

Карл Якоб

КАНТ:

жизнь, труды, влияние



Карл Якоб

КАНТ:

жизнь, труды, влияние

Карл ЯСПЕРС

КАНТ:

Жизнь, труды, влияние

МОСКВА
КАН  Н+

2014

УДК 1/14
ББК 87.3
Я83

Ясперс Карл

Я83 Кант: Жизнь, труды, влияние / Перевод А. К. Судакова // К. Ясперс. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. — 416 с.

ISBN 978-5-88373-417-4

Это введение в теоретическую, практическую и историко-политическую философию Иммануила Канта принадлежит перу классика философии XX столетия Карла Ясперса. Кант принадлежал к числу любимых мыслителей Ясперса, хотя это и может показаться парадоксом при стереотипном восприятии его философской позиции. Именно поэтому публикуемая книга не только дает читателю очерк философской системы и метода Канта со своеобразной точки зрения, но также наглядно поясняет некоторые стороны философствования самого Ясперса, недостаточно рельефно освещенные в его систематических работах.

Для всех интересующихся историей философии Нового времени.

Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.

УДК 1/14
ББК 87.3

ISBN 978-5-88373-417-4

© Перевод с нем. Судаков А. К., 2014
© Издательство «Канон+»
РООИ «Реабилитация», 2014

I. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ

Даты жизни. – Окружение Канта. – Духовный путь Канта. –
Лекции Канта. – Особые события. – Сочинения.

Даты жизни. Иммануил Кант (1724–1804) был четвертым сыном шорника в Кёнигсберге. Его предки некогда эмигрировали из Шотландии. Он был воспитан в духе пиелистского христианства. Позже, будучи воспитателем в семье графа Кейзерлинга (1), Кант часто «припоминал несравненно более прекрасное воспитание, которое получил он сам в своем родительском доме, где он никогда не слышал и не видел никакой неправды и никакой безнравственности». Во Фридрицианской коллегии (2) (1732–1740) Кант учил древние языки и получил религиозное воспитание. С 1740 г. он изучал в Кенигсберге философию, математику, богословие. Начиная с 1747 г., будучи вынужден после смерти отца содержать себя сам, он до 1755 г. был домашним учителем в различных семействах. Затем, защитив диссертацию в университете, он жил гонорарами от своих лекций. После того как он дважды безуспешно пытался получить должность профессора в Кёнигсберге, в 1764 г. отказался от предложенной ему там же должности профессора поэтического искусства, отверг приглашения в Эрланген и Йену, он в 1770 г. стал наконец профессором логики и метафизики в Кёнигсберге. Приглашение на профессиру в Галле, принятие которого, как и предыдущие приглашения, принесло бы ему значительно более высокий доход, он снова отклонил. В 1796 г. по

причине старческой слабости он прекратил чтение лекций. С 1798 г. симптомы наступающей старости становились все хуже. В 1804 г. он умер в старческом слабоумии.

Кант был необычно маленького роста, худощав, у него была вдавленная грудь, правое плечо было выше левого. Он был хрупкого, но здорового телосложения. «Маленьким магистром» называл его Гаман (3). В течение десятилетия, когда его творчество достигло наибольшей глубины, он очень часто говорит в письмах о своем здоровье. Жалобы самого разного рода, забота о диете сопровождают его в течение всей жизни. В те десять лет, когда начиная с 1781 г., он разрабатывал в окончательном виде другие свои крупные произведения, о здоровье в письмах говорится меньше всего.

Окружение Канта. Кёнигсберг был во времена Канта, благодаря торговле и духовному общению открытым миру городом. Дворянство, купечество и литераторы встречались в дружеских кружках. Русская оккупация города с 1758 по 1762 г. принесла с собою большую непринужденность жизни. Кант, бывший робким сыном ремесленника, сделался совершенным кавалером. Гаман писал тогда, что Канта увлекает с собою водоворот светских развлечений. Ему оказывали знаки уважения дамы, имеющие вес в обществе. Дружба связывала его с двумя англичанами, находившимися в Кёнигсберге по роду своих занятий, с аристократами, с людьми практической жизни. Его знание того, что «склонность никогда не может поступаться дистанцией», сформировало непоколебимые отношения с людьми.

Среди его дружеских связей примечательна дружба с Гаманом. Хотя оба они по образу мысли и религиозному настроению были совершенно чужими друг

другу людьми, между ними никогда не произошло настоящего разрыва. Гаман может писать Гердеру: «Моя бедная голова, против Кантовой, разбитый горшок, – глина против железа», но тут же прибавить: «Вся болтовня о разуме – один только ветер; язык есть его орган и критерий» (Гаман VI, 365 (4)). Со своей стороны, Кант, когда Гаман хочет сделать ему понятным «Древнейший источник...» Гердера (5), просит: «Но, если возможно, на человеческом языке. Ибо я, бедный сын земли, совершенно не организован для языка богов, на котором изъясняется созерцающий разум» (Письмо 78ⁱ).

Кант остался холостяком. Дважды могло казаться, будто он был на пути счастливой любви. Он долго колебался, пока его партнерши не связали свои судьбы с другими. Позже он сказал: Когда мне могла понадобиться женщина, я не мог ее содержать.

Кант жил, не имея собственного дома, с одним слугой, и, когда не бывал приглашен в гости, кушал в гостиницах, всегда в дружеской компании. Только в 63 года у него появилось собственное домохозяйство с кухаркой и слугой. К обеду всегда приходили гости. С тех пор распорядок его дня, с 5 часов утра до 10 часов вечера, отличался обдуманной правильностью. Только теперь осуществился стиль жизни и знаменитый образ старого Канта, живущего строго по часам.

Кант чувствовал, что привязан к своим людям и к своему миру склонностью и привычками. Он ни разу не решился принять какое-нибудь из блестящих приглашений в другие города. Когда он отказывается, он просит снисхождения к своей «душе, не решающейся на перемены, которые только другим кажутся малыми», над чем мы «не властны так же точно, как и над счастьем» (Письмо 44ⁱⁱ).

Кант даже никогда не предпринял сколько-нибудь продолжительного путешествия. Только однажды он выехал на небольшое расстояние за границу Восточной Пруссии. Источником его большого знания мира служили постоянное чтение и сила его воображения. Бывший в городе проездом англичанин, говоривший с Кантом о Риме, услышал, как Кант с такой живой наглядностью говорит о храме св. Петра, что англичанин решил, что Кант сам побывал там. А какое значение имел для его опыта Кёнигсберг, – об этом говорит он сам: «Большой город, центр государства, в котором находятся правительственные учреждения и имеется университет (для культуры наук), город, удобный для морской торговли, расположение которого на реке содействует общению между внутренними частями страны и прилегающими или отдаленными странами, где говорят на других языках и где царят иные нравы, – такой город, как Кёнигсберг на Прегеле, можно признать подходящим местом для расширения знания и человека, и света. Здесь и без путешествия [в чужие страны] можно приобрести такое знание»ⁱⁱⁱ.

Духовный путь Канта. Несмотря на бедность и на чрезвычайные трудности, им с самого же начала руководила воля к познанию. Записавшись на богословский факультет, Кант на вопрос профессора: почему он изучает богословие? – ответил: по любознательности. Позднее, будучи профессором, он еще советовал своим студентам то, что сделал он сам: нужно познакомиться со всеми науками, даже если ты и не избереешь их тем предметом, который будет приносить тебе доход.

После того как профессор Кнутцен (6), недогматический вольфианец, направил мысль Канта обратно

к Лейбницу (7) и будучи знаком с математическим естествознанием Ньютона, Кант в 22 года написал свое первое произведение «Мысли об истинной оценке живых сил» об одной проблеме из круга идей Декарта (8), Лейбница и Ньютона. Это произведение свидетельствует о том, как Кант предчувствует смысл своей жизни.

«Много дерзновенности, – пишет он, – в следующих словах: Истина, над которой напрасно трудились величайшие мастера человеческого познания, впервые открылась моему уму. Я не решаюсь защищать эту мысль, но я не хотел бы от нее и отказаться... Я держусь того мнения, что иногда бывает бесполезно проявить известное благородное доверие к своим силам... Когда находишься в таком расположении духа, что можешь убедить себя, что ты вправе оказать некоторое доверие своему исследованию и что ты в состоянии уличить в ошибках самого г-на фон Лейбница, тогда прилагаешь все усилия, чтобы оправдать это предположение... Я уже предначертал для себя путь, которого намерен держаться. Я вступаю на него, и ничто не должно мне мешать двигаться по этому пути»^{IV}.

В подобном тоне Кант позднее никогда уже не писал. Лессинг (9), которому (1751) попала на глаза работа неизвестного юноши, написал эпиграмму: «Затя явно не под силу, // – Кант учит целый свет. // Живые измеряет силы, // А собственные нет».

Кант отнюдь не всегда пребывает в столь храбром настроении. Правда, мы видим энергичную сосредоточенность непрерывно превосходящего само себя, проникающего в неизвестные прежде глубины мышления, почти не имеющее себе равных в истории философии движение, а именно движение, не проявляющее творческой живости духа в озарениях и по-

рождениях, и не знающее внезапных кризисов и обращений. Но в его жизни бывали и отречения. В то время, когда Кант принимал самое живое участие в светской жизни (1759), когда он вел жизнь чрезвычайно успешного магистра, он писал другу:

«Я сижу каждодневно за своей кафедрой, как за наковальней, и кую тяжелым молотом мои похожие одна на другую лекции. Порою тут или там некая склонность более благородного свойства побуждает меня распространиться несколько далее границ этой узкой сферы, однако нужда (Кант полностью зависел от тех доходов, которые он получал от своих лекций), всегда правдивая в своих угрозах, незамедлительно гонит меня обратно к тяжелому труду... Тем не менее, я в конце концов удовлетворяюсь тем одобрением, которое мне благосклонно оказывают слушатели, и теми выгодами, которые я из этого извлекаю, и пребываю в мечтаниях всю свою жизнь»^У.

Кант отказывается от авантюры, неизвестностей, всего, что отвлекает, от всякой попытки поставить свою жизнь на новое основание, даже только поменяв место жительства. Если поэтому жизнь Канта есть по своему пафосу жизнь познания, то все же она отнюдь не сводится только к этому. Его существование зиждется на непоколебимой гуманности. Он сам трогательно описал (примерно в 1762 г.), как это было им осознано:

«Сам я по своей склонности исследователь. Я испытываю огромную жажду познания, неутолимое беспокойное стремление двигаться вперед или удовлетворение от каждого достигнутого успеха. Было время, когда я думал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня». Это «ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей и чув-

ствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение (Кант имеет в виду философствование) может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества»^{vi}.

Есть много документальных свидетельств этого умонастроения Канта в мотивах его сочинений и в замечаниях личного характера. Еще в 1797 г. по поводу одного литературного спора он писал: «Ибо что же нам за польза от всех разработок и споров в области спекуляции, если из-за этого пострадает доброта сердца?» Этот смысл проникает вплоть до позы и жеста, когда старик Кант при входе врача, несмотря на его протест, с трудом поднимается со стула и говорит: «Гуманность пока еще не оставила меня».

Лекции Канта. Кант был профессором. Он читал лекции от 14 до 22 часов в неделю. Круг тем простирался от математики и физики до логики и метафизики, кроме того, он читал о физической географии, антропологии, педагогике, о естественной теологии. Некоторые из этих курсов лекций регулярно повторялись, прежде всего рассчитанные на более широкий круг слушателей лекции о географии и антропологии.

Кант никогда не излагал свою собственную философию. Напротив, в соответствии с обычаем своего времени, он читал по руководству других авторов, например Баумгартена (10), причем, однако, порой встречалось замечание: То, что говорит автор, неверно. Изложение, как показывают публикации части его лекций на основе конспектов, было гораздо более традиционным и догматическим, чем в сочинениях Канта. Он хотел передавать знания, побуждать к самостоятельному мышлению, укреплять нравственное умонастроение.

Один из слушателей сообщал: Лекции служат наставлением к «простоте в мышлении и естественности в жизни» (Ленц (11)). В шестидесятые годы, в пору магистерства, у Канта, по словам слушавшего его лекции Гердера, была «радостная бодрость юноши. Его открытый, созданный для мышления лоб был седалищем неразрушимого веселья. Шутка, острота и импровизация были к его услугам. Его поучительное изложение было самым занимательным общением. Ничто, достойное знания, не было ему безразлично. Он постоянно возвращался к разговору о непредвзятом знании природы и о моральной ценности человека. Он понуждал к самостоятельному мышлению, деспотизм был чужд его душе».

Особые события. Резких поворотов судьбы в жизни Канта не было. Но множество мелких событий, практические задачи, когда он был деканом или ректором, забота о студентах и друзьях, показывают нам в нем добросовестного и старательного человека. Порой тот опыт, который это ему давало, мы можем узнать по его влиянию на его сочинения (один пример у Граденвиц¹). Широкою известность получил его конфликт с министерством Вёльнера (12) по поводу его лекций о философии религии (1794).

Кабинетский указ обвинил его в унижении и искажении основных учений Священного Писания и христианства. Кант защищался и повиновался предписанию не читать более лекций о философии религии: «...то я, в качестве верноподданного Вашего Величества... нахожу наилучшим заявить, что впредь я полностью отказываюсь от всяких публичных изложений как в лекциях, так и в сочинениях того, что касается

¹ См. книгу Gradenwitz в приведенном Ясперсом в конце работы списке литературы о Канте.

религии, будь то естественная религия или религия откровений»^{vii}. По этому поводу он записал для себя: «Отречение от внутреннего убеждения низко, но молчание в настоящем случае есть долг подданного: и если все, что ты говоришь, должно быть истинным, то от этого отнюдь еще не является нашим долгом публично говорить всю истину». Выражение «в качестве верного подданного Вашего королевского величества» он «определил намеренно, чтобы в случае кончины монарха прежде моей собственной, поскольку тогда я был бы подданным следующего монарха, я снова мог бы вступить в свое право свободно мыслить». В самом деле, после смерти короля Кант опять высказывался публично. Итак, Кант позволил ограничить свободу своего преподавания. Он не стал мучеником, но повел себя осторожно, как Спиноза (13). Уже в 1766 г. он писал Мозесу Мендельсону (14): «Правда, я с самой твердой убежденностью и к великому моему удовлетворению думаю многое такое, о чем я никогда не осмелюсь сказать, но я никогда не буду говорить то, чего я не думаю»^{viii}. Воля к покою и безопасности была основой жизни Канта. Он никогда не впадал в нравственное противоречие с самим собою. Да и кто мог бы требовать от него иного!

Сочинения. Хронология сочинений Канта показывает нам следующую картину.

После первой работы 22-летнего автора (1746) и после восьмилетнего перерыва начинается, с 1754 г., ряд публикаций. Но в нем оказывается примечательная цезура. С 1770 по 1781 г. почти совсем ничего не выходит. Хотя до тех пор Кант был плодовитым и уже прославленным автором, он почти совершенно умолкает. Ибо только в это десятилетие возникает собственно кантовская философия, первое, навсегда ставшее решающим произведение, «Критика чистого

разума», опубликована в 1781 г. Поэтому различают докритические и критические произведения. С 1781 г. – Канту в это время 57 лет – он разрабатывает эти последние, и они быстро следуют одно за другим: «Пролегомены» (1783), «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Основоположение к метафизике нравов» (1785), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790), «Религия в пределах только разума» (1793). А в промежутках выходит еще много важных трактатов. Сам Кант считал различие между своими докритическими и критическими сочинениями столь значительным, что докритические утратили в его глазах всякое значение. «Этот трактат («Критика чистого разума») совершенно уничтожает ценность моих прежних метафизических сочинений». Составляя план нового издания полного собрания своих сочинений, он хотел быть уверен, что оно начнется с сочинения «О форме и принципах чувственно познаваемого и умопостигаемого мира» (1770). Оно знаменует важный шаг к критической философии, хотя само еще и не является ею.

Это – величественная общая картина. Кант уже был знаменитым философом, блестящим автором, когда он, в преклонном возрасте, пришел к тем основным идеям, благодаря которым он обрел всемирно-историческое значение. Если бы он умер в возрасте 50 лет, для нас не было бы никакой кантовской философии. Он был бы только одним из достойных всяческих похвал просветителей, как Гарве (15), как Мендельсон. Больше десяти лет было посвящено настойчивой разработке идеи, не отвлекающейся ни на какие суетные занятия. Потом им властвовала забота о том, чтобы еще успеть воспользоваться кратким временем жизни: внести в мир то неповторимое,

что было ему даровано. Скромный человек знает все же, что в его уме явился мир идей, сообщить которые может только он. Спешка заставляет его быть не столь притязательным к форме. Это беспокойство в покое характеризует позднего Канта, который, всецело проникнутый своей задачей, поглощенный своим делом, после десятилетнего молчания переживает десятилетие невероятной продуктивности, заметной и внешне. Только теперь его жизнь становится упорядоченной вплоть до педантизма. Без суровой дисциплины собственных сил это интеллектуальное достижение в старости было бы невозможно.

Получили известность многие записи и рукописи из наследия Канта. Кант не завершил труда. Он продолжал работать, пока его мозг не отказался служить ему, и даже еще и после этого. Его дело постоянно влекло его все к новым перспективам. До самых последних заметок там и тут еще заметно присутствие кантовского духа, хотя его почерк принимает теперь искаженные формы: мысль прерывается, память отказывает Канту, он уже не так свободно владеет языком, мысли запечатлеваются в своенравных формах, способность восприятия постороннего иссякает. Процесс болезни приводит к несвойственному для Канта искажению. Правда, то, что Кант полагает путь к истине окончательно им обретенным, вполне понятно и необходимо. Не столь необходимо то, что, вопреки не очень давним собственным высказываниям философа, это сознание принимает такую форму: буква его сочинений истинна, и то, что в разговоре он плохо может переносить противоречие себе.

Докритические сочинения являются выражением научных интересов, человеческих умонастроений, опыта о мире и логико-метафизических проблем, ко-

торые, в основе своей, остаются интеллектуальным фоном также и позднейшего критического мышления.

Первая группа докритических сочинений – естественнонаучного характера. Среди них – знаменитая «Естественная история и теория неба». Кант первым предположил, что Млечный Путь, как гигантское скопление солнц, соответствует далеким эллиптическим звездным туманностям, одну из которых мы невооруженным глазом видим в созвездии Андромеды. Другие сочинения посвящены вращению Земли, землетрясениям, огню, ветрам. Естествознание остается одной из основ его позднейшей критической философии.

Вторая сфера его интересов охватывает знание мира и людей. С 1757 г. Кант читал лекции по физической географии. С 1772 г. от них отделились чтения об антропологии. Он полагает, что «великое упущение учащегося юношества состоит по преимуществу в том, что оно слишком рано научается умствовать, не имея достаточных исторических познаний, которые могут заменить ему жизненную опытность». На этих лекциях Кант хочет дать знание «человека как гражданина мира». С этой точки зрения он собрал огромную массу географических, исторических и повседневных фактов на основе знания людей через «обращение со своими земляками по городу и стране», обширное чтение описаний путешествий и используя для этого также мировую историю, биографии и даже «пьесы и романы». Из этой обширной сферы опыта черпали себе затем пищу некоторые докритические сочинения Канта, такие как «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного». Критическая философия пролила новый свет на понимание этого материала. Здесь – корни философско-исторических и политических сочинений Канта. Отсюда происходят

многие наблюдения, примеры, замечания в его этических и религиозных сочинениях. Некоторый остаток этих лекций он опубликовал в старости под заглавием «Антропология с прагматической точки зрения». Этот фон, этот интерес к человеку Кант также и бесконечно углубил благодаря своей критической философии. Но до самого конца жизни он мог написать такие фразы, как, например:

«Философия в самом деле есть не что иное, как практическое знание людей». Основным вопросом философии, охватывающим все остальные вопросы, остался для него вопрос: «Что такое человек?»

С самого же начала присутствовала также и третья, логико-метафизическая сфера. Уже в 1755 г. Кант писал о первых принципах метафизического познания. С 1762 г. он публиковал значительные рассуждения по логике. От них путь вел непосредственно к критической философии. Об этом пути и куда он ведет, нам сейчас еще предстоит говорить.

Сферы интересов и достижения докритических сочинений еще не представляют собою собственно философии Канта. Но благодаря им он стал одним из блестящих философов Просвещения. Он принадлежал Просвещению своим литературно изысканным языком, от которого он впоследствии отказался ради проникновенного, плотного, трезвого, предметного языка. Просвещению он принадлежал своей прекрасной веселостью и иронией, своей чуждой фанатизма открытостью идеям и фактам, подвижностью своей острой мысли, которая сразу же подвергает сомнению собственные свои изделия, своей склонностью пережить все в мире на собственном опыте и своим скепсисом при неугасающей любви к метафизике.

ПРИМЕЧАНИЯ

ⁱ На самом деле это письмо значится в академическом собрании сочинений Канта под номером 86: Kant an J.G. Hamann. 6. April 1774 // *Kant I. Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. X. Briefwechsel Bd. I 1747–1788. Berlin und Leipzig, 1928. S. 153–156 (цитируемое место – S. 156).

ⁱⁱ Kant an S.G. Suckow. 15. Dezember 1769 // *Kant I. Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. X. Briefwechsel Bd. I 1747–1788. Berlin und Leipzig, 1928. S. 82–83 (цитируемое место – S. 83).

ⁱⁱⁱ *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Соч. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 352, сноска.

^{iv} *Кант И.* Мысли об истинной оценке живых сил // *Кант И.* Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1963. С. 55–56.

^v Kant an J.G. Lindner. 28. Oktober 1759 // *Kant I. Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. X. Briefwechsel Bd. I 1747–1788. Berlin und Leipzig, 1928. S. 18–19.

^{vi} *Кант И.* Приложения к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» (из посмертно изданных рукописей 1764 г.) // *Кант И.* Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 204.

^{vii} *Кант И.* Письмо королю Фридриху-Вильгельму II (после 12 октября 1791 г.) // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 597–598.

^{viii} *Кант И.* Письмо Мозесу Мендельсону 8 апреля 1766 г. // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 514.

II. ПУТЬ КАНТА К КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

а) *Докритические сочинения.* Против смешения логики и реального познания. – Разделение математики и философии. – Грезы духовидца.

б) *Поворот, начиная с 1766 г.* Духовная установка Канта. – Антиномии. – Пространство и время. – Вопрос о мышлении.

в) *Новый вопрос.* Раздвоение на субъект и объект и исход новой философии.

а) Докритические сочинения

Мы понаблюдаем за *докритическими сочинениями* Канта, чтобы увидеть движения мысли, содействующие созданию такого состояния духа, в котором могла бы родиться критическая философия.

Традиционная онтология и метафизика стала известна Канту в пору его учения через богословские категории и философию Вольфа (16), а также через Лейбница. Он разделяет ее основополагающую уверенность в целом, ее вопросы и проблемы в частности. Но в полемике с предшественниками и современниками одно является для него главным: он хочет добиться несомненной достоверности.

Первый его вопрос заключается в том, насколько простирается сила логики (в диссертационном сочинении «Новое освещение первых принципов метафизического познания» [1755] со ссылкой на Крузия (17)).

Кант думает: ничто не существует без определенного основания. Существование Бога мы мыслим по-

тому, что противоположность существующему с безусловной необходимостью, – а именно, что не существует вообще ничего, – немыслима. Однако эта невозможность противоположного есть лишь основание нашего познания его существования, а не основание самого его существования. «Он существует; этого довольно, чтобы мы все сказали и все постигли о нем».

Здесь мышление достигло бесосновного основания, или первооснования. Мышление не может восходить дальше абсолютной действительности. Необходимость существования этой действительности не может быть выведена логически из некоторого основания. Никакая необходимость мышления не позволяет нам бросить взгляд за границу этой действительности.

Этот ход мысли различает основание бытия (или становления) от основания познания. Первое есть предварительно определяющее, порождающее основание, второе – определяющее впоследствии, только объясняющее основание. Если мы думаем, что Бог или абсолютное безусловное бытие существует необходимо, потому что противоположное немыслимо, то при таком познании нам недостает предварительно определяющего основания бытия безусловно необходимого бытия.

Поэтому не существует никакого порождающего доказательства для бытия Божия. Возможность и невозможность не имеют силы для того, чтобы постичь реальное основание. Возможность означает, что два связанных между собой понятия не противоречат друг другу. Это понятие возникает из сопоставления. Но если ничего не дано, сопоставление не имеет законного места. Поэтому ничто не может представляться как возможное, если не имеет существования то, что реально во всяком возможном понятии, а именно,

в конечном счете – безусловно необходимое бытие. Если бы мы отказались от него, то вообще ничто не было бы возможно и осталось бы только невозможное. Если устранить Бога, то уничтожается не только все бытие вещей, но и сама их внутренняя возможность. «Бог есть для всех существ то единственное, в чем бытие есть первое или тождественно с возможностью. И, как только мы отступим от его бытия, у нас не остается никакого понятия об этой возможности».

В этих мыслях Кант настаивает на мышлении того, что предшествует совокупности всего возможного мыслимого. Бытие и мышление – не одно и то же. Мышление предполагает действительность. Действительность невозможно понимать как логическую необходимость.

Логическая необходимость долженствования мыслить не есть реальная необходимость бытия. Логические отношения недопустимо смешивать с реальными отношениями. Бытие невозможно вывести из логической необходимости и сконструировать логически. То же самое требование – не смешивать логические и реальные отношения, – обосновывает статья Канта «Опыт введения понятия отрицательных величин в философию» (1763):

Противоречие в мышлении (логическое противопоставление) – это нечто принципиально иное, нежели действительность противоположно направленных сил (реальное отталкивание). Мыслить тело, которое одновременно движется и не движется – это противоречие. Однако тело, которое две силы равной величины одновременно двигают в противоположные стороны, находится не в противоречии, а в покое. Противоречие означает логическое уничтожение вещи; то, что мыслится таким образом, есть нечто невозможное (ein Unding). Уничтожение противоположно направ-

ленных сил возможно, как действительность покоя. Логическое отрицание не есть реальность. Напротив, реальные противоположности могут соединяться друг с другом: удовольствие и неудовольствие, любовь и ненависть. Анализ понятий говорит нам только нечто о логическом противоречии, а не о реальных противоположностях сил.

Другой пример ограничения силы логического дает нам «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762).

Только первая фигура восходящего к Аристотелю учения об умозаключении, которое мучительно изучают в школах, является чистой. Все остальные – смешанные умозаключения, и опять приводят к первой фигуре. Тот, кто первым написал силлогизм в три строчки, рассматривал его как шахматную доску и попробовал сделать перестановки. Он заметил, что это дало некоторый разумный смысл. «Но цель логики – не запутывать, а распутывать, не излагать что-то в скрытой форме, а достигать ясности в изложении»ⁱ. Однако силлогистика четырех фигур считает «вполне законным запутывать наши воззрения»ⁱⁱ. Кант удивляется, что на столь бесполезную вещь затрачено так много остроумия. «Но такова уже, видно, участь человеческого рассудка: он либо склонен мудрствовать и тогда начинает гримасничать, либо дерзновенно гонится за слишком великими предметами и тогда строит воздушные замки»ⁱⁱⁱ. Но Кант не льстит себе надеждой «ниспровергнуть колосс, голова которого скрывается в облаках древности, а ноги сделаны из глины»^{iv}.

После вопроса о том, насколько простирается сила логики, вторым вопросом для Канта стал вопрос о происхождении самой достоверности. Кант разделял с эпохой современных наук страстную волю к досто-

верности познания. Идеалом была математика. Она была образцом для философии. Философы, начиная с XVII в., ориентировались на нее. Многие из них сами были великими математиками. Только с Кантом настала перемена. У него математика также обладает неоспоримым достоинством (хотя он не был изобретательным математиком и, вероятно, даже не владел знанием высшей математики). Но для Канта пределы значимости математики сделались проблемой, а тем самым он задал вопрос о *различии между философским и математическим познанием*.

Уже в своем первом сочинении 22-летний ученый изгоняет «живые силы» из математики. В сочинении об отчетливости принципов естественной теологии и морали (1763) различие между математикой и метафизикой становится ясным: Основополагающие определения математики имеют синтетический характер, т.е. объяснение происходит посредством некоторой наглядной операции. В метафизике основополагающие определения являются аналитическими, т.е. они суть тавтологии, в которых становится лишь отчетливо ясным подразумеваемый смысл. – Метафизика сочетает ясные и надежные данные понятия величин, чтобы увидеть, что может быть логически выведено из них. Метафизика анализирует понятия, данные в смутной форме. – В математике есть небольшое число неделимых понятий и недоказуемых положений, в философии их бесчисленное множество. – В математике мое понятие об объектах возникает посредством объяснения. В философии у меня еще не имеется отчетливого понятия о вещи, но я еще должен искать его. Отношение триллиона к единице отчетливо понятно, напротив, понятие свободы до сих пор не удалось сделать понятным из составляющих его единиц, т.е. из его простых и известных

понятий. Это значит: Качеств, составляющих подлинный объект философии, имеется бесконечное множество. – Математика пользуется знаками. Философии нужны слова. Поэтому при метафизическом познании всегда нужно иметь перед глазами самую вещь. Это познание не может заменять представления вещей более ясным и легким представлением знаков, но может только рассматривать всеобщее *in abstracto*. Знаки математики – это чувственные средства познания, которыми мы можем пользоваться с уверенностью, что, используя их, ничего не упустили из виду. Напротив, слова всего лишь помогают припоминанию всеобщих понятий, значение которых мы во всякое время должны непосредственно иметь перед глазами.

Разлагать составные познания посредством анализа (в философии) труднее, чем сочетать посредством синтеза данные простые познания и таким образом приходиться к заключениям (в математике). Поэтому метафизика «есть самое трудное из всех человеческих познаний, но она никогда еще и не была написана»^v.

Метод философии аналогичен методу эмпирических наук: она старается «отыскать, опираясь на достоверный внутренний опыт, т.е. на непосредственно очевидное сознание, те признаки, которые, несомненно, содержатся в понятии того или иного общего свойства»^{vi}.

Кант совершает освобождение философии от математики, постигая одновременно уникальное значение математики. Хотя в то время Кант еще не видит различия между философией и математикой по характеру самой достоверности, – в обеих науках есть первые недоказуемые положения и доказуемые следствия из них, – однако различие в способе этой дока-

зуюмости закладывает основание полученного им в конце концов открытия: Это различие означает, что математика и философия имеют различные задачи, разные методы и различную по характеру достоверность. Ориентация на математику прекращается, поскольку математика должна была представлять образец для подражания; но она остается в силе, поскольку в проведенном различении осознается самобытность (*Eigenständigkeit*) философии.

Кант соглашается с Крузием в том, что должно быть еще иное основание познания, кроме закона противоречия: непосредственно достоверные и недоказуемые принципы, первые принципы человеческого разума. Но это противоречит положению Крузия: «То, что я не могу мыслить иначе как истинным, – истинно», – поскольку это положение должно выражать основание истинности. Ибо оно прямо высказывает, что никакого основания истинности указать невозможно, что это познание, следовательно, недоказуемо. «Чувство убеждения в истинности есть признание истинности, но не довод в ее пользу»^{vii}.

Сразу же видно, как далеко заходит теперь сомнение Канта. После различения логического и реального (а тем самым доказательства бессилия одного лишь мышления) и удостоверения в том, что для философии, в отличие от математики, необходимо искать собственную достоверность, путь Канта отнюдь не ведет сразу к построению этой новой философии. Скорее, сначала он пришел к *сомнению в возможности метафизики вообще*. Прекрасная ясность стала на первых порах ясностью невозможности знания. Воля Канта к достоверности, вместе с его интеллектуальной добросовестностью, не сдается. В «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» (1766) он сводит счеты с самим собою, вплоть до насмешки

над трудами, в которых он принимал участие. Что для нас вообще мыслимо, – это Кант показал на иллюзии Сведенборга. Сам он теперь азартно рисовал мыслительные возможности, но только для того, чтобы показать, что они как таковые суть только фантазии. Метафизические гипотезы, полагает Кант, настолько гибки, что их можно приложить к любому рассказу. Он говорит о «зодчих иных мысленных миров, создаваемых на воздухе», что каждый из них обитает в своем собственном мире^{viii}, т.е. он грезит. Ибо именно в этом, по слову грека (Гераклита (18)), состоит различие между сном и бодрствованием: там у каждого свой собственный мир, здесь же у всех нас – один общий нам мир. Бред Сведенборга (19) он ставит в параллель с бредом метафизиков. Но что касается сверхчувственного созерцания, то «наглядного познания *иного* мира можно достигнуть здесь, не иначе как лишившись части того разумения, которое необходимо для познания *здесь* мира»^{ix}.

Но эти мысли не умаляют серьезности того основания веры, которым во всякое время жил Кант. Меняется лишь та форма, в которой выражается эта серьезность. Кант вспоминает о Сократе (20) и вместе с ним хотя и сознается поначалу: Как много, однако же, есть вещей, которых я не понимаю! но потом продолжает: Как много, однако же, есть вещей, в которых я вовсе не имею надобности! Самое важное – действительность морали, а отнюдь не знание о сверхчувственном. Нам надлежит доказать свою способность в этом мире, также и для того, чтобы подготовить свою непостижимую судьбу в мире ином. Но это Кант говорит в самой веселой, озорной манере. Он заключает словами вольтеровского Кандида (21): «Давайте заботиться о своем счастье, пойдемте в сад и будем работать!» Для того чтобы обеспечить досто-

верность морали и веры, метафизика не нужна. Нет необходимости в доказательствах бытия Божия, однако необходимо быть убежденным в бытии Божиим (1763). Разделение, наметившееся в протестантской вере, – разделение между исповеданием догматов и жизненной практикой христианской любви, преобразовалось в философствование Канта.

Сочинение о духовидцах было сведением счетов, но сводило счеты не от отчаяния, а вследствие готовности к риску мышления на другом пути. Однако этого другого пути у Канта еще не было.

b) Поворот, начиная с 1766 г.

Можно сказать, что приблизительно 1766 г. был поворотным. Время с 1766 по 1781 г. (год выхода в свет «Критики чистого разума») – это время рождения кантовской философии. Это – время, когда публикации Канта почти совсем прекращаются. В 1770 г., для вступления в должность профессора требуется необходимая для такого акта диссертация. Она включает в себе первый шаг (учение о субъективности созерцания пространства и времени), но еще не содержит самой новой философии.

Шестидесятые и начало семидесятых годов принесли светский стиль философствования, участие Канта в жизни общества, веселое и ироническое беспокойство, безжалостную самокритику его любви к метафизике, большую подвижность занимаемых им точек зрения. Кажется, как будто Кант бросается в водоворот, и хотя неизменно находит в нем начала порядка и структуры для того, о чем он думает, но вновь отказывается от того и другого, находит богатство новых просветлений, однако еще не достигнув суши.

Для других Кант был на вершине жизни, его дух обладал всей полнотой суверенитета, он был самым элегантным и эффектным философским писателем. Он властвовал в мире догматического мышления, ни в чем ему не подчиняясь, напротив, для того чтобы разлагать этот мир в скептической рефлексии. Никому не приходило в голову, что все это было только прелюдией.

До нас дошли примечательные суждения Канта о его умственной позиции в эти годы.

В области философии чистого разума он еще нигде не получил постоянного места жительства, он еще не написал больших книг в этой области, а потому ему не было необходимости для защиты этих книг остаться при одном и том же мнении. Небольшие опыты, которые он печатал, чтобы не казаться совершенным бездельником, он переадресовал другим: «Только благодаря тому расположению духа, в котором я оказывался и в котором постоянно себя поддерживал», и «продолжительности времени, в течение которого я держал свою душу открытой для всякого нового оживления», – он ожидал большего успеха своего философствования, чем тот, который достался в удел всем его предшественникам.

Далее Кант сообщает, что долгое время он думал, «в намерении расширить догматические познания», внести некоторый собственный вклад. «Ибо мне казалось, что столь дерзко заявляемое сомнение до такой степени есть невежество, принимающее тон разума, что я нисколько не прислушивался к нему». «Я все еще полагал, что нашел метод расширения догматического познания посредством чистого разума». Но «если мы размышляем с действительно серьезным намерением найти истину, то в конце концов мы уже не щадим более своих собственных изделий. Мы в

полной мере подвергаем критике то, чему научились или что думали мы сами. Долгое время я находил таким образом диалектической всю догматическую теорию. Но я искал чего-то достоверного, если не в отношении предмета, то в отношении природы и границ способа познания». Спекулятивная возможность метафизического мышления никогда не становилась для Канта безразличной. В 1763 г. он еще разработал, по крайней мере, «единственно возможное доказательство бытия Божия», от которого позже он, не предавая этого огласке, отказался.

Открытость, скепсис и терпение как таковые и не ведут дальше. Если отрицательное открытие Канта должно быть не просто отречением, он должен был найти иную достоверность на новых путях метафизического мышления.

Решающий для Канта шаг состоял в том, что он внес метод в самую скептическую позицию: «Я совершенно всерьез попытался доказывать положения и противоположные им, не для того чтобы доказать учение о сомнении, но потому что я предполагал здесь некоторую иллюзию рассудка, и чтобы обнаружить, в чем она заключается. 69-й год дал мне великий свет».

Кант открыл антиномии – мир конечен, мир бесконечен; мир имеет начало во времени, мир не имеет никакого начала; все происходит согласно причинной необходимости, есть свобода как начало причинного ряда, и т.д., – но так, что он заметил, когда они возникают: а именно, в том случае, если мы ищем целое, или если мы ищем безусловное в мире, или иначе: если хотим превратить бесконечное в конечный предмет. Здесь он методически нашел для себя твердую точку опоры. Он сразу же осознал это. «Примерно с год тому назад, – писал он в сентябре 1770 г., – я пришел к тому понятию, о котором не опасаюсь,

чтобы его когда-либо пришлось изменять, хотя, конечно, его можно будет расширить, и при помощи которого метафизические вопросы всякого рода можно подвергать испытанию согласно вполне надежным и простым критериям и с достоверностью решить, в какой мере они могут или не могут быть разрешены»^x.

Другой шаг принес ясность относительно пространства и времени; этот шаг был зафиксирован в 1770 г. в диссертации.

Для Ньютона пространство было чем-то абсолютным, действительным в себе, *sensorium dei* (чувствительное лицо Бога (*лат.*)). Для Лейбница пространство было явлением непространственной действительности монад в их взаимных отношениях. Поскольку пространство не существует в себе, Лейбниц отрицает бесконечную делимость пространства, реальность пустого пространства, действие на расстоянии (все это в противоположность Ньютону). Кант говорил теперь (вместе с Лейбницем) о феноменальном характере пространства, однако (вопреки Лейбницу) не в качестве неясного явления, но потому что оно есть ясность чувственного мира. И Кант говорил (опять-таки вопреки Лейбницу) об объективной реальности пространства как чистой формы свойственной нам чувственности, как условия реальности явлений. Уже в 1758 г. Кант вместе с Лейбницем признал относительность пространства («Новое понятие о движении и покое»). В 1768 г. он признал его объективную реальность как формы созерцания в явлениях симметрии правого и левого, образа и зеркального отображения. Это различия в сущности тела, имеющие исключительно пространственную, а не понятийную природу. Мир пространства и времени не есть действительность сама по себе, однако он отнюдь не есть иллюзия, но пространство и время составляют условие объективной реальности всякого нашего чувственного опыта в созерцании.

Тем самым было по-новому утверждено старинное различие между чувственным и сверхчувственным миром. Прежняя онтология еще имела силу в глазах Канта: формы мышления описывают само бытие. Но математика была отныне для Канта ограничена принадлежащей ей областью и имела в ней всеобъемлющую значимость: она познает необходимые формы всякого чувственного созерцания. Понятия же в 1770 г. еще представлялись Канту чем-то таким, что достигает бытия в себе. Как формы чувственного созерцания выражают собою мир, так понятия выражают умопостигаемое. Процесс познания сохраняет доступ как в чувственный, так и в сверхчувственный мир. Отсюда различие между *mundus sensibilis* (чувственно постигаемый мир (*лат.*)) и *mundus intelligibilis* (умопостигаемый мир (*лат.*)).

То, что мышление есть достаточный источник познания, – эта древняя и неопределенная самодостоверность философского мышления для Канта с самого начала есть нечто само собою разумеющееся. Но что такое это мышление? Где оно находит для себя предельное основание? Откуда берутся понятия? Эти вопросы подгоняют мысль.

В сочинении на конкурс (1764) Кант видит фундамент познания в «неразложимых понятиях». Но что они такое? То, что основание, в силу которого мы познаем бытие Бога, не есть то основание, в силу которого он есть, – или в общем виде: что основание познания не есть реальное основание, имеет последствия для онтологии: например, я не познаю логическим путем причинную взаимосвязь. В этой взаимосвязи мне дано нечто непроницаемое, существующее в «неразложимых понятиях». В то время эти понятия то отождествляются у Канта, казалось бы, с эмпирическими понятиями, которых должно ожидать сугубо

логическое мышление, не способное само породить их, а то они даны в дополнение этих понятий, чтобы с их помощью изначально мыслить сверхчувственное за пределами всего, что доступно чувственному опыту.

Одновременно с этой работой появился «Новый Органон» Ламберта. Оба мыслителя нашли друг друга на одном и том же пути и обменивались своими мыслями. Движимые волей к достоверности, они задавали вопрос о происхождении понятий.

Оба были согласны между собою в том, что понятия суть формы, выражают отношения, что их функция состоит только в обработке доступных опыту содержаний. Оба противостояли Лейбницу. По существу, они уже противостояли пришедшим впоследствии конструктивным идеалистам, поскольку эти последние видели в неразложимых понятиях, скорее, сознание духовной функции как таковой и думали получить познание бытия всего лишь посредством конструирующих операций как актов духа, без удостоверения их в опыте, а напротив, в совершенно ином опыте – опыте самого мыслящего сознания.

Кант уже тогда чувствовал, что вышел на свой окончательный путь (письмо Ламберту 31.12.1765) «с некоторым доверием» к уже приобретенным знаниям^{xi}. «Прежде чем пробудится к жизни истинная философия, необходимо, чтобы старая философия сама изжила себя»^{xii}. И все же этот кризис порождает в нем «надежду, что долгожданный великий переворот в науке уже не за горами»^{xiii}. А о самом себе он говорит: «после всех этих манипуляций, в ходе которых я неустанно пытался обнаружить, не таится ли источник заблуждения или казавшегося мне правильным вывода в самом характере моего исследования, я достиг наконец уверенности в том, каким методом следует пользоваться»^{xiv}.

Переписка между Кантом и Ламбертом прекратилась, потому что Кант чувствовал, что ему предстоят новые открытия, и медлил с ответом, пока эти открытия не прояснятся. Только тогда он хотел написать и представить их Ламберту для критики. При этом Кант вышел на совершенно новый путь исследования и выведения неразложимых понятий, в то время как Ламберт отыскивал их основные формы только на основе языка.

Если Кант и Ламберт видели смысл мышления в обработке доступных опыту содержаний, в познании реальности, то для Канта проблема здесь только начиналась. Он спрашивал, *во-первых*: Как в таком случае вообще возможно получить благодаря понятиям мышления доступ к совершенно от них отличному, к чувственному миру? А *во-вторых*: Как возможно, чтобы порождаемые нами понятия относились к бытию в себе и описывали его?

Эти вопросы еще стояли на почве философской точки зрения диссертации (1770): Пространство и время не существуют в себе, но суть формы созерцания. Чувственные представления представляют вещи лишь такими, какими они нам являются, а понятия интеллекта – такими, каковы они в себе. Сделанный Кантом (не новый) вывод имел, правда, большое значение для очистки традиционной онтологии, которая ведь еще сохраняла свое значение: мы не вправе переносить ничто чувственно-наглядное, а значит, пространство и время, на бытие, когда мы мыслим его, каково оно есть в себе. «Если что-либо мыслится совсем не как предмет чувств, а посредством всеобщего и чистого понятия разума как вещь, [или] как субстанция вообще [и т.п.], то, пытаясь подчинить их основным мыслительным понятиям чувственности, можно прийти к совершенно неверным выводам»^{xv}. «Самые

общие законы чувственности неправомерно играют известную роль в метафизике, где ведь действуют одни только понятия и принципы чистого разума» (письмо Ламберту 2.9.1770)^{xvi}.

Это было ясно. Казалось, что все в порядке. Мы можем и вправе познавать с помощью эмпирических понятий созерцания в пространстве и времени – реальность, а с помощью чистых понятий – сверхчувственный мир. Но на этой почве у не оставляющего нас в покое Канта возник более обширный и принципиальный вопрос, которому предстояло в конце концов низвергнуть предпосылки всего прежнего философского мышления.

с) Новый вопрос

Этот новый вопрос в самой простой его форме звучал в то время так: «На чем основывается отношение того, что мы называем представлением в нас, к предмету?» (21.2.1772)^{xvii}. Попытки дать ответ на этот вопрос вывели Канта на совершенно новый путь. Здесь выяснятся не только границы чувственности, но и границы самого мышления. Старая онтология, это мышление в понятиях, которые должны непосредственно иметь реальное значение, рухнет. Не только понятия наглядно созерцающей чувственности, но и всякого рода понятия становятся сомнительны, когда речь идет о самом бытии. Но как созерцание, так и понятие имеют предметное значение. Вопрос заключается в том: Что это за предмет? А тем самым еще раз встает вопрос: Мы созерцаем в пространстве и времени, и мыслим в понятиях; откуда происходит согласие между данными в созерцании или в понятии представлениями и предметом?

Здесь мыслимо много различных ответов: представление о предмете есть способ, каким субъект (пассив-

но) аффицируется предметом, – или: представление есть способ, каким субъект (активно) порождает предмет своей мыслью. «Однако наш рассудок через посредство своих представлений не есть причина предмета (кроме тех случаев, когда в области морали речь идет о добрых целях), как и предмет не есть причина представлений рассудка (*in sensu reali* (в реальном смысле (*лат.*)). Чистые рассудочные понятия... свои источники... должны иметь, правда, в природе души, однако не в том смысле, что они испытывают воздействие объекта и что они порождают сам объект»^{xviii}.

Для Канта в этом обнаружилась чрезвычайно трудная загадка: отношение между субъектом и объектом, – эта загадка, которую мы все в своей жизни игнорируем и которую люди игнорировали в своей жизни тысячелетиями. Вещь, которую я познаю, – это не я; что же она такое? Я не существую без предстоящих мне предметов, без чувственности данного; что же я такое без нее? Для меня не существует никакой третьей внешней точки зрения, с которой я мог бы сравнить между собою субъект и объект мышления. Я всегда сравниваю между собою только объекты и превращенную в объект субъективность.

Новый вопрос принял у Канта следующую действительную форму: Как возможно соответствие представления с действительностью? Или точнее: Как возможно соответствие представлений нашего интеллекта, основанных на внутренней деятельности, с предметами, которые, однако, мы не породили этой внутренней деятельностью?

Кант полагает, что в математике это вполне понятно. Ибо здесь предстоящие нам объекты суть величины лишь вследствие того, что мы можем производить представление о них, если берем единицу известное множество раз. Но совершенно иначе обстоит дело во

взаимном отношении качеств. Мы мыслим причинность, субстанцию и другие категории, мы мыслим такие принципы, как: Ничто не совершается без причины; масса субстанции не увеличивается и не уменьшается. Как это возможно, что мы образуем понятия о вещах, с которыми вещи необходимым образом согласуются, что мы составляем принципы, с которыми опыт согласуется, хотя эти принципы не происходят из опыта? «... Этот вопрос всегда оставляет... некоторую неясность, касающуюся способности нашего рассудка, [а именно] откуда возникает для него это соответствие с самими вещами»^{xix}.

Кант вопрошает других философов. Платон (22) возводит познание к имевшемуся ранее духовному созерцанию мира идей. Мальбранш (23) понимает познание как продолжающееся созерцание вещей в Боге. Крузий (зависящий в этом от Лейбница) полагает, что Бог внушил нам правила для составления суждений и понятий таким образом, что они находятся в гармонии с вещами. Этот *deus ex machina* (Бог из машины (лат.)) кажется Канту самым нелепым, что можно сказать, если мы вообще хотим ответить на этот вопрос. Все изложенные ответы Канта не убеждают.

Необходимо более принципиальным образом поставить самый вопрос. Вот то новое, что есть в мышлении Канта. Он направляет вопрос в глубину, потому что превращает в вопрос ту самоочевидность, которой до сих пор вопросов не задавали: существование самого отношения между субъектом и объектом. Все эти перечисленные Кантом мыслители, и вообще все мыслители до сих пор, не покидали точки зрения нашего естественного сознания, на которой, – в постороннем ли, или в потустороннем, в познании ли мира, или в познании Бога, – последнее, непереходимое сознание таково, что нам предстоят объекты,

предметы, и что эти предметы реальны, что мы видим, слышим и мыслим и познаем их, что мы, объемля их мнением (интенционально), обращены на них, и что мы сами, подобно им, реальны. Хотя и ставили вопрос о соответствии между мыслимым и предметом, но не задавали общего вопроса о возможности отношения между мыслящим и предметом, вопроса о том, что такое они сами, и между чем, собственно говоря, должно иметь место соответствие.

Естественную точку зрения называют «наивным реализмом». Полагали ли прежние мыслители, как эмпиристы, что мы знаем все благодаря опыту, или же думали, как рационалисты, что коренную истину о вещах мы постигаем только посредством мышления, – общим между ними было то, что познающему субъекту противостоит познаваемый им мир вещей.

Если теперь задавали вопрос об основании соответствия, то ответ эмпиристов гласил: потому что сами вещи проникают в нас через наши органы чувств, отпечатываются в нас. Правда, не все чувственные ощущения являются реальными, а только те из них, которые дают нам почувствовать силу и протяженность и сопротивление материи. Со времени Демокрита (24) различали первичные и вторичные чувственные качества. Но, если однажды начали проводить это различие, все качества делались одинаково сомнительными. Такой ответ приводил в конце концов к вопросу о реальности внешнего мира и к законченному скептицизму в отношении познания какой-либо реальности.

На вопрос об основании соответствия давали и рационалистический ответ: Соответствие должно иметь место потому, что наш дух сам порождает познание, и потому что мыслимое с необходимостью является также действительным. Однако [при ответе] на вопрос, как же порождение духа, необходимость

которого еще не является сама по себе доказательством реальности его содержания, все-таки согласуется с этой реальностью, должна была помочь предустановленная гармония: Так устроено Богом, что мыслимое нами с необходимостью всегда соответствует тому, что существует само по себе.

Все эти вопросы и ответы Кант оставил позади, поставив вопрос о самом отношении между субъектом и объектом. Предпосылку всего прежнего мышления, устойчивое, постоянное, непревосходимое отношение между субъектом и объектом, которое, как таковое, не стало предметом вопрошания, потому что вовсе не было осознано как таковое, Кант превратил в вопрос для себя. Отношение между субъектом и объектом не есть абсолютное, предшествующее всему бытие, не есть нечто первое, но только второе. Тем самым он открыл пространство, вступив в которое, мы видим перед собою необозримое множество возможностей. Впрочем, Кант сразу же осознал, что совершил нечто безусловно новое. «...Я заметил, что мне не хватает еще кое-чего существенного [а именно, в диссертации (*примечание Ясперса*)], ...что в действительности составляет ключ ко всей тайне метафизики»^{xx}.

На вопрос о субъекте и объекте практически во все времена давали свой ответ мистики. Они выходили за рамки этого отношения в переживаниях, в которых это отношение прекращалось. Их речь полна глубокомысленных выражений, описывающих то, что не есть ни субъект, ни объект, но пребывает по ту сторону их обоих. Но эти опытные переживания были возможны только вследствие перемены состояния сознания, перехода к такому состоянию его, где одновременно исчезают и Я, и предмет. Мыслить об этом – значило исходя из этого мистического *unio* (союза (*лат.*)) обращать свою мысль к Я и предмету.

Что существование отношения между субъектом и объектом не абсолютно, но есть нечто второе, – об этом говорил Плотин (25): Единое неделимо есть единое, оно есть больше, чем мышление, превосходит мышление. Второе есть умопостигаемое сверхчувственное царство мышления в разделении мышления и мыслимого и разделении различных видов мыслимого друг от друга. Но у Плотина это только конструкция сверхчувственного. Решением проблемы является для него экстаз. В Индии также думали об этой проблеме, но разрешали ее только в медитации, трансцендирующей к другим состояниям сознания.

Совершенно иначе поступает Кант. Он остался в нашем естественном состоянии сознания с раздвоением на субъект и объект. Желая в этом строе сознания выйти мыслью за его пределы, чтобы постичь его в понятии, ему, как мы увидим далее, приходилось в каждом новом утверждении впадать в непреодолимую, – на первый взгляд, однако не в действительности непреодолимую, – трудность. Ему приходилось, пребывая самому в раздвоении на субъект и объект, говорить в предметной форме о том, что составляет условие всего предметного вообще. Будучи вынужден говорить в предметных формах об условии всякой предметности вообще, он вовлекал в ситуацию этого раздвоения то, что должно было находиться выше этого раздвоения. Это, как кажется, вносит во все его философствование нечто противоестественное, а в действительности – некоторое напряжение, неотъемлемо ему присущее и само, в свою очередь, подлежащее проверке. Это обстоятельство Кант осознавал только изредка. Он игнорировал это. Он сам не исследовал с методической строгостью своего метода, который он фактически применял.

Но если бы удалось так просветлить коренное отношение нашей субъективности к объектам, чтобы в этом просветлении мы действительно осознали своеобразие того объемлющего, в котором мы находим себя, тогда вместе с границами нашего сознания, т.е. нашего мышления, в самом этом мышлении мы удостоверились бы в ином. Тогда возможен вопрос о том, как это иное косвенно обнаруживает себя в сознании, тождественном с разделением на субъект и объект. На этот вопрос Кант дал нам богатейшее множество ответов. Правда, он заставляет нас уяснить для себя, что мы живем словно в темнице субъект-объектного разделения, в пространстве и времени и в формах нашей мысли, но он показывает, как это сознание становится в то же самое время освобождением из познанной нами темницы.

Ответ Канта на вопрос об основании нашего познания будет таков: Мы познаем все вещи в мире, потому что мы сами создали их, правда, не по их существованию (в качестве которого они, напротив, должны быть даны нам), но по их форме. Поэтому наши понятия имеют силу только в сфере возможного опыта. Вне этой сферы они пусты, потому что не имеют предметного значения. Это значение может быть придано им только в опыте, наполняющем их чувственным созерцанием, как реальностью.

Но этот ответ Канта есть лишь элемент в великой, всеобъемлющей новой философии, которая стала возможной только благодаря этому ответу, но которая не только не исчерпывается им, но сам он, сравнительно с совокупным содержанием этой философии, предстает лишь неким обязательным методическим условием.

К этому произведению мы теперь и обращаемся. Охарактеризовав выше путь Канта от докритического мышления к критическому, шаги на котором пред-

ставляют собою симптомы, но не самый нерв растущей на этом пути философии, нам предстоит теперь представить себе завершённую мыслительную конструкцию. При этом нам прежде всего нужно будет усвоить это неперемённое условие понимания всего процесса нашего познания в том виде, в каком он предстал Канту.

ПРИМЕЧАНИЯ

ⁱ *Кант И.* Ложное мудрствование в четырёх фигурах силлогизма // *Кант И.* Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 71.

ⁱⁱ Там же. С. 72.

ⁱⁱⁱ Там же.

^{iv} Там же. С. 73.

^v *Кант И.* Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали // *Кант И.* Соч. Т. 2. М.: «Мысль», 1963. С. 254.

^{vi} Там же. С. 258.

^{vii} Ср.: Там же. С. 269.

^{viii} Ср.: *Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // *Кант И.* Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 320.

^{ix} Там же.

^x Ср.: *Кант И.* Письмо Ламберту 2 сентября 1770 г. // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 520.

^{xi} *Кант И.* Письмо Ламберту 31 декабря 1765 г. // Там же. С. 511.

^{xii} Там же. С. 513.

^{xiii} Там же.

^{xiv} Там же. С. 512.

^{xv} *Кант И.* Письмо Ламберту 2 сентября 1770 г. // Там же. С. 522.

^{xvi} Ср.: Там же.

^{xvii} *Кант И.* Письмо Герцу 21 февраля 1772 г. // Там же.

С. 527.

^{xviii} Ср.: Там же.

^{xix} Ср.: Там же. С. 528.

^{xx} Там же. С. 527.

III. СТРУКТУРЫ КАНТОВСКОГО ПРОСВЕТЛЕНИЯ ПОЗНАВАНИЯ

a) *Раздвоение.*

b) *Чувственность. Пространство и время.*

c) *Мышление.* Аналитические и синтетические суждения. – Вопрос: Как возможны синтетические суждения a priori? – Мышление в восприятии. – Что такое мышление.

d) *Выведение категорий из суждений.*

e) *Два ствола.* Двойное a priori. – Единство двух стволов. – Двойственность как дуализм в скрещении. – Граница выведения. – Это – не дуалистическая философия.

f) *Исходить из сознания, а не из бытия.* 1. Бытие и сознание. – 2. Из чего нам исходить в пространстве мышления, за пределы которого мы не выходим, когда мыслим? – 3. Судебный процесс. – 4. Понятия субъекта. – 5. Взгляд назад и перспектива.

g) *Трансцендентальная дедукция.* 1. Дедукция. – 2. Основная мысль в форме альтернативного способа аргументации. – 3. Явным образом ограниченная тема и фактический простор.

h) *Анализ методов Канта при просветлении истока в не-предметном*

Введение: Трансцендентальный метод.

1. Четыре путеводные нити движения мысли: психологическая, логическая, методологическая, метафизическая. – Недоразумение, возникающее вследствие изоляции одной из направляющих идей. – Скачок.

2. Значение тавтологии, логического круга, противоречия: Примеры фактических противоречий, логических кругов и тавтологий у Канта. – Примеры того, что Кант явно осознает это. – О философском значении этих форм краха рассудка.

3. Феноменологический, конструирующий, аргументирующий метод

i) *Антиномии.* Метод открытия. – Пример одного доказательства. – 1. Исток антиномий. – 2. Решение антиномий. – Значение их решения для образа мысли и для сознания бытия.

j) *Intellectus archetypus.*

k) *Взгляд назад и резюме.*

Воспроизводя основные идеи Канта, их можно обрисовать многими разными способами. Каждый из предпринятых историками опытов такого очерка намеревался представить дело в более ясном виде, упрощая его. Невозможно представить себе, как могут быть возможны дальнейшие попытки такого рода. Мышление Канта подобно месту, где рождаются возможности, до сих пор представляющиеся неисчерпаемыми. Я тоже попытаюсь дать некий очерк, при помощи которого я хотел бы верно выразить мышление Канта в том, что было им действительно сказано. Сначала мы будем вести речь о том, что Кант называет «теорией познания».

Мысли и доказательства излагаются в этой дисциплине в предметном виде. При этом мы не вправе забывать о принципиальном смысле этого мышления, о котором мы только что напомнили, так чтобы нам не нужно было каждый раз утомительно указывать на этот смысл, ограничивая смысл излагаемого и возвращаясь к сказанному выше. Но то, к чему мы теперь переходим, есть все же некоторое мышление, постижимость которого искажает его смысл, если в нем не обретает потенцированного присутствия непостижимое, которое само этим мышлением не определяется.

а) Раздвоение

Сознание высветляется в раздвоении на субъект мышления и объект мыслимого. Зная нечто, я составляю суждения в силу некоторой спонтанности, однако не наугад. Ибо акты моего мышления имеют предметное значение благодаря тому, что созерцание наполняет их чем-то данным мне, к которому я отношусь как воспринимающий. Поэтому обсуждению

подлежат два компонента познания, спонтанность и восприимчивость, или рассудок и чувственность.

б) Чувственность, пространство и время

Всюду, где я знаю нечто в наглядно созерцающей форме, нечто бывает дано мне. Кант называет это чувственностью. «Созерцание всегда бывает только чувственным». То, что встречается мне как плотскому субъекту во внешнем пространстве, аффицирует мои органы чувств. Эта физиологическая реальность есть для Канта только метафора (и одновременно частный случай) бытия как данности (Gegebensein). Чувственностью называется решительно все, что наполняет созерцанием акт мышления, чувственное восприятие в узком смысле слова, самовосприятие во «внутреннем чувстве», смутное сущее того, что мы мыслим в нашем мышлении, и, однако, не проникаем в его существо.

Без чувственности нет никакой реальности. Будут ли то измерения, которые решают вопрос о реальности в физических исследованиях, или доступные восприятию документы и монументы, решающие его в исторических исследованиях, или физиогномическое присутствие выражения, значимое в исследованиях психолога, – всякий раз это нечто такое, что надлежит принимать как данность, что присутствует в акте созерцания. Характер методической функции чувственности в процессе познания бывает совершенно различен. Однако неизменным остается то, что в ней заключено свидетельство о реальности.

Чувственность не есть система чувственных ощущений. Эта система есть, скорее, некая физиологически-психологическая абстракция, принимаемая с целью исследования чувственного восприятия. Чувственность в смысле Канта есть воплощенное при-

сутствие вообще (*leibhaftige Gegenwart überhaupt*), которое, впрочем, никогда не бывает лишено ощущений. Напрашивается понимание – однако, оно ошибочно, – принимающее наглядную чувственность в слишком узком смысле, поскольку Кант в своих принципиальных выкладках поясняет, что такое познание, только на материале математического естествознания. Многообразие видов эмпирических изысканий не становится напрямую предметом его исследования.

Представим себе наглядно некоторый предмет: вот этот стол. Он непосредственно дан в созерцании. Я ощущаю цвет, свет и тени. Если я вычту все то, что относится к ощущению, то я получу протяжение и контур, или пространственное. Это пространство наглядно, и, однако, не чувственно подобно ощущениям (ощущения относятся к отдельным органам чувств, а пространство – нет). Однако то, что предстоит здесь моим глазам в виде стола, есть еще нечто большее, чем чувственное ощущение и пространство. Оно есть, прежде всего, предметность вообще, то, что стол существует только в акте противопоставления, в котором ощущение и пространство становятся для меня моментом предмета. Далее, этот предмет имеет, например, характер субстанции (в силе сопротивления). Итак, у нас есть три элемента: материал ощущения, форма созерцания – пространство, и категория субстанции, причем не в отношении координации, но как некое сплетение (*Ineinander*), в котором последующее охватывает предшествующее. Производя подобные рассуждения, мы не анализируем стол. Скорее, на примере этого стола мы задаем вопрос о том, что заключается для познания в реальном предмете вообще. Анализ стола обнаружил бы для нас его реальные части, анализ реальной предметности обна-

руживает три момента целого: ощущение, созерцание в пространстве и времени, категорию. Если теперь мы мысленно отделим все то, что мыслит при этом разум посредством своих понятий, а затем все то, что относится к ощущению, то остается чистое созерцание, как простая форма явления: пространство. Соответственным образом можно выделить время. Оказывается, что пространство и время суть такие, единственные в своем роде, чистые формы, и, однако, они – не понятия, но созерцания.

Ощущение, пространство и время, категория (например, субстанция) объективны, заложены в предмете. Являются ли они также субъективными, это значит: обусловлены ли они воспринимающим субъектом? Может быть, они даже вовсе лишены объективной реальности и всего лишь субъективны? Для определенного направления в философии субъективными с давних времен считались ощущения. Мнение этих философов было таково, что ощущения привязаны к особой структуре органов чувств. Ответ Канта на этот вопрос мы сможем получить отнюдь не сразу. Теперь вопрос прежде всего в следующем: Суть ли пространство и время некоторая реальность в себе, которая существует даже без привходящих к ней и познающих ее субъектов, а значит, абсолютная реальность? или они – формы созерцания, которые возникают из субъекта, оформляющего посредством их предметы, и без которых предметы невозможны для него? А значит, составляют ли они реальность в отношении к субъекту?

Кант обосновывает второе решение двояким способом. *Во-первых*, «обсуждение» пространства выясняет его неповторимый характер: а) Пространство невозможно абстрагировать от актов опыта, потому что оно уже лежит в основе всякого опыта. То, что я вос-

принимаю как действительное, я воспринимаю в пространстве. Оно есть условие того, чтобы предмет вообще мог существовать для меня. b) Пространство есть необходимое созерцание a priori. Мы никогда не можем представить себе, что пространства не существует; однако мы вполне можем мысленно устранить из пространства все предметы. c) Части пространства не существуют прежде самого пространства, как элементы пространства, из которых бы оно было составлено, но существуют только в нем. Части пространства не суть экземпляры родового понятия «пространство», но части, которые заключает в себе единое пространство.

Во-вторых, за этим обсуждением следует «доказательство»: В геометрии мы a priori – не из одних понятий, но пользуясь как подспорьем конструкцией в созерцании, – познаем взаимосвязи, которые затем оказываются именно такими в действительности. Познания геометрии получены не в опыте, но в опыте они подтверждаются как правильные. Как понять это? Это можно понять лишь так, что субъект познает в своей форме созерцания то, что он только потому и находит затем в действительности, что эту действительность он уже прежде – и во всякое время – образовал посредством своей формы созерцания.

Результат таков: Пространство не может быть свойством вещей в себе, но только свойством вещей, поскольку эти вещи существуют для субъекта, т.е. поскольку они суть явления. Если бы мы отвлеклись от всех субъективных условий созерцания, то у нас не осталось бы и никакого пространства. Поскольку особые условия чувственности мы не можем сделать условиями возможности вещей самих по себе, но только условиями возможности их явлений, то имеет силу утверждение: Реальные вещи могут встречаться нам только в пространстве.

Если вещи в себе являются нам в пространстве, то они отнюдь не являются таким образом с необходимостью всем возможным субъектам. «В самом деле, мы совсем не можем судить о созерцаниях других мыслящих существ, подчинены ли они тем самым условиям, которые ограничивают наше созерцание»ⁱ. О пространстве можно говорить только «с точки зрения человека»ⁱⁱ.

Соответствующие выкладки и доказательства приводит Кант и относительно времени. Есть только одно различие. Пространство есть форма созерцания только всех внешних вещей, время есть также форма внутреннего чувства, а тем самым – форма всех явлений вообще. Этому всеобъемлющему значению времени соответствует то, что само время не может быть дано во внешнем созерцании. Мы созерцаем время внешним образом в пространственном виде, например в линии, которую мы чертим.

Это понимание пространства и времени как форм созерцания вещей для нас, а не как реальностей в себе, называется идеализмом. В качестве такого идеализма эта мысль существовала и прежде Канта. До Канта, если утверждали эту мысль, то мыслили мир как не имеющий действительности или, во всяком случае, ставили вопрос о реальности внешнего мира. Кант объявляет подобный вопрос «скандалом для философии». Он говорит: мир есть явление, а не кажимость. Это означает: пространству и времени присуща реальность, объективная значимость для всего, что может встретиться нам внешним образом, как предмет, и внутренне, как опыт нашей субъективности, им присуща идеальность, потому что все, что встречается нам, не суть вещи в себе. Поэтому Кант вкратце выражает свою мысль так: пространство и время обладают эмпирической реальностью, но

трансцендентальной идеальностью. Вещи в себе никогда не могут встретиться нам.

Характер феноменального бытия проясняется также, [если обозначить] его отличие от субъективности чувственных качеств. Материал ощущений субъективен в том смысле, что, за недоказуемостью тождества ощущений у всех субъектов, он может быть, с небольшими вариациями, иным у каждого субъекта чувственности. Напротив, субъективность пространства и времени для всех тождественна, и это можно подтвердить. В первом случае мы психологически познаем субъективность и кажимость, во втором – критически познаем явление; в первом случае совершается методологическое познание для выделения субъективного момента из познания природы, во втором – философское познание с целью понимания смысла познаваемой для нас предметности.

То, что Кант сохраняет за чувственным миром в пространстве и времени его своеобразную реальность, – вполне ясно по противоположности его позиции с лейбнице-вольфовской философией. Эта философия считала чувственное познание смутным неотчетливым рассудочным познанием. Кант видел, что различие между чувственностью и рассудком не имеет ничего общего с различием отчетливого и неотчетливого. Существует отчетливое чувственное созерцание, и существует неотчетливо мыслимое, как и наоборот. Чувственный и умопостигаемый мир различаются не по степени, отчетливостью их познания, но принципиально, по самому их истоку.

В наше время построения Канта подвержены критике. В отличие от Канта, мы различаем, *во-первых*, пространственное созерцание, подлежащее психологическому изучению, *во-вторых*, объективное физическое пространство, и *в-третьих*, математическое

пространство. Кант ничего не знал о не данных в наглядном созерцании пространствах неевклидовой геометрии. Он еще не отличал непосредственно наглядно данное психологическое пространство, отнюдь не являющееся евклидовым, от этого евклидова, трехмерного, косвенно доступного наглядному созерцанию пространства. Утверждение, что евклидова геометрия, несмотря на то что конструируется a priori, оказывается верной в реальности, справедливо только для небольших, в астрономическом смысле, пространств нашего земного мира, а не для космоса.

Если бы, однако, мы решили, что все эти соображения опровергают Канта, то опровержение не относится к основной философской мысли Канта о феноменальном характере чувственного существования в пространстве и времени, а касается только его частных формулировок. Ибо все то, что мы познаем в реальности, должно принимать какие-нибудь математические формы, доступные познанию a priori. Правда, богатство этих форм и различные способы данности реальности для нас обнаружили сегодня в такой полноте, какую едва ли могли предвидеть Кант и его эпоха.

с) Мышление

Материал чувственности и пространство и время были одним моментом нашего познания, другой момент составляет мышление. В противоположность всему прежнему философствованию и своей собственной точке зрения, которая еще в 1770 г. согласовалась с этой традицией философствования, Кант осознал следующее: Не только пространство и время, но также и все формы нашего мышления дают нам познавать вещи только такими, какими они являются нам, а не такими, каковы они в себе. Почему? Так же

как только благодаря субъективным формам созерцания, пространству и времени, мы впервые получаем упорядоченную чувственность, так же точно изначальноными формами мышления – категориями – мы создали доступные опыту вещи, в отношении их формы. Так же как все, что существует для нас, мы словно бы улавливаем в пространство и время, так же точно мы улавливаем его в формы мышления.

То, что мы таким образом улавливаем, обладает реальностью как явление, но не есть действительность в себе. Так же как не существует мира в себе, который существовал бы в пространстве и времени, так не существует никакого бытия в себе, которое мы мыслили бы и которое возможно было бы мыслить. Все, что мы мыслим, в качестве мыслимого нами также произведено нами, в отношении своей формы. Различение *mundus sensibilis* (чувственно воспринимаемого мира (*лат.*)) и *mundus intelligibilis* (умопостигаемого мира (*лат.*)) не может сохраниться в том смысле, в котором первый мир показывает нам явление в пространстве и времени, а второй – бытие в себе, в бытии мыслимого.

Однако то, что не существует в себе, то, поскольку оно произведено субъектом в формах созерцания и формах мысли, хотя и не в отношении своего существования, а в отношении формы, может быть также познаваемо как реальность в опыте существования.

Для обоснования этого открытия Кант использует различение аналитических и синтетических суждений.

Это различение служит Канту ключом, позволяющим проникнуть в существо процесса познания. Аналитические суждения только проясняют то, что мы, собственно, уже знаем, когда мыслим некоторое понятие как таковое. Например, в суждении «Все тела протяженны» в понятии тела уже заключается протя-

женность, так же как наружная форма, непроницаемость. Это – аналитическое суждение. Ибо оно объясняет и разлагает, но не расширяет нашего познания. Напротив, синтетическими называются такие суждения, в которых предикат привносит нечто новое, чего невозможно «выковырять» из одного только понятия как такового. Например: «Некоторые тела тяжелы» есть, согласно Канту, синтетическое суждение благодаря опыту, поскольку понятие тела как таковое не содержит признака тяжести. Это различие аналитических и синтетических суждений, или поясняющих и расширяющих суждений, очевидным образом не тождественно различию форм суждения в формальной логике (таких как утвердительные и отрицательные суждения), но представляет собой различие познавательного значения суждений.

Очевидность аналитических суждений основана на законах тождества и противоречия. Откуда возникает очевидность синтетических суждений? На основе каких данных мы познаем принадлежность субъекту такого предиката, который не мыслится уже в самом понятии субъекта?

Аналитические суждения имеют место всюду, где мы только мыслим, не познаем ничего нового, где мы проясняем для себя то, что знаем в неясном виде. Напротив, синтетические суждения встречаются повсюду в нашем эмпирическом познании. Посредством восприятия и наблюдения мы узнаем, что связано в единство, что следует одно за другим. Это суждения, следующие за опытом (*a posteriori*), а не предшествующие опыту (*a priori*). Синтетические суждения *a posteriori* – это эмпирические суждения.

Но, может быть, существуют также синтетические суждения *a priori*? Кант отвечает: да, существуют – в математике и в естественных науках. Согласно Кан-

ту, математические суждения, все вместе взятые, являются синтетическими (например, $7 + 5 = 12$; прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками), ибо их результат не следует аналитически из одних лишь понятий, но получается синтетически согласно путеводной нити созерцания или счета, а это означает – посредством конструирования а priori математического понятия в пространстве и времени. Кроме того, согласно Канту, в естественных науках существуют синтетические суждения в качестве их принципов, как например: все изменения имеют причину.

Подобные основоположения в естественных науках представляют собою необходимые и общезначимые суждения. Без них нельзя было бы достичь никаких надежных познаний. Все было бы истинным лишь в пределах имеющегося до сих пор опыта, и общезначимым только в сравнительном смысле. Естествознание как убедительное познание возможно только потому, что имеют силу такие законы, как закон причинности и закон сохранения субстанции. В противном случае стали бы возможны случайное возникновение и исчезновение, лишённое причины существование и событие, чудеса. Познание прекратилось бы, можно было бы только рассказывать истории. И все же это не так. Чем дальше продвигается изучение природы, тем более и более общезначимой оказывается универсальная подчиненность познаваемых для нас событий законам природы. То, что было предпосылкой изучения, подтверждается результатами этого изучения. Следовательно, по Канту, в естественных науках есть синтетические суждения а priori, в качестве принципов этих наук (могут ли эти синтетические суждения а priori быть сформулированы в окончательном виде, достаточным ли образом вы-

ражает их, например, закон причинности и закон субстанции, и изменяются ли сами эти положения в их формулировке по мере фактического движения познания, – все это не имеет решающего значения для основополагающей философской мысли).

Если же существуют синтетические суждения *a priori*, получаемые не под руководством пространственного созерцания *a priori*, как суждения математики, и не *a posteriori* под руководством чувственного созерцания, как суждения, черпаемые из опыта, тогда что же служит им путеводной нитью? В чем заключается основание их истины? Оно – в самом мышлении, поскольку мышление не просто формально-логически (аналитически) оперирует со своими понятиями, но производит предметы с точки зрения формы их мыслимости. В математике мышление могло использовать для конструирования данное *a priori* созерцание пространства. Мышление может понять себя само как порождающую функцию (*erzeugende Funktion*) и *a priori* постичь в этой функции, а именно в категориях всякой мыслимости вообще, формы всякой возможной предметности.

Тем самым перед нами раскрывается широкий горизонт мышления. В пределах этого горизонта заключено все, что существует для нас, в том числе и восприятие. Пример стоящего перед нами стола показал нам: В нем заключается материал ощущений, форма созерцания – пространство, категория субстанции. Итак, во всяком восприятии уже спрятан рассудок. Мышление не есть нечто такое, что привходит лишь задним числом, – оно уже присутствует во всякой предметной интенции сознания, как категориальная форма. Рассудок активно действует в построении всякой предметности вообще, которая только может встретиться нам в опыте. Мысля, мы воспринимаем

в мышлении субстанцию, причину. Само это восприятие уже есть мышление. Спутанная масса ощущений, сугубо бессознательные стимулы и реакции организма, мыслимого как предмет биологии, имелись бы до мышления, сами при этом не мысля. То, что мы не тонем в этой спутанной массе ощущений, в бессознательности стимулов и реакций, что мы видим облики, формы, порядки и отношения, – это возникает благодаря тому, что эту массу оформляют категории. Поскольку, стало быть, сам рассудок сначала строит мир опыта вообще при помощи категорий, он может затем познавать, сознательно изучая его.

До сих пор речь шла о мышлении, создающем все то, что мы можем познавать, с точки зрения его формы. Все, что существует для нас, есть предмет мышления. Даже и чувственное созерцание также стало восприятием и было осознано нами только как мыслимый предмет. То, чего я не могу каким-либо способом, пусть даже сколь угодно отдаленным способом, коснуться предметным мышлением, то, чего я не могу каким-либо способом «знать», то как бы не существует для меня. Вопрос о бытии становится вопросом о бытии мыслимого. Только в трансцендировании по ту сторону бытия мыслимого можно было бы довести до сознания то, что есть, не будучи при этом мыслимым, или во всяком случае, не будучи мыслимо соответственным ему образом.

Стремящийся в глубину дух Канта не удовлетворяется таким постижением. Оно стало бы постижением, только если бы мы ответили на вопрос: Что такое мышление? – если бы мы осветили сам тот исток, из которого возникает то, что мы рассмотрели выше, как явление мира для нас.

Тайна мышления уже с ранних лет стала вопросом для Канта. В 1762 г. он отмечает: всякое мышление

есть составление суждений. Что же такое «таинственная сила, которая делает возможными суждения»? «В данный момент я считаю, что эта сила, или способность, есть не что иное, как способность внутреннего чувства, т.е. способность делать свои собственные представления предметом своих мыслей. Способность эта невыводима из другой способности, а есть одна из основных способностей»ⁱⁱⁱ. Однако тогда это было только подходом к решению. Мышление есть составление суждений, – хотя Кант и утверждает это по-прежнему, но способ выражения этой мысли непредсказуемо меняется. Представим себе, – что такое, по Канту, мышление:

1. «Мышление есть деятельность, относящая данное созерцание к *предмету*»^{iv}. Предметность не существует, не будучи мыслима; мышление не существует без предметности. Одно лишь созерцание было бы беспредметной массой ощущений. Предмет возникает только, если в это созерцание попадает акт мышления.

2. Предмет есть только в *раздвоении* того и другого. Предмет есть этот предмет (тождество), лишь поскольку он не есть другой предмет. Далее, каждый предмет в самом себе есть «один и другой», мыслится в субъекте и предикате. Мышление поэтому есть постоянное разделение и сочетание.

3. Предмет в мышлении есть единство мыслимого только благодаря *единству* действия мышления. Мыслить значит «соединять представления в одном сознании»^v. «Суждения суть функции единства среди наших представлений»^{vi}.

4. Во всяком мышлении есть «я мыслю», которому должно быть возможно сопровождать «все мои представления»^{vii}. Это тождественное себе самому Я со-

ответствует единству акта мысли и единству мыслимого. Всякое мышление движется в кругу этого единства. Выпасть из этого круга значит впасть в путаницу, рассеяние, смутную массу ощущений.

Мышление обретает значимость благодаря объективному единству. Основание этого объективного единства Кант выражает термином «трансцендентальная апперцепция» в ее соответствующем объективному единству верховном, не превосходимом далее, субъективном единстве. Суждение есть «способ приводить данные знания к *объективному* единству апперцепции»^{viii}.

Эту обосновывающую функцию Кант называет также синтезом. Синтез создает мыслимое в отношении его формы. Результат такого синтеза есть понятие. Поэтому Кант отвергает возникновение понятий путем абстракции некоторого всеобщего из многих частных случаев как несущественное. Только конкретный синтез творит общезначимое содержание мыслимого.

5. Непосредственно на предмет направлено только чувственное созерцание. Это созерцание всегда является единичным. Если созерцание становится предметом, то в него проникает нечто всеобщее – категория. Поэтому никакой мыслимый предмет не существует лишь непосредственно, но он всегда бывает уже опосредованным. Если я осознанно мыслю предмет, то я мыслю его также, различая и определяя, т.е. при помощи понятия. Само бытие предметом есть самое всеобщее качество всякого отдельного всеобщего, есть мыслимое нечто вообще. Это основное свое понимание Кант подытоживает так: «Так как только созерцания относятся к предмету непосредственно, то понятие никогда не относится к предмету непосредственно, но относится к какому-либо другому

представлению о нем (все равно, имеет ли оно характер созерцания или уже понятия)»^{ix}.

Все сказанное резюмируется в следующем тезисе: Рассудок дискурсивен, а не интуитивен. Он движется туда и сюда между разделенным, которое он соединяет; – он идет к непосредственному по обходному пути, ведущему через опосредование; – он познает при помощи понятий, которые никогда не бывают самим предметом.

d) Выведение категорий из суждений

Основные формы мыслимого Кант называет категориями, такими как субстанция, причинность, а именно конститутивными категориями, потому что они производят формы реальных предметов в мире (в противоположность рефлексивным понятиям, таким как тождество и различие, согласие и противоречие, материя и форма, которые имеют дело с отношением понятий друг к другу).

Если даже он и ~~желает~~ ~~хочет~~ удостоверить в том, какие существуют категории, то материал для решения этого вопроса имеется налицо в формулированных в языке познаниях, в предложениях, в составляющих их словах. Размышление о языке, поиск определений мысли в неисчерпаемом богатстве языка часто был в истории путем к удостоверению в содержании нашего знающего сознания. Не так поступает Кант. Чтобы найти основные категории и их дальнейшие разветвления, он обращается не к словарю, а к формам суждений.

Если предмет не есть нечто чуждое мышлению, но сам по своей форме произведен мышлением, то форма суждения и категория взаимно указывают друг на друга. Их общий исток заключается в «я мыслю» «трансцендентальной апперцепции». Если мышле-

ние конституирует предметы, то основным формам суждения (*des Urteilens*) должно быть возможно служить нам руководством к обнаружению основных форм категорий. То же самое, что составляет единство в суждении, должно быть также и единством в объекте. Так Кант обосновывает свое право выводить таблицу категорий из таблицы суждений. В этом его основная мысль: из принципа мышления вообще в систематике форм суждения получить основные возможности определения мыслимого, а затем из них – категории, конституирующие всякую реальность, формы всего того, что вообще может встречаться нам в мире.

Исполнение этой основной мысли выглядит так: Формы суждения (по количеству: общие, особенные, единичные; по качеству: утвердительные, отрицательные, бесконечные; по отношению: категорические, гипотетические, дизъюнктивные; по модальности: проблематические, ассерторические, аподиктические) предполагаются в «Критике чистого разума» как данные. Но откуда возникает эта таблица из двенадцати форм суждения? В том виде, в каком Кант без оговорок излагает эту таблицу как данность, он отнюдь не нашел ее готовой в школьной логике, но сам сконструировал ее из данного в традиции материала. Можно задать вопрос: не должно ли единство «я мыслю» порождать различные единства форм суждения, если мышление делает свою собственную функцию путеводной нитью своего конструирования. Отношения единства в суждениях должны были возникнуть из одного единства мышления вообще. В самом деле, в литературе была предпринята основательная попытка детально показать фактически осуществленное у Канта выведение из единства «я мыслю» на материале его сочинений и заметок (Райх (26)).

И теперь категории выводятся из форм суждения таким образом, что в этой дедукции должен быть оче-

виден скачок от мыслимого отношения в суждении к конститутивному отношению к предмету: Категорическому суждению «А есть В» соответствует категориальное отношение субстанции и акциденции, гипотетическому (если есть А, то В) отношение причины и следствия, и т.д. Категории же у Канта следующие: по количеству: единство, множество, целокупность; по качеству: реальность, отрицание, ограничение; по отношению: субстанция, причинность, взаимодействие^x; по модальности: возможность – невозможность, существование – несуществование, необходимость – случайность.

Основную мысль своей дедукции, которая существеннее самой дедукции, Кант формулировал во множестве вариантов: «Та же самая функция, которая дает единство различным представлениям в *одном суждении*, сообщает также единство чистому синтезу различных представлений в *одном созерцании*: это единство (*welche*), выраженное в общей форме, называется чистым понятием рассудка. Итак тот же самый рассудок и притом теми же самыми актами, которыми он, через посредство аналитического единства, создает логическую форму суждения в понятиях, вносит также, посредством синтетического единства многообразия в созерцании вообще, в свои представления трансцендентальное содержание, благодаря которому они называются чистыми понятиями рассудка и а priori относятся к объектам»^{xi}.

Кант уверен в полноте своих таблиц – как таблицы суждений, так и таблицы категорий. Они лежат в основании систематики всех его значительных произведений. Они оказались у него поразительно плодотворными, несмотря на некоторые искусственные приемы. Они остаются для нас предметом глубокого уважения.

Но основную мысль нужно отличать от ее исполнения. Перечисление двенадцати форм суждений и

дедукция из них таблицы двенадцати категорий до наших дней, за немногими исключениями, не встретила одобрения у последующих мыслителей.

Содержательно эти категории составляют параллель другим системам категорий, которые были предложены философами и получили, особенно после Канта, чрезвычайно широкое распространение (самая значительная попытка сделана в логике Гегеля). Все они вместе взятые так и не привели к тому, чтобы некий обязательный для всех мыслящих очерк наших основных категорий и внутренняя структура их совокупности сделались достоянием философствования.

Но в основной мысли Канта заключается решающий момент, который сохраняет свою силу, даже если сами его таблицы отнюдь не окончательны. Согласно Канту, дело обстоит так, что категории мы осознаем хотя и не посредством опыта, однако только по случаю опыта (*bei Anlaß der Erfahrung*). Поэтому вопрос о том, как по случаю дальнейших актов опыта систематика категорий также может изменяться, стать богаче, осознаннее, и никогда не может сделаться раз навсегда завершенной, — остается открытым. Даже в принципиальном смысле у нас может всегда остаться возможность продолжить до бесконечности историчный процесс раскрытия категорий. Но это было бы отказом от кантовской претензии на окончательную полноту таблицы.

е) Два ствола

Кант вновь и вновь повторяет одну основную мысль: Наше познание срослось воедино из двух стволов — чувственности и рассудка. Посредством чувственности предметы даются, посредством второго они мыслятся. К восприимчивости присоединяется спонтанность

субъекта. К a posteriori привходит a priori, к аффицированию – функция. Всякий раз происходит одно и то же. Кант говорит о двух истоках, двух источниках, о месте рождения и зачатке познания.

Оба эти истока тесно связаны друг с другом. Только их единство дает познание. Коренной феномен раздвоения на субъект и объект означает, что субъект всегда делает познание возможным только вместе с объектом, а объект – с субъектом. Сознание всегда бывает аффицировано и восприимчиво, однако так, что только схватывающий акт мышления позволяет аффицирующему воздействию стать предметным. Сознание всегда мыслит, однако так, что только созерцательно наглядная чувственность придает акту мышления предметное реальное значение.

Чувственность как таковая неартикулирована, нескончаема, лишена всякого значения. Не будучи ничему противопоставлена и не будучи поэтому мыслима, она остается беспредметной массой ощущений. Она есть простое существование, которое еще не предстоит мне, нечто неопределимое, которое в полноте богатства своей непосредственности есть все же как бы совершенное ничто. Она есть реальность, которая, поскольку она неопределенна, еще не есть реальность. – Но рассудок, который только мыслит, не позволяя ничего дать себе, для познания бессилен. Чтобы оно состоялось, нам обязательно нужна чувственность.

Рассудок нуждается в созерцании, чтобы не быть одним лишь мышлением, но обрести познание. Созерцание нуждается в рассудке, чтобы не быть простой субъективной массой ощущений, но стать предметным и получить тем самым объективное значение. Короче: «Созерцания без понятий слепы, понятия без ощущений пусты»^{xii}.

Каждый из двух истоков – созерцание и рассудок – имеет присущий только ему априорный момент. Созерцание есть не только восприимчивая чувственность, но в пространстве и времени оно имеет формы а priori, так же как разум имеет формы а priori – категории.

Априорное, мыслимое само по себе, Кант называет «чистым», а то исполнение, благодаря которому впервые возникают предметы, «эмпирическим». Чистыми называются поэтому пространство и время, а эмпирическими – окраска, слышимость, осязаемость. Чистыми называются категории, такие как субстанция, причинность, эмпирическими – действительные вещи и отдельные причинные отношения, тела и движения.

И вот это раздвоение, по самой природе вещи, является в мышлении Канта дwoяким, как бы накладывается одно на другое: То, что как субъект (спонтанность мышления) противостоит объекту (восприимчивости чувственности), то в самом объекте противостоит само себе, как форма – материалу. Раздвоение на субъект и объект, с одной стороны, неотделимо от предметного бытия, а с другой стороны, оно в то же самое время заложено в структуре самого предмета.

Предмет составлен из материала созерцания и определен формой категории. Материи и формам соответствуют объект и субъект, ибо материя дается, а форма мыслится. Сам предмет можно анализировать, разделяя его на материю и форму, не думая при этом о его отношении к субъекту, в силу которого единственно и возможна такая предметность. Это – соединение двух резко разногласящих между собою противоположностей: форма существует в силу спонтанности мышления субъекта, материя – в силу восприимчивости чувственности субъекта, Таким обра-

зом, совпадают в единстве, с одной стороны: субъект, форма, а priori, чистое; с другой стороны, объект, материал, а posteriori, эмпирическое.

Это мышление Канта любят именовать дуалистическим. И делают так несправедливо. Кант говорит о «двух стволах», чувственности и рассудке, что они «происходят, может быть, из общего, но неизвестного нам корня». Здесь находится нечто далее невыводимое. Кант говорит о «тайне происхождения нашей чувственности».

Он обозначает границу всех дедукций: «Что же касается своеобразных [особенностей] нашего рассудка, именно того, что он осуществляет а priori единство апперцепции только посредством категорий и только посредством именно таких-то видов и такого-то числа их, для этого [обстоятельства] нельзя указать никаких дальнейших оснований так же, как нельзя обосновать, почему мы имеем именно такие-то, а не иные функции суждения, или почему время и пространство суть единственные формы возможного для нас созерцания»^{xiii}. Тайна происхождения возвращается в новом обличье, когда речь заходит о воображении, которое, как среднее звено между рассудком и чувственностью, дает первому применение ко второй; воображение есть «сокровенное в недрах человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам едва ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть»^{xiv}.

Если Кант определенно и неоднократно говорит о двояком происхождении нашего познания, говорит о двух стволах его, что их общий корень составляет некую тайну?

Кант не выводит раздвоение на субъект и объект из мыслимого единого, как истока всех вещей, но просветляет то, как бытие становится для нас в этом раздвоении живым присутствием, и как из просветле-

ния того, в чем мы находим себя, когда мыслим, для нас возможно, может быть, проникнуть мыслью за его пределы, превзойти (трансцендировать) его.

В просветлении того, в чем мы находим себя, Кант является дуалистом. Но то, что он находит таким путем как два истока нашего познания, – это для него не два принципа бытия в его целом, об этом последнем он говорит, скорее, как о неизвестном для нас корне. Дуалистически мыслится только бытие для нас в том облике его, посредством которого мы достигаем самосознания. Кант не мыслит некую дуалистическую метафизику, подобную представлению о двух первичных силах, скажем, Бог и материя. У него отнюдь нет никакого «дуалистического мирозерцания». Но он неизбежно мыслит дуалистически для просветления того, в чем он затем ищет и находит указателей и путей к постижению.

f) Исходить из сознания, а не из бытия

1. *Бытие и сознание.* Намерение прежней метафизики – непосредственно постигать бытие – оказалось, несмотря на блестящие и глубокие аспекты возможной здесь работы мышления, тщетным, если найденное в этой работе должно было иметь силу для каждого. Кант надеялся найти твердую почву под ногами, если будет исходить из того, что является каждому человеку, когда он хочет познавать. Хотя подлинным его интересом остается бытие, но, чтобы чисто, светло, без иллюзий пережить и уловить его, нужно постигнуть мыслью то место, в котором оно себя обнаруживает. Это место – наше существование.

Наше существование есть сознание. Просветление сознания – это просветление нашего мышления. Мое существование есть бытие, которое знает – знает

о чем-то и о себе самом. Просветление сознания как мышления обращено, по замыслу, не на меня как на этот индивидуум, но на «сознание вообще», на «Я», которое есть каждое Я. Но бытие предметов означает: их бытие есть то [обстоятельство], что о них можно знать.

То в существовании, чего я не могу мысленно удалить, не уничтожая для себя само существование, есть форма мышления как предметная форма всех вещей. Ничто не существует для нас иначе, как при предпосылке форм мышления. С их упразднением упраздняется и все предметное. У нас не остается более сознания, мы больше не можем говорить. Исток всякой предметности, этот единый источник нашего «я мыслю», впервые проясняет для нас также время и пространство. Всеобъемлющим является только категориальное.

2. Из чего нам исходить в пространстве мышления, за пределы которого мы не выходим, когда мыслим? В этом пространстве мы находим то, что уже было произведено мышлением: язык, высказывания и суждения; функции мышления и предметы; субъективность и объективность. Исследование или обсуждение начинается с какого-нибудь из этих явлений, чтобы в конце концов обращаться в круг, в который, когда мы мыслим, нас замыкает само мышление. Если мы хотим мыслить мышление, то вынуждены делать это, мысля; если мы хотим познавать познание, то вынуждены делать это, познавая.

Мы можем исходить из того, что как бы наглядно осязаемо, но для того, чтобы заметить в нем смысл, соотношения, задний план. Мы хотели бы, начав с определенных постижимостей, достигнуть во всей полноте объема смысла и основы нашего бытия как мыслящих. Отсюда значение, принадлежащее учению

о суждении, философии языка, философии значения вообще.

Кант исходит из фактически имеющегося познания. Мы высказываем суждения с претензией на правильность утверждаемого в них. В науках такие суждения присутствуют в систематической взаимной связи. Кант задает вопрос о суждениях и о присущем им праве. Вместо того чтобы исходить из предметов познания, он исходит из акта познания в суждении (*Vollzug des Erkennens im Urteilen*). Но это только один из его фактических исходных пунктов, пусть даже и подчеркнутый им самим.

3. *Судебный процесс*. Поскольку этот исходный пункт является для него решающим, Кант задает вопрос об объективной значимости нашего познания. Затем он ставит перед собой задачу – оправдать эту объективную значимость. Свои рассуждения он строит, следуя образу судебного процесса.

Со стороны догматиков есть много утверждений и доказательств, эмпирических, математических, метафизических. Им противостоят скептики, как истцы, и они говорят: Это – только мнения, возникшие в силу привычки, практически полезные в жизни верования. В этом процессе Кант хочет быть судьей. Он видит: обе стороны процесса предполагают, что есть предметы в себе и что затем привходит познающий субъект, чтобы верно или ложно познавать их. Спор невозможно разрешить путем компромисса, а можно разрешить только через усмотрение ложности принимаемой обеими сторонами предпосылки. Теории познания, какие мыслили философы до сих пор, утратили силу: проникновение самих вещей в субъекта через посредство образов; отображение вещей через соответствия; предустановленная творцом гармония между объективным процессом и субъективным

мышлением. Открытие Канта: мы познаем вещи, потому что мы своим сознанием вообще создаем их в отношении их формы, дает оправдание значимости познания: мы познаем то, что мы, в качестве «субъекта вообще», сами сотворили. В таком случае вопрос о согласии более не составляет проблемы. Ни догматические метафизики, ни скептики не были правы. Приговор по процессу оказывается не в пользу ни одной из сторон. Процесс прекращается, если вступает в силу открытие критической философии.

4. *Понятия субъекта.* Если бытие как существование есть сознание и если это сознание есть знание, то все то, что мы знаем, доступно знанию только в этой ситуации существования, в раздвоении сознания на субъект и объект. Мы хотели бы посмотреть поближе: Что такое тот субъект, который познает и который Кант называет сознанием вообще, спонтанностью мышления, единством синтеза в акте мышления, трансцендентальной апперцепцией?

Этот субъект – не индивидуум, а «я мыслю» как «сознание вообще». Формы мышления, свойственные этому субъекту, порождают значимость мыслимого, а не случайность мнения. Они – источник предметности и знания об этих предметах, каким это знание бывает для каждого конечного мыслящего сознания. Они извлекают значимое из потока становления в многообразии субъектов, как то, что присуще общему им всем единому сознанию вообще.

Поэтому субъект сознания вообще – это не эмпирический психологический субъект, который я могу наблюдать и изучать. Он доступен не для самонаблюдения, но только в самодостоверности. Он не существует предметным образом, как иное, но присутствует в акте осуществления знания. Я сам, как знающий, есмь это сознание вообще, которое знает, но

которое само мы не знаем как предмет. Здесь – признак, отличающий от всего, что является только предметным. Зная нечто, я есмь так, что знание и бытие не разделяются, потому что здесь они тождественны.

То, что я психологически наблюдаю как свою субъективность, что я внутренне воспринимаю, само существует только в силу интенции «я мыслю» вообще, обращающейся внутренним чувством на это поле [сознания]. Все то, что я воспринимаю внешне и внутренне, одинаково принадлежит миру предметного, – принадлежат ему и мыслительные процессы, поскольку они влекут за собою психологически наблюдаемые явления.

Неверно было бы представлять себе существование разделенным на внешние вещи и внутреннюю (психическую) субъективность. Это справедливо для всего того, что я наблюдаю, но не относится к «я мыслю» сознания вообще, этого охватывающего все сознания, для которого и внешнее, и внутреннее становится предметом, хотя само оно предметом не становится. Как мыслимое нами, оно есть сконструированная точка, совершенно недоступная нашему наблюдению, но достоверная для нас в самосознании.

В нем, как едином, общем для всех «я мыслю», возникает сознание всеобщезначимого, которое я постигаю в суждении, тогда как наблюдаемая субъективность в своей особенности приносит с собою искажения этого всеобщего, сугубые мнения, в которых, однако, нечто всеобщее, как форма, по-прежнему задает структуру искаженного. Сознание вообще показывает нам, в чем все мы согласны между собою как мыслящие существа. В то время как во всякой особенной субъективности остается нечто некоммуника-

бельное, во всеобщности сознания вообще мы понимаем друг друга, полагая в своих мнениях тождественное, будучи сами тождественны друг другу и себе самим. Неверно было бы отождествлять себя с тем, в качестве чего я проявляюсь для психологического наблюдения, моего собственного и других людей. Кроме этого, я есмь это «я мыслю» вообще, из которого исходит вся светлая ясность сознания и которое столь таинственно в своем истинном существе.

Еще раз: в акте осуществления знания через посредство самосознания я еще не знаю о себе как особом предмете. В предметном знании о себе я сделал свое существование, в психологическом рассмотрении, неким объектом. Я выхожу за пределы этой объективации и возвращаюсь к осуществляющему знанию в своем самосознании, которое, чем с большей подлинностью оно является мышлением, тем более решительно скрывается от психологического рассмотрения. Мысля, я знаю, что я есмь; правда, я знаю только одно это – что я есмь, не зная ни того, как я являюсь себе в полноте данности себе самому, как этот психологический индивидуум, ни того, что я есмь в основе сам по себе.

Это сознание бытия в «я мыслю» невероятно замечательно. Сознание моего эмпирического существования во времени следует строго отличать от сознания моего вневременного «я мыслю». Они оба «есть», но «есть радикально различным образом»:

«я сознаю свое существование во времени... через посредство внутреннего опыта, а это... не что иное, как эмпирическое сознание моего существования»^{xv}.
Здесь я «сознаю существование вещей вне меня... с такой же уверенностью, с какой я сознаю свое собственное существование, определенное во времени»^{xvi}.

Напротив, интеллектуальное сознание моего существования в представлении «я есмь», которое в качестве «я мыслю» сопровождает все мои суждения, есть нечто предшествующее как внешнему, так и внутреннему созерцанию. Оно само не становится предметом какого-либо «интеллектуального созерцания», но в своей сугубой самодостоверности, коль скоро оно не может быть постигнуто за отсутствием наглядно воспринимаемого во времени существования, остается также вневременным. Всякое внутреннее созерцание (как и всякое внешнее созерцание) привязано к условию времени. Если бы у нас было интеллектуальное созерцание, то оно должно было бы схватывать вневременный элемент в «я мыслю, я есмь». Это невозможно.

Правда, с «я мыслю» сопряжено сознание нашего собственного существования. Все, что есть для нас, само становится живым присутствием, соединяясь с этой экзистенцией, и таким образом само становится экзистенцией. Поэтому Кант, говоря о звездном небе надо мной и моральном законе во мне, говорит так: «Я... непосредственно связываю их с сознанием своего существования»^{xvii}. Но это сопряжение с моей экзистенцией как мыслящего субъекта ничего не говорит о моем индивидуальном субъекте. Самодостоверность существования в «я мыслю» не позволяет вынести никакого имеющего силу суждения об этом Я как субстанции, а значит, также и о его бессмертии, как и о его единстве и единственности. Она есть не более чем только точка бытия «я мыслю».

С другой стороны, это «я мыслю» имеет самое всеобъемлющее значение. То, что предстает нам как бытие и становится для нас сообщимым, должно являться в «сознании вообще». Основные возможности значимо уловимого для моего знания бытия, каким

оно делается мне доступным, я постигаю, просветляя моменты сознания вообще.

В новейшей философии понятие субъекта есть одна из главных тем. Декарт утвердил свое мышление на чистой самодостоверности *cogito sum*. Локк (27) мыслил субъект как нечто изначально лишённое содержания, нечто, куда все проникает только благодаря опыту, – как некую *tabula rasa*, на которой пишут извне. Лейбниц мыслил субъект как монаду, изначально наполненную всем содержанием мира, которое в ней из бессознательности достигает сознания, из смутности – совершенной ясности. Юм (28) видел в субъекте связку представлений, появляющуюся вследствие случайностей опыта и предающуюся возникающей под действием привычек кажимости объективаций, таких как Я, субстанция, причинность. Кант мыслит глубже всех их, потому что различает, во-первых, эмпирический субъект как предмет психологических наблюдений, во-вторых, присущее «я мыслю» сознание вообще как исток значимого познания, в-третьих, интеллигибельный характер как исток свободы (о которой речь пойдет ниже).

5. *Взгляд назад и перспектива.* По-настоящему ли понятно нам все это? До сих пор мы излагали некоторое догматизирующее воспроизведение того, что называют теорией познания Канта. Однако то, как Кант дедуцирует формы всякого опытного знания, отнюдь не является само собою разумеющимся. Совершенно невозможно действительно постичь мыслью, как субъект порождает объект в отношении его формы. Может быть, в нашем сопровождающем мысль Канта постижении была добрая воля, скрывающая сама от себя свое непонимание. Но непонимание во всех предшествующих рассуждениях само должно проясниться. Мы хотели бы достигнуть более

глубокого понимания основной философской мысли, попытавшись понять само непонимание (dadurch, daß wir das Nichtverstehen selber verstehen).

Напомню о непреодолимой коренной трудности, заключенной в самой природе предстоящего Канту дела. Он обращает свой вопрос к раздвоению субъекта и объекта, но всякий вопрос и всякий ответ сам должен иметь место в пределах этого же раздвоения. Ибо мыслящий всегда нечто мыслит. Если Кант желает проникнуть мыслью за пределы этого раздвоения в то основание, из которого оно вырастает, то он может сделать это только при помощи форм мышления в предметностях, которые сами принадлежат к сфере этого раздвоения. В этом заключается неизбежность и величие этого мышления, которое не желает в мистическом экстазе отречься от себя ради некоммуникабельных немислимостей. Оставаясь в светлости естественного сознания, это мышление попадает в контексты мысли, которые хотя и таят в своей мыслимости нечто немислимое, но косвенно открывают его и тем самым прикасаются в сознании к основе этого сознания (In der Helle des natürlichen Bewußtseins bleibend, gerät dieses Denken in Denksammenhänge, die in ihrer Denkbarkeit zwar ein Undenkbares verbergen, aber indirekt offenbar werden lassen und dadurch im Bewußtsein den Grund dieses Bewußtseins berühren).

Сам Кант высказывал это лишь иногда, и не прояснил этого для себя принципиально. Он, с присущим ему богатством изобретений мысли, осуществлял на деле мышление, просветляющее во всех направлениях раздвоение субъекта и объекта, но не рефлексировал о том, как он это, собственно, делает. Поэтому его труд представляет собою сплетение движений мысли, которые, правда, можно отделить одно от дру-

гого, но которые только в качестве целого сохраняют всю силу своего языка. Его труд предельно ясен в каждом отдельном движении мысли при необходимой понятийной неясности в целом. Поэтому этот труд, хотя по дисциплине мышления в неустанной разработке он и представляет собою шедевр развития понятий, нужно вновь расплавить в истоке и цели этого мышления. Ибо решающее значение имеют не отдельные, подлежащие определенному постижению понятийные операции, но то, к чему устремлены все эти операции, хотя в понятии они сами и не достигают его. Фактического завершения мышление не получает. Скорее, вместо объективной системы мыслей, это завершение есть основная установка знания в революции образа мысли, которой хотя возможно достичь при помощи понятийных операций, но нельзя зафиксировать с окончательной ясностью.

Кантовская революция образа мысли выражается в постановках проблем, ни одну из которой нельзя принять как предельную или единственную. Кант исполняет свое дело в форме определенных вопросов и ответов, сохраняет традиционный философский способ мышления о проблемах, потому что без него не продвигались бы вперед ни понимание себя, ни общимость мысли. Но у Канта – аналогично тому как это обстоит у Платона и Августина (29) – сами проблемы сняты в некотором объемлющем пространстве. В форме предложенных им постановок проблем мы можем добраться туда, откуда исходят вопросы и куда они стремятся, по ту сторону себя самих и получаемых ими ответов.

г) Трансцендентальная дедукция

Ядро кантовской «Критики», «трансцендентальная дедукция», трактует об отношении между субъектом и объектом в таком хитром переплетении, что во всем постижимом просвечивает, как существенный момент, непостижимость целого. Здесь одновременно действуют несколько вопросов: Как мышление относится к объекту? Что происходит в процессе познания? Что такое реальность объекта? Откуда происходит объективность имеющих силу суждений? Этот последний вопрос составляет прямым текстом обозначенную тему: «дедукции» подлежит право эмпирических суждений на действительную значимость. Но что такое опыт? Все эти вопросы связаны между собою в одном-единственном вопросе, который, как всеохватывающий вопрос, нельзя сформулировать, разве только совершенно неопределенно: Что такое бытие? – и в столь же неопределенном ответе: каким оно предстает нам в феноменальном характере нашего существования.

1. *Дедукция* означает выведение, обоснование, оправдание. Кант имеет в виду обоснование объективной значимости понятий *a priori*. Прежде всего он исключает для своей темы «психологическую» или «эмпирическую дедукцию», которая выводит представления как следствия души в порядке реакции на внешние вещи. Этой дедукцией занимался Локк, а не Кант. Затем он отличает уже изложенную нами «метафизическую дедукцию» категорий из всеобщих логических функций мышления (суждений) от «трансцендентальной дедукции», т.е. объяснения того способа, каким понятия могут *a priori* относиться к предметам. В трансцендентальной дедукции речь идет не об эмпирических обстоятельствах (*quid facti*), но о

правоосновании значимости (*quid juris*). Далее Кант различает в пределах трансцендентальной дедукции объективную дедукцию, которая должна сделать понятной значимость понятий а priori – она дает ответ на вопрос: Что рассудок может познать независимо от всякого опыта? – и субъективную дедукцию, рассматривающую сам чистый рассудок в отношении присущих ему познавательных сил – она дает ответ на вопрос: Как возможна сама способность мышления?

2. *Основная мысль в форме альтернативной аргументации.* Представим теперь очерк краткой аргументации Канта по следующему вопросу: Как получается, что наши опытные представления согласуются с нашими понятиями об их предметах? Необходимое согласие между ними может быть мыслимо двумя путями: или опыт делает возможными эти понятия, или же эти понятия делают возможным опыт. Средним путем было бы утверждение предустановленной гармонии нашего субъективного мышления, внедренного в нас Творцом, с объективными законами природы. Для Канта этот средний путь исключен: в таком случае речь уже не шла бы о первых принципах познания а priori, – наши суждения не обладали бы необходимостью, – еще прежде попытки понимания утверждалась бы тотальная непостижимость.

После исключения этого среднего пути остается альтернатива. Если бы теперь мы избрали тезис, гласящий, что только опыт впервые делает возможными понятия, то было бы непостижимо то, что у нас есть необходимые и всеобщезначимые суждения, относящиеся к предметам опыта. Ибо тогда все суждения имели бы силу лишь в той мере, насколько простирается наш опыт. Так и действительно обстоит дело со всеми материальными эмпирическими суждениями. Но сами эти суждения возможны только на основе

всеобщезначимых и необходимых суждений о закономерности опыта вообще. Изучению законов предшествует закон закономерности вообще. Из него происходит всеобъемлющая необходимость, в силу которой все, что встречается мне в опыте, помещено в какие-либо формы закономерности, которые я открываю по случаю опыта, но не посредством одного только опыта. Ибо эта необходимость есть *a priori*, из которого возникают все формы являющихся мне предметов. Благодаря ей во всех эмпирических суждениях заключается смысл, который от последующего опыта не делается ложным, но дополняется и включается в более широкие взаимосвязи. А значит, коль скоро есть всеобщезначимые и необходимые эмпирические суждения, должен быть справедливым второй тезис, составляющий открытие Канта, кажущееся поначалу абсурдным: Необходимые и всеобщезначимые эмпирические суждения возможны только в том случае, если наши понятия, вместо того чтобы быть заимствованными из чувственного созерцания, впервые образовали самые предметы в отношении их формы.

Повторим эту позицию: Поскольку формы созерцания и рассудок уже в первом акте сознания порождают все предметы в отношении их формы (не в отношении их существования), в ходе последующего изучения этот же самый рассудок может познавать их на пути материального опыта. Кант высказывает эту мысль также так: «Априорные условия возможного опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта»^{xviii}. Эта основная мысль должна повторяться снова и снова: «представление... *a priori* определяет предмет, если лишь при его посредстве можно познать нечто как предмет»^{xix}. Или: понятия *a priori* суть условия, «при которых нечто... мыслится как предмет вообще, и в таком случае всякое эмпириче-

ское знание... необходимо должно сообразоваться с такими понятиями, так как без допущения таких понятий ничто не может быть объектом опыта»^{xx}.

3. *Явным образом ограниченная тема и фактический простор.* «Трансцендентальная дедукция» составляет средоточие кантовской критики разума. В ней сплетается, и притом в двух редакциях (первого и второго издания «Критики чистого разума»), в почти неразделимую ткань все то, на чем основан весь мир критической мысли Канта.

Ее прямо объявленную тему составляет оправдание значимости нашего эмпирического познания. Фактическое ее содержание выходит далеко за эти пределы, к просветлению сущности нашего мыслящего познания. Что это значит и каким методом действует при этом Кант, — об этом нам нужно теперь поговорить подробнее.

h) Анализ методов Канта при просветлении истока в непередметном

Если бы мы выразили мысль Канта в такой форме: мир создается субъективностью духовной конституции человека или строения человеческого мозга, то подобные предложения заключали бы в себе бессмыслицу. Мы бы рады были упростить себе дело таким образом, чтобы понять, а потом отвергнуть то, что мы поняли в таком виде. Но даже изложенная нами только что словами Канта краткая версия его основной мысли невероятно усложняется и запутывается у Канта в действительном исполнении. Кант знает это и говорит, что она стоила ему «наибольшего труда, но», как он надеется, «этот труд не пропал даром»^{xxi}. Для лучшего понимания припомним сначала характер этого мышления вообще.

Кант знает, что его мышление превосходит, «трансцендирует» естественное мышление. Он прямо называет свою философию «трансцендентальной». Словоупотребление в смысле философского трансцендирования имеет долгую историю, восходящую к Августину (Книттермайер¹). Кант изменяет его смысл: «Я называю трансцендентальным всякое знание, занимающееся не столько предметами, сколько нашей способностью познания предметов, поскольку оно должно быть возможным a priori»^{xxii}. Прежняя догматическая метафизика трансцендировала мысль в сфере предметного к некоторому сверхчувственному предмету – бытию в себе, или Богу. Кант трансцендирует предметное мышление как бы в обратную сторону – к условию всякой предметности. Место метафизического познания иного мира занимает познание истока нашего познания. В первом случае путь лежит в исток всех вещей, во втором – в исток раздвоения явления на субъект и объект. Конец пути – не знаемый предмет (как в прежней метафизике), а сознание границы нашего знающего существования.

В обоих случаях совершают трансцендирование, выходят за пределы природной предметности. Именно поэтому это кантовское мышление столь трудно. Оно не дает предметного познания, а потому в результате его не получают вещи, о которой отныне возможно нечто высказать, а получают только возможность удостовериться в том, что освещается для нас в том акте, который в мышлении превосходит самое мышление.

Основная трудность состоит вот в чем: Кант желает указать условия всякой предметности, но может

¹ См. книгу Knittermayer в приведенном Ясперсом в конце работы списке литературы.

сделать это только в самом предметном мышлении, а поэтому при помощи предметов, которые сами не должны быть предметами. Он хочет постичь в понятии субъект-объектное отношение, в котором мы находимся, когда мыслим, так, как если бы мы могли стоять вне этого отношения, тогда как мы всегда остаемся в нем. Он проникает к границам существования всякого бытия для нас, чтобы на границе усмотреть исток самого целого, и все же он должен оставаться по эту сторону границы. При помощи трансцендентального метода он желает трансцендировать в формах остающегося-по-эту-сторону. Он мыслит о мышлении, но не может делать этого, исходя из чего-то находящегося вне мышления, а может делать это, только если он всегда уже мыслит.

1. *Четыре путеводные нити движения мысли*: Кратко воспроизвести здесь запутанный ход мысли Канта невозможно. Но мы можем показать его в его структуре. Мы находим, что Кант идет *четырьмя путями* опредмечивающего прояснения. Он говорит *«психологически»*, если речь идет о сознании, действии субъекта, воображении, – *«логически»*, если речь идет о единстве, форме и материале, суждении, значимости, – *«методологически»*, если речь идет о предпосылке познания, условии возможности иметь опыт, о предвосхищении и наброске, о познании того, что я могу сделать, – *«метафизически»*, если речь идет о вещи в себе, аффицирующей субъект, о самоаффицировании во внутреннем чувстве.

Это различие четырех путей следует традиционному хорошо обоснованному различению «рубрик» или «дисциплин» философии. Устанавливая его, мы не имеем в виду ни того, что мы тем самым в полной мере постигаем кантовские понятия, ни того, что оценка с этих четырех точек зрения будет эквива-

лентна. Некоторые понятия можно отнести к нескольким рубрикам. Планомерное исследование текстов Канта с этих точек зрения внесло бы больше ясности, но поставило бы и под вопрос само различие на психологические, логические, методологические, метафизические идеи, как окончательное различие.

Но при изучении Канта остается в силе вопрос, на который это различие дало нам предварительный ответ: Посредством каких процедур или репрезентаций (*Vergegenwärtigungen*) я приобретаю как свое достояние то, что здесь имеется в виду? Психологической мы называем репрезентацию доступного переживанию (*Vergegenwärtigung des Erlebbaren*), логической – репрезентацию мыслимого в структуре и смысле суждений, методологической – репрезентацию исследовательских процедур при открытии фактических обстоятельств и законов, метафизической – репрезентацию предметно мыслимого бытия как некоторого бытия в себе, абсолютного бытия, далее которого идти невозможно.

Но философскую мысль Канта как таковую можно осуществить так, чтобы она могла вспыхнуть в полную силу, только в одном-единственном акте. Если эти четыре пути мысли, четыре образа, четыре путеводные нити кантовской мысли начинают считать самой вещью, то речь сразу идет об уклонениях. Предупреждая эти уклонения, мы можем сформулировать четыре позиции, как четыре недоразумения. Все эти позиции имеют некоторое основание у Канта, а будучи изолированы, уже не являются более кантовскими.

Психологическое недоразумение выразило бы мысли Канта в таком виде: Свойство нашей человеческой организации таково, что на воздействия, вступающие в сознание в виде ощущений, синтезирующий

рассудок реагирует, творя внешний мир, как формацию нашего человеческого сознания. (Такова была бы [исходная] точка зрения для эмпирически-психологических исследований чувственного восприятия, которые сами, однако, уже предполагают предметность вообще и категории.)

Логическое недоразумение можно зафиксировать в следующей формуле: Не ощущение противостоит спонтанному рассудку, а материал – охватывающей форме. Структура предметов заложена в отношении между формой и материалом. Выражения «форма» и «материал» – такого мнения здесь держатся – отчетливо обозначают существо дела, тогда как все прочие выражения вызывают психологическое или метафизическое уклонение. Значимая форма охватывает материал, благодаря этому существуют предметы. Предметность родилась из нечувственного момента привходящей значимой (*hingeltenden*) формы и охваченного ею материала. Абсолютна только значимость (*das Gelten*), логическая претензия на истину. При этом утрачивается отношение субъекта к объекту, вещь в себе становится излишним понятием.

Методологическое недоразумение говорит: Рассудок своим наброском предвосхищает то, что он познает в опыте. Но поскольку он своим предвосхищающим наброском создал самый опыт в отношении его формы, он находит в познании только то, что он сам сделал. (Тем самым метод подлинного эмпирического познания, проверяющего – отвергающего или подтверждающего – на опыте свои мыслительные наброски, превращают в основную сущность предметного бытия и всего мыслимого.)

Метафизическое недоразумение было бы, например, таково: Вещи в себе воздействуют на трансцендентальную апперцепцию или на «сознание вообще».

Из их взаимодействия в нашем эмпирическом сознании возникает мир явлений и опыта. Из фактума опыта мы заключаем об этих двух трансцендентных пунктах, как абсолютных действительностях: там – вещь в себе, а здесь – трансцендентальная апперцепция.

На каждом из четырех путей я могу впасть в [иллюзию] сознания, будто я нахожусь в тотальности, к которой должно принадлежать все то, что действительно и имеет силу для меня. И все же каждый раз речь идет о некоторой партикулярности способа понимания мыслимого для меня, каждый раз, парадоксальным образом – о некоторой универсальной партикулярности.

На примере интерпретаций Канта можно наблюдать, что в той или иной из них получает приоритет или даже значение единственно верного пути один из этих четырех путей. Эти односторонние понимания Канта можно схематически сгруппировать так, что они взаимно группируются, уничижительно обозначая друг друга теми же словами и понятиями, которыми мы здесь называем их. «*Психологизм*» (или антропологизм) у Фриза **(30)** (психологический опыт – основание философии), у Ф.А.Ланге **(31)** (антропологическая организация и есть *a priori*), у Гербарта **(32)**, – «*логизм*» у Ласка **(33)** (приоритет отношения материала к форме), – «*методологизм*» у Кассирера **(34)** (ограничение мысли Канта теорией познания, оправдывающей метод естественных наук его предпосылками), – «*метафизицизм*» у Шопенгауэра **(35)** (мир как представление есть сон), у Паульсена **(36)** (опредмечивание вещи в себе).

Но тот, кто должен принять одно из этих основных толкований как верное, а затем интерпретировать в соответствии с ним тексты Канта, узнает на своем опыте следующее: он впадает в муку мышления, по-

тому что не может сделать того, что сделать он должен; всегда или психологические представления при-
мешиваются к его мыслям, или же первостепенное
значение получает смысл логического, или методоло-
гического, или метафизического. Для всего удастся
найти суждения Канта, вплоть до крайнего положе-
ния, гласящего, что мир обусловлен «нашим мозгом».
Кажется, будто Кант сам прошел все уклонения.
Поэтому односторонние интерпретаторы всегда заня-
ты тем, что корректируют Канта самими собою, то
есть, – той путеводной нитью, которую тот или иной
интерпретатор утверждает как правильную.

Четыре способа выражения не координированы
между собою и не чужды друг другу. Для трансцен-
дентальной мысли каждый отдельный способ выра-
жения означает в то же время другой. Я могу мыслить
эту мысль, лишь переходя от одного способа к друго-
му. Ни один из способов не является предпочтитель-
но верным. Ни один мы не можем вычеркнуть. Изоли-
руя один из способов выражения, мы достигаем, ка-
залось бы, большей понятности, но достигаем этого
ценой утраты трансцендентальной мысли. К тому же в
предметном смысле отдельно взятая версия вовсе не
является убедительной. Мы хотим показать нечто
якобы доказанное научным способом и теряем фило-
софскую мыслительную процедуру.

Самое важное – удержать заключенный в транс-
цендентальной дедукции мир мысли во всей его ши-
роте, не впадая в определенную предметную и всякий
раз частную объективацию рядов мыслей, как бы в
тупики, оттого что мы держимся за эти ряды мысли,
как будто бы в них мы уже достигли последней цели.
Скорее, все своеобразные объективации следует
принимать как орудия или как моменты осуществле-
ния единой всеобъемлющей основной мысли.

Психологическое, логическое, методологическое, метафизическое опредмечивание приводит к одной общей ошибке: к тому, что мы оконечиваем в качестве объекта то, что может быть постигнуто лишь в трансцендирующем акте философствования. Эти объективации, взятые и удержанные как таковые, убивают философское содержание, между тем как они неизбежно необходимы для того, чтобы дать ему выражение в целом.

Дедукция, в совокупности относящихся к ней текстов, есть широкое проникновение, лишенное завершенности логически ограниченных ходов мысли, а затем опять кружение в себе, восприятие относительно завершенных ходов мысли, которые, однако, сами по себе еще не имеют подлинного смысла и не отличаются прочностью.

На каждом из четырех путей кажется возможным удержать во мнении нечто определенное, нечто понятное. Всякий раз, если мы уловили эту определенность, мы думаем, что поняли Канта. Но решающее состоит в том, что то, чего хочет Кант, идет наперекор всем этим способам выражения, или, что оно есть виртуальная, напрямую не постижимая точка, которую они не улавливают, но движутся вокруг нее. Поэтому эти способы выражения нуждаются в некотором переводе, но не в нечто иное, что может быть сказано непосредственно, но в сознание объемлющего, в котором только впервые получают свой смысл все эти определенные формулировки.

Философ должен принимать каждое своеобразное выражение этих четырех способов в «трансцендентальном» его значении. Тогда предметно-особенный смысл слов будет переведен так, что все переводы с четырех способов выражения встретятся в одной трансцендентальной мысли.

И вот, Кант повсюду требует этого, *во-первых*, прямо указывая на скачок к трансцендентальному. Он говорит:

В *психологическом* плане «эмпирическая способность воображения» возможна только, если ей предшествует «трансцендентальная» способность, – «эмпирическая апперцепция» основана на «трансцендентальной», – эмпирическое сознание обусловлено трансцендентальным «сознанием вообще», субъективная значимость – объективной значимостью. Все психологическое указывает, как на свое основание, на то, что не может быть обосновано исходя из «организации субъекта».

В *логической* области Кант требует совершить скачок от формальной логики к трансцендентальной.

В области *методологии* скачок направлен от партикулярно-пробующего наброска в методах современного математического естествознания, правильность которого проверяется при помощи наблюдающих измерений, к тотальному наброску всякого возможного познаваемого вообще в истоке мышления. Гипотетический момент в том фактическом методе исследования, который Кант видит собственными глазами, имеет основание в трансцендентальном условии возможности всякой опытной данности вообще.

Метафизический способ выражения, когда говорят о вещи в себе, аффицирующей некий трансцендентальный субъект, – это онтологическая форма, в которой имеется в виду «трансцендентальное: Трансцендентальный предмет есть X, или то, что может придать нашим эмпирическим понятиям вообще отношение к некоторому предмету, т.е. объективную реальность, или то, что не позволяет нашим познаниям оставаться случайными или произвольными.

Во-вторых, скачка к трансцендентальному философ требует потому, что в тексте постоянно совершается перевод отдельных способов выражения друг в друга. Читатель может запутаться и чувствовать головокружение, до тех пор, пока именно из этого головокружения перед ним не возникнет та ясность, которая не может быть зафиксирована ни в какой из отдельно взятых предметных определенностей.

Только в переплетении способов выражения проступает в полной мере то, что только и возможно понять трансцендентально. Поскольку Кант твердо удерживает в уме то, чего он, собственно, хочет, он идет описанным нами выше путем, которого сам он не обозначил прямым текстом как путь. Поскольку всякое предметное выражение неадекватно для обозначения того, чего уже нельзя более уловить в предметной форме, но во всякое мгновение мы можем мыслить только предметно, Кант схватывает ряд из четырех предметных возможностей выражения, каждую из которых он, в свою очередь, отменяет посредством другой возможности. Поскольку он позволяет всем им переплетаться между собою, ему удастся помешать понимающему читателю «засесть» на одной определенной мысли, а напротив, побудить его через средство сплетенной ткани всякий раз неадекватных представлений косвенно уловить то, что для Канта важнее всего.

2. Значение тавтологии, логического круга, противоречия. Вторая основная черта метода – опять-таки прямо не высказанная, но фактически осуществленная Кантом, – это логические нестыковки в выражении, которые, однако, имеют свой и необходимый смысл.

Что мне нужно делать, если я хочу осознать объемлющее? Мне нужно с помощью понятного сделать

шаг за границу понятного; мне нужно сделать так, чтобы понятное обрушилось, подобно лестницам, которые уже более не нужны мне, после того как я взобрался на высоту.

Это обрушение совершается, *во-первых*, рассмотренным нами до сих пор способом, когда каждая определенная путеводная нить философского выражения отменяется другими в переплетении всех этих нитей, так что каждая нить в ткани хотя и необходима, однако же ни одна не может сама представлять смысл целого.

Во-вторых, оно совершается так, что мыслимое таким образом является в присущей ему логической форме предметно несостоятельным. Поскольку то непредметное, которое нам следует просветлить в истоке всякого предметного бытия (раздвоении на субъект и объект), не будучи постижимо в предметной форме, может быть все-таки мыслимо только предметно, мыслимое нами таким образом, чтобы не отвердеть в качестве ложного предмета, должно формально потерпеть крах в тавтологиях, логических кругах и противоречиях.

Тавтология означает высказывание одного и того же через самое себя; это высказывание не ложно, но не дает никакого познания. *Круг* значит, что в ходе рассуждения мы обосновываем нечто не через нечто другое, а через это же самое нечто; он ложен только в том отношении, что создает ложную видимость обоснования. *Противоречие* означает, что положения взаимно уничтожают друг друга; оно означает несостоятельность.

Для философствования в трансцендентальной мысли имеет силу общее положение, что логические формы неспособны адекватно постичь то, к чему мы стремимся в мышлении. Чем интенсивнее логическое

усилие мысли, тем в более чистом виде выясняется мысль, разбивающая логическую форму. Требовать предметной, внутренне непротиворечивой формации мысли в качестве конструкции бытия, или даже только, как у Канта, в качестве конструкции самообнаружения бытия в познании, – значит ставить невыполнимую задачу.

Каждому трансцендирующему философствованию следует задать вопрос: какую форму логической невозможности приняла в нем его существенная основная мысль. У Канта этот вопрос адресован трансцендентальному контексту мысли в его просветлении познания. Приведем сначала несколько примеров из фактического мышления Канта:

1. Кант впадает в очевидные *противоречия*.

Кант кружит около ноуменов (интеллигибельного, вещи в себе), высказывая отрицания. Ноумену не присущи: чувственные качества, пространство и время, не присущи категории. Поэтому мысль о нем не есть мысль, содержащая познание. Ее содержание в предметном смысле есть ничто. Но это ничто все же фигурирует как нечто. Пустота имеет некоторое содержание.

«Причина» есть категория, а значит, она имеет силу только для явлений. Поэтому «вещь в себе» не может быть причиной. Но Кант называет ее причиной явлений и тем самым противоречит самому себе. Если изложить это более подробно: Кант говорит о вещи в себе, аффицирующей субъект, или о «нечувственной причине» наших представлений. То нечто, которое аффицирует наш орган чувств, называется «трансцендентальным предметом». Аналогично Кант говорит позднее о свободе как «умопостигаемой причине», которая, хотя сама она не определяется явлениями, «проявляет свои действия». Между тем при-

чинность, вещь, реальность относятся только к явлениям. Если отношение вещи в себе к нашему органу чувств и к нашему познанию подводится под категорию причинности, то о вещи в себе при этом говорят уже не как о «в себе», но говорят о ней, как о явлении. Поэтому Якоби, сразу же по прочтении основного произведения Канта, высказал критику: без вещи в себе как предпосылки в кантовскую систему нельзя войти, а с этой предпосылкой в ней невозможно оставаться.

Вещь в себе является неизбежно необходимой для Канта, как дополнение к явлению, «ибо иначе следовало бы абсурдное положение, что явление существовало бы без чего-то, что в нем является». Итак, при помощи понятийной пары «в себе» и «явление», имеющей силу в границах мира явлений, Кант опять-таки мыслил отношение «в себе» к явлению в категориальной форме. То, что неуловимо в понятиях, он должен все-таки уловить в понятиях, для того чтобы доказать его неуловимость. Уже само соотношение между «в себе» и «явлением» навлекает на себя упрек в противоречивости.

Кант мыслит вещь в себе или ноумен, освободив его от всех категориальных определений предмета, как «пограничное понятие». Но если я мыслю границу, то я уже перешел ее. Показывая, что невозможно перейти границу понятия, Кант совершает это невозможное.

Выражение «вещь в себе» более характерно, чем выражение «ноумен», потому что оно непосредственно заключает в себе противоречие. Как «вещь» мы можем мыслить только явление; «в себе» указывает, что это не должно быть явление. «Ноумен» означает мыслимое, но то, что в нем мыслится, само по себе немислимо.

Явление и вещь в себе в логическом отношении, как предметное знание, суть несостоятельная, но в крахе неизбежно необходимая мысль. Если ее принимают за логически состоятельное нечто, она соблазняет принять некоторое искажение. Возникают два мира, передний и задний миры; удвоение мира. Тогда может казаться, будто каждый из двух миров существует сам по себе, и один состоит в отношении к другому. Тогда второй мир, задний мир, превращается в царство призраков, все содержания которого происходят из этого, нашего мира. Но для Канта есть только один мир. То, чего мы касаемся в трансцендирующем мышлении, – это не иной мир, но это даже вообще не мир. И, поскольку оно есть, оно присутствует в этом мире, как не-мир. Теория двух миров – не кантовское учение, а только некоторый неизбежно противоречивый способ выражения.

У Канта почти во всех его основных понятиях можно обнаружить противоречащий смысл слов, потому что в этих словах опредмечивается то, что не является предметом. Неоднозначно даже и употребление самого слова «предмет». Его подлинный смысл – предмет, мыслимый в категориальной форме при посредстве единства синтеза. Но Кант пользуется словом «предмет» также для обозначения того, что менее нежели мыслимо (*das weniger als Gedachte*), того, что в сутолоке ощущений выступает как явление без мысли. И он пользуется им для обозначения того, что более нежели мыслимо (*das mehr als Gedachte*), для того, что невозможно схватить ни в какой категории, – вещи в себе.

Кант говорит: «Несообразно, если мы не желаем допускать вещей в себе». Они «лежат в основании явления». Но потом он говорит: вещь в себе есть «нечто, о чем мы не можем сказать ни того, что оно воз-

можно, ни того, что оно невозможно». Оно проблематично. Хотя оно и не возможно, и не невозможно, «оно должно быть мыслимо», как «некоторый X, о котором нельзя сказать совсем ничего».

2. В основных мыслях Канта мы наблюдаем *логические круги*.

Необходимо доказать значимость принципов познания. Она возникает из единства в порождающей предмет функции мышления. В психологическом отношении эмпирическая апперцепция при помощи эмпирического синтеза творит из многообразия ощущений субъективные, не имеющие подлинной значимости единства. В трансцендентальном отношении трансцендентальная апперцепция при помощи чистого синтеза творит из многообразия данного материала оформленные предметы объективной значимости. В чем различие между этими двумя функциями единства? Различие в характере значимости связи. Эмпирическая апперцепция творит только субъективно значимые единства, как например, сочетание понятия с определенным словом, привычное сочетание на основе субъективно-случайного опыта. Трансцендентальная апперцепция творит «согласно правилу» объективно значимые единства. Никакого другого различия между трансцендентальным и эмпирическим синтезом нет. Но что это означает? Мы собираемся последовать за Кантом в его доказательстве значимости эмпирического познания. Мы слышим: это познание имеет силу, потому что благодаря условию трансцендентального синтеза оно достигает единства согласно некоторому правилу. Но ведь характером самого трансцендентального синтеза уже была значимость. Итак, говоря коротко: Опыт имеет силу, потому что имеют силу трансцендентальные моменты его единства. Или: он имеет силу, потому что он име-

ет силу. Значимость невозможно обосновать, не предполагая ее при этом.

Но, может быть, мы отделили только одну сторону хода кантовской мысли, которую не имеют в виду использовать как доказательство? Нам говорят: суть дела скрыта глубже. Следуя за Кантом в эту глубину, мы только впадаем в другую форму краха мысли.

Можно истолковать так: обоснование значимости не составляет существенного намерения философа; различение субъективно значимого и объективно значимого познания упоминается только мимоходом. Существенно же важно для Канта – постичь возможность значимого познания путем доказательства того, что не только познание предметов, но и сами предметы, в их предметности, возможны только благодаря трансцендентальному синтезу рассудка, т.е. благодаря категориям. Если мы постигнем эту возможность, то тем самым получим, как необходимое следствие, также и оправдание значимости категориального синтеза в познании.

Но что значит здесь «возможно»? Мы знаем логические возможности как непротиворечивость мыслительного образа, реальную возможность как совокупность причинных условий некоторого события. Мы ожидаем как возможного того, что может, однако не должно, встретиться или попасться нам в опыте. Однако трансцендентальная дедукция не может иметь в виду эти возможности. Ибо они – особенные постижимые возможности. Они являются возможностями в качестве категорий. Но в философской мысли имеется в виду трансцендентальная возможность. При помощи этого волшебного слова – категории, которая уже не вправе быть категорией, – мы должны вырваться из нашей привязанности к категориям, чтобы увидеть все категории в их истоке. Хотя, по Канту,

мы не можем трансцендировать при помощи нашего познания в сверхчувственный мир, но мы вполне можем осознать целое предметности вообще в его истоке. Но при этом доступная рассудку мысль всегда вынуждена пользоваться категориями, так, в данном случае – категорией «возможности», хотя и не может применять здесь, пользуясь ею, определенного смысла какой-либо из возможностей. Поэтому противоречие между всякой определенной возможностью и трансцендентальной возможностью будет неизменно сохраняться всегда.

Чтобы избежать формы логического круга в ходе интерпретации, мы впали в форму противоречия.

3. Основные мысли Канта – это *тавтологии*.

Ницше упрекает Канта в том, что на вопрос о том, благодаря чему возможно познание, Кант дал тавтологичный ответ: в силу способности, и что этот ответ он только скрыл за истинно-немецкой ученой обстоятельностью и глубокомыслием. Но Ницше мог бы даже процитировать положение Канта, которое не скрывает этого, а прямо это высказывает: «Возможность логической формы познания необходимо основана на отношении его к этой апперцепции, как способности»^{xxiii}. Ницше высказывает свое, по наружности правильное, возражение, совершенно не понимая метода философствования, которое просветляет себя в акте трансцендирования.

Однако тот, кто полагает, будто изложенные нами противоречия, логические круги и тавтологии уничтожают истину кантовской мысли, поневоле будет изумлен и озадачен, если он увидит, что сам Кант порой замечает логические формы неизбежной бессмысленности (*Widersinn*).

Тавтология. Кант говорит об основоположении, которое есть «высшее основоположение во всем че-

ловеческом знании»: подведение многообразия данных созерцаний под единство апперцепции. Это основоположение необходимого единства апперцепции, говорит он, «само... имеет характер тождественного, то есть аналитического суждения»^{xxiv}. Это положение просветляет только, посредством тавтологии, что единство синтеза данного в созерцании многообразия необходимо как для тождества самосознания, так и для единства мыслимого этим самосознанием предмета. Читателю ничего не объясняют, ничего не дедуцируют, но при помощи «аналитического суждения», при помощи тавтологии, указывают на исконную загадку в раздвоении мышления на субъект и объект.

Противоречивости Кант касается, хотя прямо и не говорит о ней как о таковой. Понятие трансцендентального синтеза влечет за собой понятие единства. Единство синтеза, единство трансцендентальной апперцепции, – это «высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию»^{xxv}. И вот об этом единстве Кант говорит: «категорией уже предполагается соединение. Поэтому мы должны искать этого единства (как качественного...) еще выше, именно в том, в чем содержится самое основание единства различных понятий в суждениях»^{xxvi}. Поскольку мы можем мыслить только в категориях и трансцендентальное единство само есть также и исток категории единства, это означает, что сокровенным образом Кант говорит: единство не есть единство, и благодаря прибавлению «качественное» единство это суждение высказывается так, что в нем все-таки опять используется определенная, не количественная, категория единства.

Логический круг Кант опять-таки высказывает прямым текстом. Он говорит: «Логические функции

суждений вообще (единство и множество, утверждение и отрицание и т.д.) не могут быть определены без логического круга, потому что определение само должно было бы быть суждением, а значит, уже должно было бы содержать в себе эту функцию».

«Я мыслю» есть «не более чем трансцендентальный субъект... о котором обособленно мы никогда не можем иметь ни малейшего понятия; вокруг которого мы поэтому вращаемся в непрерывном круге, ибо, чтобы высказать о нем какое-нибудь суждение, всякий раз должны пользоваться представлением о нем».

Об основоположении: «Все, что случается, имеет причину». Кант говорит: «Хотя оно и должно быть доказанным, оно называется *основоположением*, а не *научным положением*, так как... оно впервые делает возможным самое свое основание, именно опыт, и всегда должно предполагаться в нем»^{xxvii}.

Мы считаем противоречивость, логический круг и тавтологию неизбежными и существенными формами всякого трансцендирующего мышления. Однако это не значит, что тавтологии, и логические круги, и противоречия, которые как таковые суть дешевая форма мнимо глубокомысленной болтовни, уже сами по себе что-то означают. У философов, каждому из которых они присущи, они имеют неодинаковые достоинство и ценность.

Например, у Юма можно заметить логический круг: Причинность выводится из привычки, [возникающей] вследствие повторения одинакового опыта. Но следствие этой привычки само мыслится в формах причинности. Причинность постигается при помощи причинности. В материализме мир объясняют из функций мозга, но мозг, в свою очередь, есть продукт мира. Отвергаем ли мы этот круг или признаем его, — для этого должно существовать основание, которое еще

не дано в логической форме круга как такового, но имеет другой источник.

Обширная литература о Канте выявила у Канта множество противоречий, логических кругов и тавтологий. Их следует разделить на небольшое число несущественных, мимоходом случившихся срывов мысли, и заложенные в самой сути дела, необходимые логические круги и противоречия. Для проведенной интерпретации Канта эта критическая литература может сослужить чрезвычайно полезную службу. Там, где она воображает, что опровергает Канта, она дает указания для настоящего понимания.

Круги же и тавтологии у Канта имеют то значительное свойство, что в своей полноте они открывают всю широту философского сознания. К примеру, форма логического круга принимает столько же разных форм, сколько Кант использует психологических, логических, методологических, метафизических способов выражения – в отличие от однолинейности и гнетущей косности того или иного круга в ложных попытках философски мыслить. К тому же логические круги, необходимые для просветления познания, – это только одна группа. По мере движения мышления они расширяются, становясь философией свободы, философией прекрасного, философией истории и политики.

В философствовании невозможно как-либо избежать логических кругов, тавтологий и противоречий. Они характеризуют различие между процессом философского и научного познания. Философское познание обращено на целое, вне которого нет более ничего, научное познание – на определенные предметы, противостоящие другим предметам. Философское познание хочет устранить все предпосылки, чтобы достигнуть витания в целом, научное познание хо-

чет утвердить свою убедительную значимость, выясняя предпосылки в этой определенной исследуемости единичного предмета. Но если философское мышление делает своим предметом то, что есть объемлющее целое, и не есть уже более предмет, и что предполагает широту беспредпосылочности, то оно вынуждено впадать в логический круг, тавтологию и противоречия, потому что оно желает усмотреть целое из самого целого, а не из чего-то иного, потому что оно желает усмотреть свое мышление из себя самого, а не из чего-то ему предшествующего. Эти формально-логические ошибки должны случаться, если нам надлежит мыслить то, что не может быть адекватным образом уловлено в эти формы. Мышление вынуждает к кружению в себе и к самопротиворечию.

Целью для кантовской мысли может быть не предметное познание, но самодостоверность в предметном познании. Эта мысль, желая проясниться для самой себя и высказаться, нуждается в понятиях. Она может использовать их, только если будет всякий раз допускать логическую ошибку, в уничтожении которой сознание может просветлиться для этой мысли и сознанию удастся прыгнуть выше собственной тени. Темницу предметности и феноменальности можно постигнуть, только превзойдя ее; но в каждой мысли мы снова оказываемся в этой темнице.

В этом – причина невозможности удержать философские мысли Канта как некий результат, аналогичный результатам исследования в частных науках. Мысль никогда не существует в качестве результата – результатами оказываются эти самые круги, тавтологии и противоречия, – но только в акте исполнения сознания бытия. Поэтому мысль – как и всякая философия – не становится общепринятой как убедитель-

ная наука, не бывает одинаковым образом понятной всем. В мире эта мысль исчезает, если не происходит упомянутого акта сознания, и если эта мысль остается как *caput mortuum* (мертвая голова (*лат.*)) этих столь странных сами по себе положений, которые остается выучивать. Если мы понимаем мысли буквально, то мы можем пересказать то, что сказал Кант, и без конца мучиться противоречиями, подменами понятий, которых нам нельзя допускать, – но не получаем ни убедительного познания (или же, в конечном счете, только внушаем сами себе, что оно у нас есть), ни философского содержания, способного изменить наше сознание бытия. Для этого нужно нечто иное: в философском понимании таких мыслей мы должны вырваться из нашей привязанности к отдельному предмету и к отдельной мысли, чтобы в едином акте осуществить это знание о феноменальности целого, поскольку оно является предметным, пространственным, временным, мысленным. То, что я переживаю в этом акте, когда философствую, – это мысль, которая создает круги, тавтологии и противоречия, чтобы, видя, как эти формации мысли исчезают в пламени логического уничтожения, через них просветлеть для самой себя в своей бытийной ситуации.

Изначальное основание истины есть восхождение философского сознания бытия в широте присущности всего того, что предстает нам как бытие, или присутствие глубины, из которой происходит все, что есть для нас и что мы сами есмы. Эта непостижимая истина есть сила, которая сама понуждает отбросить прочь порождаемые ею круги, тавтологии и противоречия. Она вырывает меня из всякой данной взаимосвязи партикулярно-предметно мыслимого, чтобы я мог достигнуть себя самого. Только это и есть философский акт. Если мысль всецело остается, как у

Юма, в сфере научной аргументации, тогда логический круг есть ошибка, делающая выражаемый смысл несостоятельным. Но если философское восхождение мысленно просветляет себя в форме некоторого основополагающего знания, тогда это может совершиться лишь благодаря тому, что отдельный ряд аргументации логически упраздняет сам себя, чтобы дать возможность вспыхнуть содержанию философского акта.

3. *Феноменологический, конструирующий, аргументирующий метод.* При анализе методов, фактически использованных Кантом в их взаимном переплетении, следует (упомянув о путеводных нитях мысли и о логических формах краха) указать на третье соображение. Качество очевидности обусловлено или феноменологической наглядностью, или на конструкции, которая словно воспроизводит потаенные структуры и процессы в нашем разуме, или на цепочках аргументации, совершающих выбор между возможностями, пользуясь для этого основанием и следствием в понятиях. Эти способы получения очевидности используются попеременно и одновременно, а поэтому они, как отдельные способы, не могут иметь решающего значения.

Феноменологический метод приводит к интуитивной достоверности в простом наглядном созерцании. Например: Невозможно представить себе, что пространства не существует. Что бы мы ни представляли, все это представляется в пространстве. Можно мысленно устранить любой предмет, можно мыслить, что в пространстве не встречается никаких предметов. Всегда остается пространство и я, как представляющий. – Другой пример: Кант предлагает представить, что было бы, если бы не было никакого мышления, а одно ощущение: суетолока, все в путанице,

даже меньше, нежели сновидение. И он предлагает представить себе, что было бы, если бы только рассудок определял свои предметы, и разум не ставил бы своими идеями задачи систематического единства: нескончаемость рассеянных предметов, без всякого отношения к единству, систематически сводящему их все в целое, а потому без всякой возможности некоторой науки.

Еще один пример: В наших эстетических суждениях говорит чувство, которое определяется единственно лишь красотой, без всякого интереса к реальности, будь то интерес к реальности предмета для его употребления, будь то интерес к реальности действия, как доброго действия.

Конструируя, Кант начертывает отдельные ступени формирования предмета от синтеза аппрегензии в созерцании до синтеза воспризнания в понятии. Он показывает процесс, которым все возможные для нас предметы улавливаются в пространство, время и категории.

Конструируя, Кант полагает между рассудком и созерцанием функцию воображения. Всюду он ищет среднее звено между тем, что он сам разделил.

Конструируя, Кант понимает суждение вкуса как «свободную игру познавательных способностей». Он видит эту игру как «согласие всех наших способностей в некоторое познание вообще».

Аргументирующим методом Кант действует, например, при обсуждении возможностей, как познание может относиться к своему предмету, и выбора между этими возможностями на основе аргументов.

Еще один пример: Кант исходит из фактума науки и спрашивает, как она возможна. Из того фактума, что наши математические познания, к примеру, геометрические познания о треугольнике, которые мы находим

в чистом созерцающем мышлении, имеют действительную силу в опыте, не будучи почерпнуты из опыта, он, аргументируя, умозаключает о предшествующем этому (априорном) формировании всех встречающихся нам в реальности предметов функциями математического рассудка.

Еще один пример: Из фактума претендующих на всеобщую значимость «суждений вкуса» Кант заключает, что в основе их лежит «то субъективное, что можно предполагать во всех людях (как то, что требуется для возможного познания вообще)».

В этих случаях фактум значимости оправдывается при помощи конструирования истока средствами некоторой аргументации.

Если мы разделяем отдельные методы, чтобы постигнуть каждый в его своеобразии, то это несколько не означает, будто мы упрекаем Канта в смешении методов. Напротив, глубина его исконной философской мысли заключается именно в сплетении методов философствования, или, лучше сказать, в том, что из этой мысли проступают, чтобы прояснить ее, все ее отдельные стороны, тогда как она сама никак не может быть выражена с такого рода отчетливостью, какая свойственна определенной партикулярной мысли. После разложения на отдельные методы у нас в руках остаются части, каждая из которых сама по себе лишена философской действенности. Саму основную мысль невозможно определить одним методом. Следует остерегаться превращать одну из тех определенных мыслей, которые суть лишь аспекты, в главную суть, или отвергать эти мысли по отдельности. Ибо только в их совместном действии открывается истина этого философского постижения.

i) Антиномии

Когда Кант записал себе для памяти: «69-й год дал мне великий свет», – он думал при этом о методе открытия антиномий. В этом методе заключался самостоятельный исходный пункт трансцендентального мышления, основывающегося на критике. Учение об антиномиях осталось самостоятельным основным разделом и, как действенная форма мысли, прошло по другим критическим произведениям Канта. С него Кант мог бы начать свое сочинение и ввести читателя в его предмет гораздо драматичнее, чем начав его с вопроса: Как возможны синтетические суждения *a priori*?

То, что метафизики противоречат друг другу в своих основных положениях, было хорошо известно. Новым было то, что Кант планомерно отыскивал эти противоречия, старательно проводил с одинаковой очевидностью доказательства противоположных друг другу положений, а затем задавал вопрос: Как можно понять эту всеобъемлющую кажимость, исходя из сущности нашей познавательной способности?

Тезисы и антитезисы следующие: Первые: Мир имеет начало во времени, а в пространстве он заключен в границы. Напротив: Мир не имеет начала и границ в пространстве, но бесконечен во времени и пространстве. – Вторые: Каждая составная субстанция в мире состоит из простых частей; не существует вообще ничего, кроме простого, или того, что составлено из этого простого. Напротив: Никакая составная вещь в мире не состоит из простых частей; ничего простого вообще не существует. Третьи: Причинность согласно законам природы – не единственная причинность, из которой могут быть выведены явления в мире в их совокупности. Для объяснения этих явле-

ний необходимо допустить еще причинность через свободу. Напротив: Свободы нет, но все в мире происходит единственно в силу причинности согласно законам природы.

Пример доказательства: Мир имеет начало во времени. Допустим противоположное: допустим, что мир не имеет начала. Тогда до настоящего момента времени должен был пройти бесконечный ряд следующих друг за другом состояний. Но бесконечность состоит в том, что этот ряд никогда не может быть завершен. Итак, бесконечный истекший ряд состояний мира невозможен. Следовательно, начало мира есть необходимое условие его существования в настоящем, что и требовалось доказать.

Всем этим доказательствам свойственно то, что характеризует уже и первое доказательство. Они доказывают только косвенно, а именно через доказательство невозможности противоположного. При предпосылке, что эта альтернатива образует полноценную дизъюнкцию, из невозможности одного следует необходимость второго. Поскольку этот метод поочередно приводит к успеху обе стороны, правым всегда оказывается тот, за кем остается последнее слово.

Доказательства Канта – в значительной своей части воспроизведение наличного в истории мышления – были в частности подвергнуты критике. Критикующие думали, что выявляют в них ошибки. Но ведь сам Кант считает их ложными. Поэтому при критике вопрос только в том, имеется ли налицо другое заблуждение, кроме признаваемого Кантом. В смысле целого это ничего не изменяет.

Посмотрим повнимательнее на первое доказательство, чтобы проверить его. Можно сказать: В этом доказательстве при слове «протекший» временной

ряд состояний мира мыслится вместе с потоком времени, направленным в будущее (в *progressus*) (движение вперед (*лат.*)). Обратив это направление, мы делаем доказательство ложным. «Никогда не бывает завершен», понимаемое как: в возвратном движении никогда нельзя достичь некоторого начала, будучи обращено, превращается в положение: во всяком «теперь» прошедший ряд состояний завершен. Положение, гласящее, что начала никогда не достигают, опровергается совершенно иным положением: гласящим, что достигнут настоящий момент времени.

Но именно таково собственное мнение Канта. Он проводит доказательства не как собственные доказательства, а как образ мысли, оперирующий одними лишь понятиями и оттого запутывающийся в неразрешимые антиномии. Отождествление регрессивного и прогрессивного временного ряда вполне естественно в подобной понятийной абстракции, чуждой созерцанию; различие, предупреждающее ложное обращение суждений, возникает только в созерцательно наглядной операции продвижения вперед во времени.

Будучи сформулировано иначе, доказательство выглядит так: То, что имеет конец, должно иметь начало. И вот, временной ряд состояний мира есть в каждый момент времени конец того, что прошло до сих пор. Следовательно, мир должен иметь начало во времени. Выраженное еще раз по-новому, это доказательство гласило бы: Если бы прошедшее время существования мира было бесконечно, тогда все, что возможно, уже должно бы было произойти. Никакое движение вперед было бы невозможно, иначе как или простое повторение, а значит, только начало и конец новых круговоротов, или же смерть в окончательном состоянии, которое уже давно должно было наступить.

Но метод косвенных доказательств тезиса и анти-тезиса, который Кант систематически предъявляет вниманию читателя, он считает не софистической игрой, но естественной антитетикой нашего разума. Поэтому свою задачу он видит в том, чтобы дать возможность этой антитетике развернуться в полной мере, дабы постичь ее в целом как необходимое из порождающего ее истока заблуждение, а тем самым найти ей решение. Этот скептический метод, который в блистательной логической процедуре вынуждает к самоуничтожению значительную часть традиционной метафизики, составляет, говорит Кант, существенное достояние одной только трансцендентальной философии. Его нет ни в математике, ни в экспериментальной физике. Но именно этот скептический метод приводит его на почву основательной достоверности.

Итак, нам следует рассмотреть путь Канта: *исток антиномий, решение антиномий*, а затем значение этого понимания для нашего *сознания бытия в целом*.

1. Ввиду антиномий, то есть никогда не преодолеваемых разногласий в традиционном мышлении о целокупности мира, у Канта появляется предположение: здесь что-то не так, и притом не вследствие отдельных ошибок, но что-то не так в мыслимости и познаваемости мироздания, в структуре самого нашего разума.

Антиномии возникают, если наше мышление переходит от наглядно данного в созерцании к неданному, о котором только умозаклучают как об условии данного, и если, во-вторых, ряд этих неданных условий мыслится как завершенное целое, то есть если ряд условий полагается достигшим завершения в безусловном, и если, в-третьих, это целое (тотальность ряда, безусловное) представляется рассудком как

предмет и этому целому придается объективная реальность.

В этом переходе (*Hinüberschreiten*), как говорит Кант, от рассудка к разуму, заключается исток антиномий. Кант отличает рассудок, находящий эмпирическое познание в определенных понятиях через исполнение наглядным представлением, от разума, который при помощи умозаключений идет за границы того, что может найти себе исполнение в созерцании, к тотальности рядов, к целокупности мира. В рассудке мы получаем всякий раз единичное эмпирическое познание, в разуме заложено влечение к полноте. Рассудок есть способность категорий определенных предметов, разум – способность идей непредметной, неопределенной тотальности.

Разум прав, выдвигая мысль об абсолютной полноте ряда всех условий того, что мы в данный момент и как данное созерцанию переживаем на опыте. Но то, что он представляет себе, есть только идея, а не предмет. Он неправ, если он превращает мир в предмет. Мир не есть предмет, но все предметы находятся в мире. Однако мир есть истинная идея.

Полнота опыта ряда в чувственной форме невозможна ни в фактическом опыте, ни в воображении, но она возможна только в понятии разума, которому не соответствует никакой предмет, потому что оно лишено созерцательного исполнения. Однако требование абсолютной тотальности не есть еще фактическая данность или достижимость этой тотальности, и оно даже не означает возможности представить ее.

Если поэтому, в силу присущей нашему мышлению естественной необходимости, оно пытается совершить невозможное – предметно постигнуть содержание идеи разума в понятии рассудка, то в тезисах

и антитезисах необходимо возникает внутренний раздор: если тотальность мыслят так, чтобы она была сообразна разумному единству, – например, мыслят мир бесконечным в пространстве и времени, – то она оказывается чрезмерно велика для рассудка. Если ее мыслят сообразной для рассудка, – мыслят мир конечным в пространстве и времени, – то она слишком мала для разума. Разум по необходимости слишком распространяет предмет для рассудка, а рассудок чрезмерно стесняет его для разума. Слишком малым оказывается не только начало во времени, конечность мира в пространстве, но также и простейшая неделимая часть. Слишком велика оказывается не только безначальность мира, его бесконечность и безграничность в пространстве, но и бесконечная делимость на бесконечное множество частей.

Все доказательства, выходящие за пределы доступного опытному переживанию в чувственном созерцании, хотят при помощи одних лишь понятий принудить к познанию объективной реальности. Но это невозможно.

В доказательствах, обнаруживающих посредством антиномий ошибку, которую допускает рассудок, если превращает идею разума в предмет, моменты наглядного созерцания выступают, или как положительное созерцание начала и конца вещей и событий в мире (конечные формы, переносимые на целокупность мира), или как требование, наглядным представлением совершить нечто такое, что совершить невозможно (представить себе границу, далее которой нет пространства и нет времени). Тогда на основании невозможности это представить делается заключение о бытии бесконечности. Попеременное использование и отрицание созерцания, а затем лишенное всякого созерцания оперирование понятиями

в формальной силлогистике, создает иллюзию очевидности.

Предмет тотальности мира, «мир», никогда не может встретиться ни в каком опыте. «Вы всегда» – так обращается к нам Кант – «подчинены условиям или в пространстве, или во времени и никогда не приходите ни к чему безусловному... Что же касается всецелого в эмпирическом смысле, то оно всегда бывает лишь относительным (*komparativ*). Абсолютное целое величины (вселенная), деления, происхождения, условия существования вообще... нисколько не касаются возможного опыта»^{xxviii}.

Все, что существует для меня как реальность, может сделаться доступным мне только по путеводной нити взаимосвязей в «контексте опыта»: регресса в пространстве и времени, по стопам причин и следствий, в восхождении к далеким предкам, в движении вперед через историю. «...Все события, протекшие с незапамятных времен до моего существования, означают тем не менее не что иное, как возможность продолжить цепь опыта...»^{xxix}.

Если я говорю о тех вещах, которые становятся доступны мне, что они существуют до моего опыта, как неизмеримое поле всегда незавершенной возможности опыта, то «это означает только, что их можно найти в той части опыта, к которой я еще должен *перейти*, начиная с данного восприятия. Причина эмпирических условий этого перехода... трансцендентальна и поэтому неизбежно неизвестна мне»^{xxx}.

2. Кант со всей решительностью дал антиномиям *решение*. Он не позволяет считать, что дать на них выше наших сил, иначе нам пришлось бы сознаться в своем неведении, перед нами была бы непроницаемая тьма. Напротив, по Канту, вопрос «безусловно должен допускать ответ», потому что «ответ должен

возникать из тех же источников, как и вопрос»^{xxxii}. Речь идет здесь не о некотором особенном опыте, но об опыте о мире вообще. Поскольку эта вещь совершенно не может быть дана в опыте, «мы должны искать то, что она такое, в самой нашей идее»^{xxxiii}.

Ключ к разрешению антиномий составляет познание феноменального характера нашего существования в мире. Все встречающееся нам есть явление, а не вещь в себе, феномен, а не ноумен.

В умозрениях традиционной метафизики о целокупности мира принимали за исходный пункт положение: «Если дано обусловленное, то дан также и весь ряд всех его условий». В противоположность этому Кант говорит: «Если дано обусловленное, то тем самым нам **задан** и регресс в ряду всех условий для него». Это – «постулат разума»^{xxxiii}. Вышеприведенное основоположение догматической метафизики было бы верно, если бы мир был вещью в себе, а не явлением. Но тогда антиномии были бы неразрешимы.

Если, однако, мир есть явление, тогда антиномии могут иметь решение. Решение достигается двумя способами: в первой группе антиномий как тезис, так и антитезис ложны, есть нечто третье; в другой группе оба они верны, – тезис верен относительно царства умопостигаемого, антитезис – относительно мира явления.

Первая группа. Если мир есть бытие в себе, то имеет силу дизъюнкция: мир либо конечен, либо же бесконечен. Но если мир есть явление, то в себе он не конечен, и не бесконечен, но он «существует только в эмпирическом регрессе ряда явлений», а «сам по себе нигде не может быть найден»^{xxxiv}. Он никогда не бывает дан целиком, не есть какое-либо безусловное целое, всегда остается задачей.

Вместо гипостазирования, превращающего мир в бытие в себе, идея мира остается в качестве регуля-

тивного принципа, направляющего наше продвижение вперед по миру опыта в необозримую даль. Идея «не есть *конструктивный принцип* разума, расширяющий понятие чувственного мира за пределы всякого возможного опыта; это есть основоположение, [согласно которому следует] возможно больше продолжать и расширять опыт... принцип разума, постулирующий, как правило, что нам следует делать в регрессе, но не *антиципирующий*, что дано в объекте самом по себе до всякого регресса. Поэтому я называю его *регулятивным принципом разума*»^{xxxv}.

На основании своего познания Кант не позволяет высказывать чего-либо о мире в его целом, ни того, что «мир конечен», ни того, что «мир бесконечен», равно как и того, что регресс в ряду идет в бесконечность, а позволяет сказать только: правило прогресса в опыте таково, что мы нигде не должны допускать абсолютной границы. Нам «понятие величины мира дается только посредством регресса, а не в регрессе в коллективном созерцании»^{xxxvi}.

Вторая группа. Для противоположности тезисов: есть свобода как начало ряда причин – все необходимо определено законами причинности, – имеет силу следующее решение: оба утверждения верны. В мире явлений действует неограниченная причинная необходимость, простирающаяся до бесконечности. Для сознания нравственного императива имеет силу свобода (моя способность начинать ряд причин), однако так, что она не может стать предметом эмпирического познания.

То обстоятельство, что трансцендентальный идеализм позволяет решить антиномии, для Канта подобно успеху некоторого эксперимента. Прямое доказательство феноменальности мира в трансценден-

тальной дедукции подтверждается косвенным ее доказательством из антиномий.

Мысль Канта следующая: Если мир есть целое, существующее в себе, то он либо конечен, либо бесконечен. И вот, согласно доказательствам тезиса и антитезиса, как то, так и другое оказывается ложным. Значит, ложно также и то, что мир (совокупность всех явлений) есть некое существующее в себе целое.

При предпосылке, что явления суть вещи в себе, догматические доказательства, приводящие к противоречиям, не являются обманом, но совершенно верны.

Сформулируем это еще иначе: Безусловное невозможно даже мыслить без противоречия. Но, если вещи суть явления, если они ни в чем не безусловны и соотносятся с нашим способом представления, то это противоречие исчезает.

3. Образ мысли Канта проникает во все противоположности антиномий, не застывая на одной позиции, и притом делает это так, что это проникновение делает его господином над мыслями, исток которых становится прозрачен для его разума.

Регресс и прогресс в ряду опыта остается наглядно представимым, поскольку он шаг за шагом исполняется присутствием чувственно данного. Не-наглядность, пустое и необходимо противоречащее самому себе в своих положениях мышление появляется там, где речь идет о бесконечном, о безусловном, о целокупности вселенной, как о предмете.

Эта форма мысли – утверждение необходимых антиномий и решение их через различение доступного нашему опыту и сверхчувственного, – служит для Канта средством для того, чтобы на каждом шаге его критического просветления нравственного закона, прекрасного, познания живого целого, подтвердить

таким путем свое основное познание. Перед разумом открываются неразрешимые антитезы, которые удастся решить при помощи мысли о незамкнутости мира (Ungeschlossenheit der Welt).

j) Intellectus archetypus

Может быть, наше познание не есть познание вообще, но только один из родов познания. Однако, поскольку мы не знаем никакого иного его рода, самобытную черту нашего познания, сопряженную с сознанием феноменальности нашего существования, можно выяснить только, конструируя в контрастной противоположности ему некоторое другое познание. Тем самым, несмотря на то что мы всегда остаемся в пределах присущего нам способа познания и не можем представить себе никакого другого его способа, мы пытаемся достигнуть самосознания своеобразия нашего познания. Кант идет при этом по двум путям. Он конструирует нечто, что меньше, нежели наше познание, – скопление созерцаний: тем самым наше познание проясняется для нас в той его функции, благодаря которой оно привносит светлость сознания. Он конструирует нечто большее нашего познания, созерцающий божественный рассудок: тем самым наше познание проясняется в конечности его сущности.

Первое: если бы каждое отдельное представление было совершенно чуждо другому и отделено от него, отсюда никогда не произошло бы познания. «Ведь явления могли бы быть такими, что рассудок не нашел бы их сообразными с условиями своего единства, и тогда все находилось бы в хаотическом смещении, так что, например, в ряду явлений не представлялось бы ничего, что... соответствовало бы по-

нятию причины и следствия, из-за чего это понятие было бы совершенно пустым... и лишенным значения. Тем не менее, явления доставляли бы нашему созерцанию предметы»^{xxxvii}. Однако они наполняли бы нашу душу, только как некое скопление явлений. «Без объекта это было бы не чем иным, как слепой игрой представлений, т.е. менее чем сновидением»^{xxxviii}, или «рапсодией восприятий, которые не могли бы войти ни в какой контекст согласно правилам всесторонне объединенного... сознания»^{xxxix}.

И далее: в отсутствие единства предметно переживаемых в опыте вещей не было бы также никакого единства самосознания, «только вследствие того, что я могу схватить многообразие представлений в одном сознании, я называю все их моими представлениями; в противном случае я имел бы столь же пестрое разнообразное Я (Selbst), сколько у меня есть сознаваемых мной представлений»^{xl}.

Основание того, что наше познание достигает светлости осознания, есть «трансцендентальное основание единства»^{xli}, которое должно заключаться как во мне, так и в том, что меня аффицирует.

Второе: наше познание привязано к созерцанию. Чтобы познавать, спонтанность нашего рассудка должна соединиться с восприимчивостью чувственности. То, что мы имеем перед собою в качестве предмета и познаем, мы порождаем в отношении его формы, но не в отношении его существования.

И вот Кант мыслит некий созерцающий рассудок^{xlii}. Этот рассудок не привязан к созерцанию. Ибо, мысля, он порождает также и созерцание, существование объекта, который он познает. Акт мышления и акт созерцания в нем едины. Он, как творящий рассудок, есть прообразный рассудок (*intellectus archetypus*)^{xliii}, в отличие от нашего отобразительного рассудка, за-

висящего от того, что ему дано (*intellectus ectypus*). Прообразный рассудок самим своим самосознанием дает себе одновременно многообразие. Наш отобразительный рассудок, в качестве «я мыслю», еще совершенно пуст, потому что зависим от существования объектов. Высшее основоположение, гласящее, что все мои представления должны быть подчинены условию синтетического единства самосознания, для созерцающего рассудка не имеет силы. «Рассудок, посредством самосознания которого было бы уже вместе с тем дано и все многообразие, рассудок, благодаря представлениям которого существовали бы вместе с тем объекты этого представления, не нуждался бы в особенном акте синтеза многообразия для единства сознания»^{xiv}.

Мысль о подобном прообразном рассудке проясняет для нас не только нашу зависимость от созерцания как своеобразную черту этого конечного способа познания. Эта мысль принуждает нас также не предполагать наши формы созерцания (пространство и время) как нечто само собою разумеющееся, у всех существ, имеющих познавательные способности. «В самом деле, возможно, что некоторые существа способны созерцать те же предметы под другой формой; может также быть, что эта форма у всех существ в мире необходимо одна и та же». Но в этом случае «мы этой необходимости не видим, так же как не видим возможности высшего рассудка, который... в совершенстве познает предметы одним только (интеллектуальным) созерцанием»^{xiv}.

Отобразительная, дискурсивная, раздваивающая и раздвоенная природа нашего рассудка принуждает нас разделять рассудок и чувственное аффицирование, форму и материал мыслимого, механизм и телеологию и т.д. Мы познаем, лишь поскольку мы раз-

дваиваем то, чего мы сами уже не можем в совершенстве соединить вновь, но что имеет свое предельное единство только в идее как сверхчувственном, т.е. в бытии в себе.

Поэтому мы вынуждены сказать себе о своем познании, что мы никогда не можем уловить истину в самой ее тотальности, потому что не можем уловить бытие само по себе, но что из-за этого мы постигаем отнюдь не нечто неистинное, но объективно-значимым образом познаем существующее в явлении его раздвоений. В силу трансцендентальной сущности нашего разума мы познаем при помощи созерцания и мышления так, как единственно только и может представляться нам все сущее.

к) Взгляд назад и резюме

Подведу краткий итог смыслу того, что было рассмотрено до сих пор. Кант исследует не предметы, как все прежние философы, но наше познание предметов. Он дает не учение о метафизическом мире, а критику разума, желающего познавать этот мир. Кант дает не учение о бытии как известном в предметной форме бытии, а просветление существования как ситуации нашего сознания. Или, говоря словами Канта, он дает не «доктрину», а «пропедевтику».

Как было сказано, он испытывает инструмент познания, чтобы узнать, что он может дать, в каких границах имеют действительную силу его суждения. Это испытание само есть познание, причем познание единственное в своем роде. Поэтому выражение «инструмент познания» двусмысленно: Во всяком случае, этот инструмент подлежит исследованию не перед употреблением, но только в самом его употреблении. Это не такой инструмент, который был бы отделен от

той вещи, которую он обрабатывает, но это форма осознанного существования вообще, приходящего к светлости осознания в трансцендентальном методе Канта. Философствовать – значит просветлять существование, говорил в то время Якоби (37). Сознание – это познаваемое существование. Во всяком восприятии, в одном только предметном бытии как таковом есть форма познания.

Наука есть планомерное осуществление этого познания, присутствующего повсюду в качестве существования. А трансцендентальная философия – это самосознание этого познания. Однако это еще не все.

При первом чтении дедукции и связанных с нею разделов «Критики» (схематизм и основоположения) мы узнаем: здесь не выдерживается шаг за шагом одна-единственная линия доказывающей мысли, с четко обозначенными позициями, следующими одна из другой и одна за другой. Скорее, перед нами переплетение мысли, к тому же в кругах и повторах, так что поначалу испытываешь замешательство. Мы попытались показать, анализируя Канта: это – не небрежность формы, а выражение глубины творческого мышления. Эта переплетенность осмысленна в силу природы самого дела.

Правда, при чтении этого ключевого раздела «Критики» каждый чувствует сначала некоторое внутреннее сопротивление, а затем – величайший интерес. Здесь нам предстоит найти те мысли Канта, которые просветляют из глубины. Только плоскость может полагать, будто здесь блуждающий огонек вводит в обман ищущего света.

Между тем примечательно, что Кант не задал себе в систематической форме вопроса о том, что он сам, собственно, делает. Он даже не пользуется выраже-

нием «трансцендентальный метод», но говорит «критический метод» и говорит о трансцендентальной философии. Поэтому вопрос состоит в том, можно ли на основании методического просветления перевести кантовскую мысль из неосознанно-гениального переплетения в осознанное переплетение ясно выделенных нитей, отдельных линий мысли.

До сих пор никому не удалось перевести мышление Канта в совершенно ясную, методически осознанную форму. Эта великая задача все еще остается в силе.

Из всего богатства кантовских мыслей в наш отчет о них вошли только отдельные фрагменты. Этот отчет может быть подспорьем для понимания, которое возможно обрести только у источника.

Очевидно, что невероятное сплетение мыслей, которые мы находим в трансцендентальной дедукции и вокруг нее, свидетельствует о том, что здесь – узел всей кантовской философии. Несколько целей связаны между собою таким образом, что их достигают всех сразу, но в изложении их приходится анализировать, отделяя одну от другой.

Эти цели: осветлить до дна предметное бытие как таковое, то, как и в качестве чего существуют для нас предметы, – постичь способность познания, как условие этой предметности вообще, – представить оправдание притязания необходимых и всеобщим образом значимых суждений, – обоснование значимости этого познания только в границах возможного опыта и усмотрение невозможности выйти за эти границы. – дедукция основоположений всякой эмпирической науки, – сознание феноменальности существования, в котором сходятся воедино все эти моменты. Среди них наибольшее философское значение имеют два следующих обстоятельства:

III. Структуры кантовского просветления познания

Во-первых, то, что мы мыслим в категориях, имеет объективную значимость, но только в пределах границ возможного опыта, но не за его пределами. Метафизика, в смысле предметного познания сверхчувственного, или как онтология, учение о бытии в его целом, невозможна. По сравнению с налетающими на мели позициями онтологии и картинами мира, Кант обретает витание освобожденного изыскания в мире. Он удостоверяет мир как необозримое, до бесконечности, поле, ожидающее нашего опыта. Мир не замкнут и не может быть замкнут. Кант открывает эту доступность для опыта, но не допускает реального познания, которое не получало бы исполнения в опыте.

Во-вторых, мысль Канта освобождает от естественной веры в бытие мира в себе, как единственную и всецелую действительность, освобождает из плененности в знаемости существующего (*aus dem Gefängnis in der Gewußtheit von Daseiendem*). Она закрывает путь догматическому эмпиризму, абсолютизирующему содержание опыта и превращающему его в бытие в себе. Признавая возможность и значимость эмпирического познания, мы признаем также его границу и вопрошаем за пределы этой границы. Философское знание о феноменальности существования имеет следствием такое сознание бытия, которое не отменяет привычного реализма, но включает его в себя, однако оставляет его позади.

ПРИМЕЧАНИЯ

ⁱ Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 81 (B43).

ⁱⁱ Там же.

ⁱⁱⁱ Ср.: Кант И. Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма // Кант И. Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 77.

^{iv} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 255 (B304).

^v Ср.: «Итак, лишь вследствие того, что я могу соединить многообразие данных представлений в *одном сознании*, возможно, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих этих *представлениях*» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 150 (B134)).

^{vi} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 112 (B94).

^{vii} Там же. С. 149 (B131).

^{viii} Там же. С. 155 (B141).

^{ix} Там же. С. 112 (B93).

^x Цитата Ясперса неточна: у Канта собственно категориальное значение имеют в этой рубрике «присущность и самостоятельность», «причинность и зависимость», «общность» (которая только поясняется как «взаимодействие между действующим и страдающим») (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 119 (B106)).

^{xi} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 119 (B106) (курсив оригинала в цитате Ясперса снят).

^{xii} Ясперс цитирует приблизительно и неточно, вероятно по памяти. У Канта: «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» (ср.: Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 102 (B75)).

^{xiii} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 157 (B145–146).

^{xiv} Ср.: Там же. С. 179 (B180–181).

^{xv} Там же. С. 48, примечание (XXXIX).

^{xvi} Там же. С. 49, примечание (XLI).

^{xvii} Кант И. Критика практического разума // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 1998. С. 404.

III. Структуры кантовского просветления познания

^{xviii} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 140 (раздел о трансцендентальной дедукции категорий в редакции первого издания «Критики чистого разума» (A111)).

^{xix} Там же. С. 130 (B125).

^{xx} Там же. С. 131 (B125-126).

^{xxi} Там же. С. 27 (AXVII).

^{xxii} Там же. С. 68 (B25).

^{xxiii} Там же. С. 142, примечание (раздел о дедукции категорий в редакции первого издания «Критики чистого разума» (A117)).

^{xxiv} Там же. С. 151 (B135).

^{xxv} Там же. С. 150, примечание (B134).

^{xxvi} Там же. С. 149 (B131).

^{xxvii} Там же. С. 553 (B765).

^{xxviii} Ср.: Там же. С. 402 (B511).

^{xxix} Там же. С. 409 (B523).

^{xxx} Там же. С. 409 (B524) (курсивы Канта в тексте Ясперса не учтены).

^{xxxi} Там же. С. 398 (B504).

^{xxxii} Цитата Ясперса неточна; у Канта: «Мы должны искать соответственно нашей идее предмет, относительно которого мы можем признаться, что он нам неизвестен, хотя вовсе еще не невозможен вследствие этого» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 399 (B506)).

^{xxxiii} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 410 (B526).

^{xxxiv} Там же. С. 415 (B533).

^{xxxv} Там же. С. 417 (B537) (курсивы Канта в тексте Ясперса не учтены).

^{xxxvii} Цитата Ясперса неточна. У Канта: «Понятие величины мира дается только посредством регресса, а не до регресса в коллективном (kollektiven) созерцании» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 425 (B550–551)).

^{xxxvii} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 129 (B123).

^{xxxviii} Цитата Ясперса совершенно неточна. Приведем здесь фрагмент кантовского текста, из которого она заимствована: «Понятие причины есть не что иное, как синтез... согласно понятиям, и без подобного единства, опирающегося на

априорное правило и подчиняющего себе явления, не было бы непрерывного и всеобщего, следовательно, необходимого единства сознания в многообразии восприятий. Но в таком случае восприятия не принадлежали бы ни к какому опыту, следовательно, не имели бы объекта и были бы лишь слепой игрой представлений, т.е. стояли бы ниже сновидений» (Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 140 (раздел о трансцендентальной дедукции категорий в редакции первого издания «Критики чистого разума» (A112)).

^{xxxix} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 187 (B195).

^{xi} Там же. С. 150 (B134).

^{xii} Это выражение встречается у Канта, например, в следующем контексте: «Отношение чувственности к единому объекту и трансцендентальное основание этого единства, без сомнения, скрыто слишком глубоко, и мы, познающие даже и самих себя только посредством внутреннего чувства, т.е. как явление, не можем применить это несовершенное орудие исследования ни для чего иного, кроме того, чтобы все вновь и вновь находить лишь явления, нечувственную причину которых мы так страстно хотели бы исследовать» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 275 (B334)).

^{xlii} «Рассудок, в котором посредством самосознания было бы уже вместе с тем дано и все многообразие, был бы созерцающим рассудком» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 151 (B135)).

^{xliii} Ср.: «Но мы можем мыслить себе и такой рассудок, который... не дискурсивен подобно нашему, а интуитивен»; в нем «возможность частей (имея в виду их свойство и связь)» зависит от целого, «целое» же является «продуктом, представление о котором рассматривается как причина его возможности». «Здесь вовсе нет необходимости доказывать, что такой intellectus archetypus возможен; мы только утверждаем, что сопоставление нашего дискурсивного, нуждающегося в образах рассудка (intellectus ectypus) со случайностью такого свойства ведет нас к этой идее (некоего intellectus archetypus), не содержащей в себе никакого противоречия» (Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 436-437; 438).

III. Структуры кантовского просветления познания

^{xliv} Цитата представляет собой соединение двух фрагментов кантовского текста, стилистически весьма близких: «Рассудок, в котором посредством самосознания было бы уже вместе с тем дано и все многообразие, был бы *созерцающим* рассудком» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 151 (B135)); «Рассудок, посредством самосознания которого было бы дано вместе с тем многообразие созерцания, рассудок, благодаря представлениям которого существовали бы вместе с тем объекты этого представления, не нуждался бы в особом акте синтеза многообразия для единства сознания» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 153 (B138–139)).

^{xlv} *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академии наук в 1791 г.: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 188.

IV. СТРУКТУРЫ РАЗУМА ВО ВСЕХ ЕГО ФОРМАХ

Введение.

а) *Идеи.*

1. Отрицание предмета идей. 2. Положительное значение идей: Регулятивные принципы. – Методологическое, психологическое, объективное значение. – Резюме.

3. Жизнь. Понятие цели. – Организм. – Биологическое исследование. – Жизнь идеи.

4. Рефлектирующая способность суждения. а) Согласие природы с нашей познавательной способностью и существование целей природы. – б) Определяющая и рефлектирующая способность суждения. – в) Объем случайности. – д) Понимание нашего раздвоенного способа познания по контрасту с неким *intellectus archetypus*.

б) *Нравственная деятельность.*

1. Категорический императив.

2. Проверка нравственной практики (*sittlichen Tuns*).

3. Восхождение от психологии.

4. Счастье.

5. Критика «формализма» Канта. а) Учение Канта о форме и материале нравственности. – б) Вопрос об истоке этоса. – в) Всеобщая форма и историчное содержание. – д) Этика умонастроения, этика успеха, этика ответственности.

6. Свобода. а) Решение антиномии необходимости и свободы. – б) Свободу не возможно испытать в опыте. – в) Только понимание феноменального характера всего доступного познанию существования может спасти свободу. – д) Ложные способы делать свободу постижимой. – е) Многомерность свободы.

с) *Созерцание прекрасного.*

1. Суждение вкуса и логическое суждение. – 2. Свободная игра познавательных сил. – 3. Значимость суждения вкуса. – 4. Сверхчувственность в суждении вкуса. – 5. Эсте-

IV. Структуры разума во всех его формах

тическая идея. – 6. Гений. – 7. Единство природы и свободы. – 8. Ограничение понятия гения. – 9. Красота и нравственность.

d) *Философское просветление сверхчувственного у Канта.*

Введение. Рассудочное мышление и выходжение за предел (Darüberhinausgehen). – 1. Вера разума. – 2. Интерпретация религиозных догматов «в границах только разума». 3. Мироздание.

Есть не мир, а только наши пути в мире. Из бытия, абсолютно недоступного нашему познанию, является открытость нашего существования, которому являются вещи и которое является себе самому. Наш рассудок сам порождает все то, что является нам и становится для нас предметом, в отношении его формы. Но это – конечный рассудок, всякого рода реальность должна быть дана ему. Он не может породить ни одной пылинки в отношении ее существования. Поэтому его познание абсолютно зависимо от опыта.

И вот рассудок с давних пор хотел проникнуть в самый корень вещей, познавая при помощи чистого мышления. К этому его соблазняло то, что непротиворечивость мысли доказывала, казалось бы, своей очевидностью реальность того, что в ней мыслится. Но, хотя непротиворечивость и составляет условие предметного познания, она не является, однако, достаточным условием. Непротиворечивые мысли могут относиться к ирреальным, к фантастическим вещам. Ибо непротиворечивость касается только формы, а не содержания познания. Поэтому метафизические суждения несостоятельны, ибо в них отсутствует исполнение категорий созерцанием. В них пользуются логикой непротиворечивости, чтобы при помощи одних понятий умозаключать о вещах, недоступных никакому

му опыту. Если логика используется не просто для удостоверения формы непротиворечивости, но в качестве органа содержательного познания, то отсюда возникает великая иллюзия. Это «логика кажимости», которую Кант называет диалектикой. Она способна «утверждать что угодно с некоторым видом правоты или нападать на что угодно»ⁱ.

Так случилось с утверждениями о душе в себе, о ее бессмертии, о свободе, о мире в целом, о Боге. Кант перевернул вверх дном традиционное знание о бытии. Для нашего познания не существует никакого бытия в себе, и мир явлений во всех направлениях бесконечно открыт для нашего опыта, однако зависит от условий всякого опыта. Мендельсон с ужасом называл Канта раздробителем всего (Alleszermalmer).

Но это – только начало философии Канта. После того как Кант объездил страну достоверного рассудочного познания, он не удовлетворяется, но сразу же говорит: «Нам кажется недостаточным узнать только то, что заключает в себе истину, и мы стремимся еще услышать обо всем том, что нам хочется знать»ⁱⁱ.

Почва, измеренная математикой и эмпирической наукой, – это прочный, но ограниченный участок. «Но эта область есть остров, самой природой заключенный в неизменные границы. Она есть царство (Land) истины..., окруженное обширным и бурным океаном, этой областью миражей, где туманы и льды, которые должны растаять, кажутся новыми странами и, постоянно обманывая пустыми надеждами мореплавателя, гонящегося за открытиями, запутывают его в авантюристические предприятия, от которых он никогда более не может отказаться, но которых он тем не менее никак не может довести до конца»ⁱⁱⁱ.

IV. Структуры разума во всех его формах

Кант показывает, что кажимость метафизического познания заложена в природе нашей познавательной способности, и, после того как мы проникли в существо этой способности, все-таки остается, как кажимость, хотя тогда она уже более не обманывает. Правда, он видел, как вводящие нас в заблуждение туманы рассеялись, сверкающие айсберги растаяли, но, поняв причину иллюзии, он обнаружил в ней искажение некоторого положительного смысла, удостоверение которого как такового открывает новые и истинные перспективы проникновения в сверхчувственную основу всех вещей. Истина разума, выходящего за пределы рассудка и предназначенного руководить рассудком, даст нам, если освободить ее от искажения, подлинное содержание кантовской философии. Просветление структуры, смысла и границ нашего познания – это только краеугольный камень кантовской философии. На него опирается все здание.

Кант решается выйти в это бурное море, пересечь его и посмотреть: нельзя ли все-таки пережить там поистине опыт прекрасного. Канту не свойственно равнодушное презрение к метафизике, какое отличает позитивистически настроенное неокантианство.

Куда ведет путь Канта дальше?

Самоосознание всякого знания в формах бытия для нас требует отличать всю совокупность нашего знающего существования от того, что не входит в его состав как нечто предметно познаваемое. В то время как в существовании мы при помощи своего сознания вообще отличаем сущее от другого сущего и имеем перед глазами содержания, все совокупное возможное содержание сознания вообще мы можем отличить только от того, что недоступно нашему познанию в смысле рассудочного познания. Мы можем мыслить это как пограничное понятие, а не как предмет. Когда

Кант мыслит границу всякой возможности нашего знания, то, что, по ту сторону этой границы, он называет вещью в себе, умопостигаемым миром, ноуменальным миром, остается чем-то, о чем мы нашим рассудком не знаем, есть ли оно и возможно ли оно вообще. Мы можем только мыслить эту границу, но не можем перейти ее. Как бы мы ни старались, мы, как реальность, всегда остаемся в существовании, как мышление – в сознании вообще. Мы сразу же оказываемся в том и в другом, если полагаем, что вышли за их пределы. Так мы не пройдем дальше, но постоянно будем возвращаться обратно.

Но то, чего как предметно-знаемого мы не можем достигнуть нашим рассудком, то за границей живо сознает наш разум. Способности разума Кант показывает, во-первых, в действительности идей (теоретический разум), во-вторых, в нравственной деятельности (практический разум), в-третьих, в созерцании прекрасного (эстетическая способность суждения). После кантовского наброска структуры рассудочного познания нам предстоит теперь показать этот более обширный набросок структуры разума в его целом. В конце мы, подводя итоги, удостоверим присутствие сверхчувственного.

На этих путях имеет силу один методический принцип. Мы сказали: то, что мы мыслим как пограничное понятие, мы не познаем как предмет. В этом заключено то, что Кант высказывает в общей форме: То, чего я не могу познать, я могу все же мыслить. С помощью этого положения Кант в самом деле открыл для себя поприще, доступ на которое ему, казалось, был совершенно закрыт. То, что мы можем мыслить, но чего не можем познать, имеет неизмеримо обширное содержание. Это мышление простирается от игры рассудка у его границ вплоть до про-

светления всех способностей имеющегося у нас в настоящее время разума. То, что для рассудочного познания вполне тщетно как некоторая авантюра, становится по-другому, однако никогда не без участия рассудка, доступным в разуме человека. Этот доступ открывается с тем большей ясностью, если мы постигнем ложь этих обманчивых путей.

а) Идеи

Идеи, хотя они и не получают предмета, имеют положительное значение для научного познания, которое они впервые делают возможным в качестве осмысленной практики.

1. Отрицание предмета идей. В мире я двигаюсь по цепям причин вплоть до первой причины, или же к *миру*, как замыкающемуся целому. Удостоверяясь в субъекте *души*, я дохожу до субстанции, лежащей в основании всех ее явлений, сохраняет личное тождество при перемене ее состояний. В отношении всякого индивидуума, как и в отношении мирового целого, я мыслю тотальный объем всех возможностей существующего, из которых этому единичному существующему всякий раз присуще или не присуще нечто особенное. Мысля таким образом мир, душу, целокупность бытия, я полагаю, будто имею перед собою некий предмет. Этот предмет я каждый раз получаю только посредством переноса категорий, имеющих силу для частных опытов в моем существовании, на бесконечности, которые, поскольку они не могут быть исполнены, недоступны для опыта. Мир не есть предмет, но все предметы существуют в мире. Душа не есть предмет, но становится предметом только в результате обманчивого применения таких категорий, как субстанция, длительность, единство, к чему-то

такому, чего как завершимого опыта вовсе не имеется. Бытие в его целом (именуемое Богом) не есть предмет, ибо в понятии целокупности возможностей я не мыслю решительно ничего такого, что могло бы где бы то ни было встретиться мне в опыте. Идеи предстают передо мною там, где я, продолжая свое рассудочное познание, ищу ему завершения в некотором целом; они вводят в заблуждение, если это завершение мыслится достигнутым в некотором познанном предмете. Они заданы, но они никогда не бывают даны.

Во всех трех идеях – мир, душа, Бог – развивается некоторая диалектическая кажимость, которая породила обманчивые хитросплетения метафизики, тщетно возводившей лишенное дна здание в рациональной космологии, психологии, теологии. Идеи, которым никогда не может быть дан адекватный им предмет в опыте, трактуются здесь как предметы и будто бы познаются. Но это движение мысли есть необходимая иллюзия нашего разума, а вовсе не произвольная софистика. Критика может добиться только того, что эта кажимость перестанет обманывать, но она не может уничтожить ее.

Этот отрицательный результат кантовской диалектики был с невероятной тщательностью продуман и представлен самим Кантом. Однако Кант мыслит дальше: Ведь идеи разума заданы нам природой самого нашего разума. Разум никак не может содержать в себе изначально иллюзорного. Идеи должны иметь в нашем разуме особое целесообразное предназначение. Идеи не могут быть иллюзией сами по себе, но становятся иллюзией только в результате искажения, вследствие естественного злоупотребления ими.

2. Положительное значение идей: Эмпирическое познание движется в нескончаемую даль. Синте-

тическое единство категориально оформленного единичного опыта творит предмет, но не создает систематической взаимосвязи этих предметов в некоторой науке. Эту взаимосвязь мы получаем только при помощи представлений о целом, посредством идеи.

Примеры. Мы мыслим причинность некоторой субстанции, которую называют «силой», находим множество сил, пытаемся свести их к немногим силам, и наконец, к одной-единственной основной силе.

Мы видим многообразие форм растений и животных, упорядочиваем его в виды, роды и семейства и пытаемся свести их к одному-единственному принципу, к одной праформе, от которой могут быть произведены все эти формы.

Мы наблюдаем многообразие душевных явлений и вносим связность в это многообразие при помощи представления о существе, неизменно пребывающем с тождеством своей личности.

Мы видим мир, прослеживая до бесконечности условия происходящих событий. Но мы вносим систематическую взаимосвязь в нескончаемое множество данных наблюдения при помощи представления о мировом целом.

Все наши частные опыты обо всех действительностях мы мыслим в систематической взаимосвязи благодаря представлению о верховном основании в творческом разуме, из которого возникают все предметы, о Боге, скажем, «как математике», как о творце действительности.

Это означает: Душа, мир, Бог, понимаемые именно как возникшие вследствие диалектической кажимости иллюзии нашего разума, суть идеи. Вместо того чтобы мы могли познать их, они стали принципами систематики нашего познания.

Благодаря идеям мы получаем правила нашего движения вперед в познании, однако не получаем предмета идеи. Идеи называются поэтому регулятивными принципами для продолжающегося изыскания, а не конститутивными принципами для построения предмета. Выходящее за пределы опыта (трансцендентное) употребление идей закрыто для нас как иллюзия, домашнее же (имманентное) употребление насущно необходимо для того, чтобы научное познание имело систематический характер^{iv}.

Это не мешает нам, но даже требует от нас мыслить идеи в качестве предметов, однако только по аналогии. Они представляются по аналогии с действительными вещами, однако не как существующие вещи, но как «схема идеи». Эта схема не может быть исполнена никаким созерцанием, но только самим систематическим движением вперед нашего познания. Идеи встречаются не с относящимся к ним созерцанием, но с рассудком, оформляющим созерцание при помощи своих категорий. В процессе оформления содержания идей в виде предметов категории употребляются неадекватно, лишь аналогическим способом. Это, само по себе ложное, употребление непременно нужно в качестве схематики нашему привязанному к предметности мышлению. Оно истинно, если в нем постигают его истинный смысл. Оно вводит в обман, если оно, не будучи понято, желает предоставить познанию во владение некоторый предмет.

Благодаря идеям движение опыта подчинено принципам, как например: во-первых, принципу однородности многообразия под более общими родами, во-вторых, принципу различия многообразия под менее общими видами. В-третьих, сродства всех понятий через промежуточные звенья (три принципа однородности, спецификации, непрерывности форм). Эти

принципы движения опыта не составляют познаний о бытии вещей. Поэтому повторяющийся в таком множестве принципиальный спор между сторонами – беспредметен; например, при характеристике растений, животных и людей, существуют ли, скажем, различные народные характеры, расовые задатки, или же одинаковые задатки во всем человечестве. Природа предмета для обеих сторон «слишком глубоко скрыта, чтобы они могли говорить на основании знания ее. Это не что иное, как двойственный интерес разума, а значит, различие максимум многообразия природы или единства природы, которые, конечно, могут быть примирены»^v. Есть исследователи, которые основательно настаивают на все новых и все более тонких различениях, стремятся отстоять в необозримой широте права многообразия. Других их склонность побуждает искать общие и объединяющие черты. И те, и другие помогают успехам познания. Но и те, и другие ошибаются, если превращают свой принцип, являющийся максимумом движения опыта, в познание предмета в целом.

Если Кант занят просветлением смысла идей, то он должен выйти за пределы предметно-адекватной постижимости. То, что совершается здесь в процессе трансцендентального познания, опять-таки не может быть постигнуто в однозначном виде. В самом деле, идеи имеют у Канта три значения, однако взаимосвязанные между собою: первое – *методологическое* значение – самое очевидное: идеи как принципы систематической взаимосвязи, как схемы, служащие для направления движения [познания], как эвристические функции (примером чему были только что рассмотренные нами принципы). Второе значение идей можно назвать *психологическим*: идеи как силы в субъективности познающего, как зачатки, стремящиеся раз-

вернуться. Третье значение – *объективное*: в идеях присутствует нечто, идущее из истока всех вещей. Опишем эти три значения подробнее.

Во-первых, методологическое значение. Чтобы установить общие черты какого-нибудь рода животных, делают наброски схематических рисунков, например рисунок «позвоночного животного». Имея дело с такой схемой, не задают вопросов вроде: Правильна она или ложна? Имеется ли она реально, например как предок позвоночных животных? – но задают только вопрос: пригодна ли она? Она должна быть пригодной для наглядного представления того, что можно найти у всякого позвоночного животного, и для выработки постановок проблем для прогрессирующего, движущегося в бесконечность постижения позвоночного животного. Идеи – это аспекты, прилагаемые нами к опыту. В науке, в том числе, скажем, и из соображений экономии, нам нужна систематика, а для этого нужны идеи. Идеи имеют научно-техническое значение. Мы рассматриваем опыт так, «как если бы» в нем было действительно нечто соответствующее идеям.

Многие пассажи у Канта трактуют об этом методологическом значении идей, которое можно подвергнуть самому обстоятельному исследованию. Если мы слышим об идеях, то мы потребуем, чтобы нам доказали их структурообразующую силу в области методологии.

Во-вторых, психологическое значение. Кант пишет: «Никто не пытается создать науку, не полагая в основу ее идеи. Однако при разработке науки схема и даже определение ее, устанавливаемое вначале, весьма редко соответствуют идее ее, так как она заложена в разуме, подобно зародышу, все части которого очень неразвиты и скрыты... Поэтому науки...

следует объяснять и определять не соответственно описанию, даваемому их основателями... При этом нередко оказывается, что основатель науки и даже позднейшие последователи его блуждают вокруг идеи, которую они сами не уяснили себе...

К сожалению, только после того как мы долго рапсодически собирали, по указанию скрыто заложенной в нас идеи, многие относящиеся к ней знания в качестве строительного материала... впервые становится возможным усмотреть идею в более ясном свете... Системы кажутся, подобно червям, возникающими путем *generatio aequivoca* из простого скопления собранных вместе понятий, сначала в несовершенной (*verstümmelt*), но с течением времени в развитой вполне форме; между тем все они имели свою схему как первоначальный зародыш в развивающемся еще разуме»^{vi}. Сюда относится также и положение Канта, что нет «ничего необыкновенного в том, если... путем сравнения мыслей, высказываемых автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие, и вследствие этого иногда говорил или даже думал несогласно со своими собственными намерениями»^{vii}.

В отношении познаний говорят не только об их правильности, но также об их важности. Ценность истин может быть определена, например, путем практического материального использования их или также тем, что одно познание используется как средство для другого познания, в отношении которого затем снова возникает вопрос о его ценности, и так без конца. Во всякой науке решающим, в конечном счете, остается не поддающийся определению вес ценности истины. Правда, чтобы обозначить этот вес, говорят о глубине и плоскости, о существенном и несущем

ственном, хотя и не могут доказать этих своих оценок. Они касаются смысла науки, а сами они не являются научными оценками. То, что здесь оказывает действие в суждении оценивающего, – это идеи. Как идеи, эти скрытые зачатки мысли в разуме являются действующими силами в исследовательской работе, так ученый, не умея по-настоящему обосновать этого, оценивает, по мере ощущаемого им присутствия идей в научных работах, их глубину или плоскость, их значительность или несущественность.

Примечательно, что в науке мы желаем достичь полной прозрачности и ясности и что, однако же, если этого удастся достичь вполне и до конца, наш интерес сразу ослабевает. Мы хотим ясности, но мы хотим, чтобы ясность была выражением некоторой идеи. Эта идея в научном результате есть темнота, которая так же точно подвержена критическим нападкам, как она же составляет условие его продуктивного воздействия. Разум отнюдь не желает какой-либо неясности, но он желает идеи. Он одинаково противится и всякому пафосу, который ищет темноты, как темноты, и пафосу сугубой правильности. Благодаря идее остается в силе задача, а поэтому также и некоторая неясность. То, что абсолютно ясно и с чем поэтому все понятно, то производит впечатление безыдейности, сугубой правильности, в которой, помимо этого, нет никакого другого смысла. Правильности можно накапливать без конца, они должны быть связаны с некоторым целым посредством идеи.

В-третьих, объективное значение. Хотя идеи не могут быть соотнесены ни с каким соответствующим им предметом, который бы исполнял их, – так учит нас отрицательная часть критики разума. Но идейные формации не могут, однако, иметь всего лишь методологически-технический характер, идейные силы не

могут иметь только некоторый субъективный характер, – так учит положительная часть критики разума (развитая Кантом прежде всего в «Приложении к трансцендентальной диалектике»). Ибо эти идеи в самом деле, при предположении предмета идеи, приводят в непрерывном движении опыта к систематическому единству. Следование им выводит нас на пути, достигающие расширения эмпирического познания. Из природы вещей, доступных опыту, им навстречу выходит нечто такое, что вследствие удачной систематики и упрощения соответствует им. Поэтому мы вправе рассматривать идеи как «соответствующие природе». Они «заклучают в себе свое оправдание непосредственно, а не только как методические приемы»^{viii}. В самом деле, полагает Кант, если может иметь место логический принцип разумного единства правил, необходимо предполагать трансцендентальный принцип, «благодаря которому такое систематическое единство предполагается a priori и необходимо как присущее самим объектам»^{ix}. Разум в его логическом употреблении не мог бы требовать, «чтобы многообразие сил... выводилось из какой-нибудь основной силы, если бы разум был свободен утверждать, что в такой же степени возможно, чтобы все силы были разнородны и чтобы систематическое единство их вывода не было адекватно природе»^x. Тогда он ставил бы себе целью идею, которая совершенно противоречила бы строю природы. Поэтому мы должны предполагать систематическое единство природы как имеющее объективное значение и необходимое. Проводимое Кантом различие технического и архитектурного единства еще раз свидетельствует об объективном значении идей. Техническое единство – это единство, полученное эмпирически согласно случайно представляющимся замыслам, архитектурное

же единство есть единство а priori согласно идеям^{xi}. Только благодаря этому последнему возможна наука. «Экономический прием разума, имеющий целью... сбереечь труд... очень легко отличить от идеи, согласно которой всякий предполагает, что это разумное единство соответствует самой природе и что разум здесь не нищенствует, а повелевает»^{xii}. Кант говорит поэтому об «объективном», хотя и «неопределенном значении» идей^{xiii}, об их «объективной реальности», «однако не для того, чтобы что-либо *определять*»^{xiv}.

В какой мере Кант видел в идеях нечто объективное, в удостоверении характера которого заключается смысл его собственного учения, показывает его заявление о согласии с Платоном: «Платон ясно видел, что наша способность познания заключает в себе гораздо более высокую потребность, чем простое чтение явлений по складам согласно синтетическому единству в форме опыта; [он видел], что наш разум естественно уносится в область знаний, заходящих так далеко, что ни один предмет, который может быть дан опытом, никогда не сможет совпасть с этими знаниями, и тем не менее они обладают реальностью и вовсе не сводятся лишь к иллюзиям (Hirngespinnste)»^{xv}.

Если мы бросим общий взгляд на тройное значение идеи – психологическое, методологическое и объективное, то заметим: всякий раз, если мы хотим постичь сущность идеи, то мы получаем ее поначалу в одном из этих трех значений. Если мы хотим более точно постичь идею, то мы сразу же переходим к другому ее значению и совершенно не умеем отделить друг от друга три ее значения. Если мы хотим понять одно значение, то нам нужно понять все три ее значения. Идея является одновременно субъективной и объективной.

Подытожим общий очерк познания у Канта. в том виде, в каком мы показали его до сих пор. Структура познания начинается со скопления ощущений чувственности, восходит отсюда к формам созерцания – пространству и времени, отсюда – к категориям, дающим предметно определенную форму познаваемого, и наконец, к идеям систематического единства познания в непрерывном движении его процесса. В этом существовании познания, которое как таковое не может быть завершено, но остается в витании, сверхчувственное свидетельствует о себе через акты (Vollzüge), а не через содержание некоторого знания. В феноменальности существования, в этом пространстве универсальной предметности посредством рассудка, идеи суть прорыв (Durchbruch). Прорыв становится присутствием сверхчувственного в целокупности познания.

Этот прорыв Кант показывает далее в двух теоретически значительных феноменах: в познании живого и в более подробном осуществлении функции теоретической идеи под именем «рефлектирующей способности суждения».

3. Жизнь. Живые организмы – это существование целей природы. Это положение требует прояснить понятие цели.

Если я вижу нечто такое, что может быть порождено только через посредство представления о цели – как, например, чертеж треугольника на песке, – то я вижу перед собою след человека. Такие артефакты мы отличаем от продуктов природы, и мы видим в них доказательство того, что там, где мы находим эти следы, были люди. Ибо в мире мы только у человека встречаем представления о цели и осуществление их при помощи воли.

Между тем мы видим живые организмы, растения и животных как природную действительность. Органические существа – это «вещи как цели природы». Мы мыслим их целесообразность, перенося наши собственные целесообразные акты на основание действительности этих вещей, как если бы их произвела некоторая мысль о цели.

В логическом отношении Кант формулирует понятие цели. Целью называется предмет понятия, поскольку это понятие является основанием действительности этого предмета. Целесообразной является причинность некоторого понятия в отношении его предмета. Этот предмет может быть мыслим как возможный только при помощи понятия о нем, которое предшествует ему, как его причина.

То, что сформулировано в столь абстрактном виде, имеет свое конкретное проявление в воле. Воля есть способность определять себя самого представлением о целях. «Целесообразным» мы называем то, существование чего предполагает, как кажется, представление об этой же вещи.

Целесообразность в природе мы мыслим двояким образом: песчаная почва целесообразна для сосен, илистая почва – для роста травы и зерновых. Так мы оцениваем полезность вещей, причем оцениваем произвольно, – так что то, что мы только что трактовали как цель (рост травы), рассматривается затем как средство (корм для скота), – в нескончаемой цепи, потому что мы нигде не можем найти конечной цели. Эта целесообразность – внешняя целесообразность одностороннего соотношения цели и средства. Иное дело, если некоторый продукт природы, такой как живой организм, рассматривается как объективная цель природы. Организм есть объективное существо, в котором все есть одновременно средство и цель, так

что целое представляет собою завершённую в себе, закруглённую целесообразность. Мы мыслим её тогда не как внешнюю, но как внутреннюю целесообразность.

Живое нам следует постигнуть более отчетливо: «вещь существует как цель природы, *если она сама собой есть... и причина, и действие*»^{xvi}. Она порождает сама себя: в отношении рода – посредством размножения, в отношении индивида – посредством роста, а при повреждениях – путем регенерации. Жизнь строится из материи, содержащейся в пище, при помощи веществ, составляющих ее собственные продукты. Органический продукт природы – это то, в чем все есть цель и все, одно для другого, есть также средство. Ничто в нем не напрасно, ничто не бесцельно.

Декарт понимал организм в его целесообразности, как машину. Но уже Лейбниц сформулировал коренное отличие организма от создаваемых человеком машин: «Всякое органическое тело живого существа есть своего рода божественная машина, или естественный автомат, который бесконечно превосходит все автоматы искусственные, ибо машина, сооруженная искусством человека, не есть машина в каждой своей части... Но машины в природе, т.е. живые тела, и в своих наималейших частях до бесконечности продолжают быть машинами. В этом и заключается различие... между искусством божественным и нашим»^{xvii}. Кант держится этого различения: Там, где части суть последние части, число их конечно, и где они как части суть безжизненная материя, – там перед нами – машина, которая, как бы ни была сложна по составу, может быть задумана, сконструирована, создана из безжизненного вещества конечным рассудком. Она нуждается в надзоре и восстановлении

своего конструктора. Часы, как материальная формация, сделаны воздействием извне, действуют однолинейно, не представляют в себе целого из цели и средства, так чтобы они могли пособить сами себе. Если они повредятся, то их нужно чинить. Напротив, в организме все поочередно является причиной и действием, в его работе, как и в его форме. Вплоть до мельчайших частей организм все еще остается живым. В машине есть только движущая сила, в организме же – образующая сила.

Но у Канта есть в то же время принципиальное отличие от Лейбница: Кант не говорит, что организм есть фактическая бесконечность целесредственных отношений в их обоюдности, но говорит, что мы можем до бесконечности изучать его и никогда не дойдем до конца. Поскольку мы изучаем его, он есть как бы машина; мы познаем его, как если бы он был машиной, изготовленной божественным рассудком. Жизнь повсюду пользуется теми же самыми причинными взаимосвязями, которые в физике и химии мы изучаем в лишенной жизни материи. Но эти причинные взаимосвязи нигде не составляют существа самой жизни.

Поэтому Кант говорит, что никогда не придет Ньютон для травинки, т.е. исследователь, который был бы в состоянии создать самую малую жизнь из безжизненного материала^{xviii}, ибо ему нужно было бы для этого стать властелином бесконечности, подобно Богу, вместо того чтобы, как то бывает во всяком машиностроении, быть властелином пусть чрезвычайно большого, допускающего бесконечный прирост, однако всегда еще конечного многообразия. Ему пришлось бы совершить скачок от конечного к бесконечному в действительности, но это для конечного рассудка невозможно.

Живое есть для Канта фактическое обстояние, которое есть идея. Это внутренне противоречивое положение хочет сказать вот что: фактическое обстояние без идеи не может быть даже констатировано как таковое, рассудок со своими категориями не улавливает его, но неуклонно сводит его на уровень тех фактических обстоятельств, какие есть также и в неорганической природе.

Поэтому наглядное представление живого у Канта противостоит всякой объективации жизни в виде некоторого известного или в принципе доступного в целом нашему знанию предмета, причем противостоит ей с двух сторон: целое невозможно постигнуть как машину, хотя все биологическое познание дает машиноподобные ответы. Но целое невозможно также постигнуть и как энтелехию, жизненную силу, природный фактор, превращающийся в строителя машины, хотя наше познание постоянно вынуждено мыслить так, как если бы познаваемая нами вещь была сконструирована разумно планирующим зодчим. Скорее в изучении живого тела мы стоим перед бесконечной задачей.

Это биологическое исследование имеет для Канта то характерное свойство, что оно находит целевые взаимосвязи, вопрошает их о том, как они осуществляются, и всегда дает причинно-механические, или, лучше сказать, физико-химические в обширном смысле этого выражения (не только механические в узком его смысле) ответы. Цель и целевые взаимосвязи мы не можем постичь в понятии в их целом, однако мы постигаем их в той мере, в какой мы понимаем их, как машины.

Но ведь живое существо стоит перед нами во плоти и крови, как целое. Если мы видим его и не сомневаемся в его существовании, то благодаря идее сразу

же осознаем изначальное отличие его фактичности от всякой доступной рассудочному констатированию фактичности. Вследствие этого перед самым крошечным живым существом, будь то червяк или насекомое, мы испытываем робость, какую вынуждает в нас нечто неисчерпаемое для нашего рассудка, чудо для рассудка. Но если идея, благодаря которой мы впервые способны видеть этот факт, покидает нас, то мы получаем, может быть, значительное достояние, в виде знания о том механизме, которым пользуется жизнь, и смешиваем саму жизнь с этим механизмом. Однако наше познание так же точно не овладевает тогда жизнью, как не постигает оно коровы, которую мы технизируем в своем представлении как машину по производству молока. А робость мы утрачиваем потому, что в таком случае для нас больше не остается того, перед чем мы эту робость испытывали.

Кант постиг, что жизнь есть идея. Наглядное представление жизни для рассудка превращается в иллюзию, для которой сама жизнь исчезает. Между тем жизнь действительна для нас, как бесконечность целевых отношений в каждом живом индивидууме. В организме целое существует в законченном виде, однако в нем оно не познано. Оно будет спасено для познания, если это познание, бесконечно двигаясь вперед в сознании идеи, не теряет бесконечного. Тогда категории, такие как рост, ассимиляция, корреляция, регенерация, размножение, наследственность, возбудимость, приспособление и т.д., суть только особенные варианты идеи жизни. Они обозначают инструкции, но еще не познания. Скорее, именно благодаря познанию они, во всем богатстве познанных нами взаимосвязей, становятся все более и более загадочными. Только обращение идеи в принципиально познаваемое в предметной форме целое, или

даже в нечто познанное, портит познание и делает нас слепыми к идее.

4. Рефлектирующая способность суждения.

То, что Кант зримо представил в идеях, он завершает посредством мыслительной операции, раскрывающей перед нами сущность всего нашего познания в его отношении к истоку бытия.

а) *Согласие природы с нашей познавательной способностью и существование целей природы.* Предметом, как конституированным категориями объектом, является лишь то, что становится познаваемым для нас в пределах границ возможного опыта. Рассудок познает этот объект как необходимый, потому что он определен условиями всякого опыта. Он обладает приоритетом объективности, только он есть реальный объект, познаваемый рассудком, в том числе причинно-механически, но в самом широком смысле – математически. В сфере этой необходимости нет никаких загадок. Но сама эта сфера позволяет нам обратить внимание на ее границы. То, что выступает на этих границах, является, в противоположность этой необходимости, *случайным*

Первый пример Исполнение всеобщей необходимости содержанием опыта происходит так, что обнаруживается многообразие особенных законов природы. Но то, что под руководством идей между этими особенными законами обнаруживается некоторая систематическая взаимосвязь, – это предполагается задачей научного познания. Эта предпосылка не познается а priori, подобно основоположениям закономерности вообще, но ее только требует задача научного познания, которое получает некоторый смысл только под идеями систематического единства. Поскольку удостоверение истины идей совершается через обнаружение в природе подобного рода систематики, Кант

говорит поэтому о некоем соответствии между природой и нашей способностью познания, которое само является эмпирическим и о котором никто не знает, как далеко оно простирается. «Но, насколько мы можем усмотреть, случайно то, что порядок природы согласно ее особенным законам, при всем, по крайней мере возможном многообразии и неоднородности, превышающих нашу способность постижения, все же на деле соразмерен этой способности»^{xix}. Поэтому мы удивляемся и испытываем своеобразное удовлетворение, если обнаруживаются систематические взаимосвязи, если мы можем в обозримом виде упорядочить по родам и видам необозримое многообразие форм, если множество законов природы сходятся воедино в одном законе, тогда как подтверждение неизменной реальности причинности, субстанциальности несколько не удивляет нас и не вызывает особенного чувства удовлетворения, потому что, если для нас вообще существуют предметы, причинность и субстанциальность суть нечто само собою разумеющееся. «Такое соответствие природы с нашей познавательной способностью... предполагается... тогда как рассудок объективно признает это соответствие как нечто случайное... В самом деле, вполне можно себе представить, что... специфическое различие эмпирических законов природы со всеми их действиями все же могло быть столь значительным, что для нашего рассудка оказалось бы невозможным открыть в ней какой-либо постижимый порядок»^{xx}.

Если бы, что вполне возможно, среди явлений обнаружилось бы столь значительное различие содержания, многообразия действительных существ и правил, что человеческий рассудок путем сопоставления не мог бы отыскать ни малейшего сходства форм, а путем сведения к принципам – никакой взаимосвязи

между законами, то идея систематического единства не нашла бы себе подтверждения. Прогресс нашего опыта через приращение как многообразия, так и единства знания был бы невозможен, но перед нами оставалось бы только различие знания, как некой распадающейся нескончаемости. Никакой науки не существовало бы.

Если мы говорим о познании как о некоей цели, то эта цель была бы недостижима. То, что мы фактически идем вперед в нашем знании, означает поэтому целесообразность природы для нашей познавательной способности. Эту цель мы приписываем природе как бы некое разумное намерение, потому что рассудок не может предписать ей в этом отношении никакого закона, что он вполне способен бывает сделать в категориях и основоположениях всякой могущей встретиться нам в будущем предметности. Мы не могли бы найти никакого целесообразного употребления идеям, если бы сама природа не заключала в себе целесообразного единства. То, что выходит навстречу нашим идеям, должно быть заложено в основе самих вещей. Это похоже на некую коммуникацию нашего конечного рассудка и объективности взаимосвязи вещей в природе, но только в той мере, в какой природа идет нам навстречу. Ибо относительно совпадения нашей познавательной способности с природой вещей, взятого в целом, мы ничего не можем утверждать в предвосхищении. Где-то может проходить граница, и за этой границей, с обрывом идеи единства, прекращалось бы также и всякое познание. Благодаря идеям мы ожидаем, хотя и не знаем этого, что дело обстоит наоборот. Однако в той мере, насколько систематическое познание венчается успехом, само существование познания указывает на общую основу познания и самих вещей.

Второй пример. Живые организмы – это существование вещей как целей природы – это такая реальность, которой рассудок с его категориями не может мыслить а priori. Рассудок, мысля вещи при помощи своих категорий, никогда не мог бы получить в этом мышлении бытие живых существ. Если мы видим природу подчиненной законам необходимости закономерных процессов, то все формации в ней, имеющие наружный вид целесообразных, являются случайными. Эти формации или произведены человеком. Тогда их форма объясняется некоторой целесообразно мыслящей причинностью. Или же они – продукты природы. Тогда они непостижимы из механизма лишенного жизни процесса природы как случайные.

Оба вопроса – вопрос, возникающий вследствие согласия природы с нашей познавательной способностью, и вопрос, возникающий вследствие действительности вещей, существующих как цели природы, приводят к постановке проблемы случайного. Случайность означает непостижимость в понятиях, ибо она означает тотальную неопределенность. Поэтому наше мышление не может оставить в силе случайность. Мы вопрошаем ее, чтобы подвести ее под некоторое правило. Проблема заключается в том, обнаруживается ли при этом некоторая закономерность случайного, некоторая необходимость случайного. Это должна бы быть радикально иная необходимость, чем та, которая присуща природным процессам.

В познаваемом как закономерный процессе природы случайность для этого процесса исключена. Ничто не происходит в силу слепого случая (*in mundo non datur casus* (в мире не существует случайности (лат.)) – это основоположение познания природы. Но всякая необходимость есть условная, а потому по-

нятная необходимость (*non datur fatum* (не существует судьбы (*лат.*))).

Не существует неопределенных или недостаточно определенных событий. Познание природы ищет при помощи статистики закономерностей также и в этих событиях. Оно производит расчеты случайного там, где речь идет о большом числе случаев. Тогда оно находит величину вероятности и невероятности для отдельного случая, закон больших чисел для массы. Но в вопросе Канта речь идет не об отдельных случаях, не о массах событий, но о фактических обстоятельствах в целокупности нашего познавания. Эта случайность не может быть устранена никаким познанием конституирующего свои предметы рассудка. Это случайное нельзя подвести ни под какое всеобщее, но оно есть граница всеобщего.

б) *Определяющая и рефлектирующая способность суждения.* Требуется иной образ мысли, при помощи которого мы делаем понятной для себя закономерность случайного. Эту мысль Кант развивает, вводя свое различие определяющей (подводящей под понятия) и рефлектирующей способности суждения.

Это различие играет известную роль уже в учении об идеях «Критики чистого разума» (под именем аподиктического и гипотетического употребления разума) и углубляется Кантом в «Критике способности суждения». Оно гласит: Или мы уже обладаем всеобщим (правилом, родовым понятием и т.д.) и подводим встречающийся нам случай под это всеобщее. Или же мы обладаем опытом особенного и мыслим его, допуская некое неведомое нам всеобщее. Первый образ действия Кант называет определяющей, а второй – рефлектирующей способностью суждения. Определяющая способность суждения, подводящая

особенный случай под известное нам всеобщее, рационально постижима. Рефлектирующая же способность суждения имеет в виду не поддающуюся расчету процедуру, из которой только и возникают впервые гипотезы для методичного исследования.

Рефлектирующая способность суждения – это духовное движение, которое совершается в особенном, видимом ему в свете всеобщего, которого оно само не знает, но которым оно направляется. Постоянно придерживаясь особенного, оно совершает акты мысли под руководством идей. Оно дает принципы образа мысли, но не дает новых предметов. Предметы идей (всего лишь схемы для руководства) мыслятся лишь соотносительно с моим движущимся вперед в мире познаванием.

И вот, рефлектирующая способность суждения имеет у Канта обширную область. Он видит ее не только в сфере познания (идей, возникающих из согласия природы с нашей познавательной способностью, и из познания живого: в обоих этих случаях для рефлектирующей способности суждения случайность бывает необходима как целесообразность). Рефлектирующая способность суждения действует также в созерцании прекрасного. Основная черта ее здесь та же самая: в особенном – всеобщее, которого не знает рассудок; в случайном – закономерное; в эмпирическом – знак того, что выходит навстречу нам из сверхчувственного. Различие в том, что в процессе познания рефлектирующая способность суждения сугубо регулятивна и не определяет никакого собственного предмета; напротив, в созерцании прекрасного она становится конститутивной для удовольствия суждения вкуса в игре.

с) *Объем случайности.* Случайным является не только согласие вещей с нашей познавательной спо-

собностью, не только существование организмов. Случайное стоит уже у границ просветления нашего эмпирического познания: то, что у нас есть именно эти две формы созерцания (пространство и время) и именно эти формы суждений и категорий, для нас случайно.

Существование вещей вообще случайно, – как лишь вкратце мимоходом, но решительно упоминает Кант. Необходимость означает обусловленность. Все, что мы познаем в качестве природы, состоит в подобной обусловленности, которая всякий раз бывает определенной обусловленностью. Наше изучающее движение в пространстве опыта подчинено предпосылке необходимости. Но оно само в его целом, а в нем – указанные только что фактические обстоятельства являются случайными.

Эта случайность ставит перед лицом целокупности бытия последний вопрос: откуда? И для чего? Ответа на этот вопрос, который показывал бы нам необходимость бытия, мы найти не можем. «Безусловная необходимость, в которой мы так нуждаемся как в последнем носителе всех вещей, есть настоящая пропасть для человеческого разума... Нельзя отделаться от мысли, хотя нельзя также и примириться с ней, что существо, представляемое нами как высочайшее из всех возможных существ, как бы говорит само себе: Я существую из вечности в вечность, кроме меня существует лишь то, что возникает только по моей воле, но *откуда же я само* (woher bin ich denn)? Здесь все ускользает из-под наших ног, и величайшее совершенство, подобно наименее совершенному, колеблется безо всякой опоры перед простым спекулятивным разумом, которому ничего не стоит беспрепятственно устранить как то, так и другое»^{xxi}.

В каком бы направлении мы ни мыслили, случайность остается перед нашими глазами, как граница. Все

наше познание, как только оно полагает себя в своих дедукциях абсолютным и мнит, будто оно овладело бытием в себе, скрывает эту случайность. С нею мы стоим перед названной у Канта пропастью. Всякий данный нами ответ оказывается диалектическим. Он сразу же встает перед нами как новый вопрос. Но случайность есть знак (*Signum*), который и предупреждает, и ободряет нас в движении нашего познания.

Но если на этой границе мы, казалось бы, встаем перед вопросом: Или тотальная бессмысленность случайного, или же необходимая основа всякого бытия, от которого все получает смысл и содержание, – то Кант признает в этой альтернативе, опять-таки, неверно поставленный вопрос. Ибо поскольку мир и все то, что мы познаем в пространстве возможного опыта, есть явление, окончательный ответ на этот вопрос невозможен. Мы идем в мире своим путем. Если мы хотим зримо представить себе целое, основу, смысл, то мыслимое, поскольку оно становится предметом, оказывается принадлежащим к миру явлений. За границу этого мира мы выходим не в познании некоторого нечего, но только в самом нашем движении по этому миру, благодаря опыту идей в систематическом познании, благодаря игре познавательных способностей в созерцании прекрасного, но действительно и решительно мы выходим за рамки этого мира силою нашей свободы в нравственной деятельности.

d) *Понимание нашего раздвоенного способа познания, по контрасту с неким intellectus archetypes.* Но то, как наше познание терпит здесь крах, Кант еще раз постигает, контрастно противопоставляя наш конечный рассудок и *intellectus archetypus*. Этот последний, как созерцающий рассудок, который также и порождает те предметы, которые он мыслит, составлял прежде контрастную противоположность нашему

дискурсивному рассудку, зависящему в своей работе от данного ему созерцания. Теперь *intellectus archetypus* мыслится как рассудок, для которого не разделены те понятия, которые мы можем мыслить только раздельно: случайность и необходимость, всеобщее и особенное, механизм и телеология.

1. Основание различия между возможностью и действительностью заключается в природе нашего познания, которое раздвоено и существует как чувственность и рассудок. Созерцающий рассудок имел бы только действительные предметы. В нем нет никаких понятий, которые указывали бы лишь на возможность, и нет созерцаний, которые только дают нечто, не позволяя познать это как предмет. Мы же можем иметь в своих мыслях нечто такое, чего вовсе нет, и мы можем представлять себе нечто как данное, хотя и не имеем понятия о нем. «Такие положения, как: «что вещи могут быть возможны, хотя они и не действительны», что от возможности нельзя заключать о действительности, «правильны для человеческого разума». Но они не говорят нам, что это различие заключается в самих вещах. Поэтому наш разум, с одной стороны, выдвигает постоянное требование безусловно необходимого существования некоторого не-что (первоосновы (*Urgrund*)), в котором возможность и действительность уже более не различаются, но, с другой стороны, для этой идеи у нашего рассудка нет решительно никакого понятия. Необходимость и случайность, как и все другие пары раздвоений, касаются нашего способа познавать вещи, но не вещей самих по себе.

2. Наш рассудок мыслит всеобщее и не может выводить из него особенное, но может только подводить его под всеобщее, если оно было пережито в опыте. Особенное случайно. Интуитивный рассудок перехо-

дил бы от всеобщего к особенному без помощи понятий; случайности не встречалось бы вообще. Эту противоположность можно высказать так: наш рассудок идет от аналитически-всеобщего, от понятия к особенному, интуитивный же рассудок идет от синтетически-всеобщего, от целого к частям^{xxii}.

3. Наш рассудок разделяет механизм и телеологию. Согласно особенному устройству нашего рассудка, мы вынуждены рассматривать организмы так, как если бы они, в отношении их возможности, были порождены преднамеренно и в качестве целей. Этим мы не утверждаем, что такое намерение природы действительно существует, и не отрицаем того, что «другой (высший) рассудок, кроме человеческого, может и в механизме природы... найти основание возможности подобных продуктов природы»^{xxiii}. Мы понимаем, что «можем и должны мыслить не иначе, как только так, хотя мы, однако, и не утверждаем, что основание подобного суждения заключается в объекте», «мы никак не можем из самой природы почерпнуть основания для объяснения целевых связей, и, принимая во внимание свойство человеческой познавательной способности, должны искать высшее основание для этого в первоначальном рассудке как причине мира»^{xxiv}.

Каждый раз отмечают одно и то же: *intellectus archetypus* содержал бы в единстве то, что для нас разделено, так что этого единства мы никаким способом осуществить не можем: созерцание и мышление, всеобщее и особенное, возможность и действительность, механизм и телеологию. Это наш рассудок делает неизбежными эти трудности раздвоения в познании. Но наш разум может постигнуть их, хотя и не способен их устранить.

Следовательно, конструкция *intellectus archetypus* изменяет свое значение, смотря по контексту, в кото-

IV. Структуры разума во всех его формах

ром при помощи этой конструкции подлежит прояснению фактум нашего познавания. Это созерцающий рассудок, порождающий в акте созерцания самые вещи: здесь он есть только конструкция контрастной противоположности нашему способу познавания. Затем *intellectus archetypus* есть законодательный разум, который есть основа сообразности природы с нашей познавательной способностью на путях ее систематического продвижения вперед; и он же есть основа единства механизма и телеологии в организмах. В обоих этих случаях *intellectus archetypus* мыслится не просто как контрастная противоположность, но в то же время так, как если бы он составлял основание целесообразности случайного.

В этой конструкции Кант еще раз наглядно показывает в целокупности этого основополагающего знания, что трудности заключаются не в вещах в себе, не в самом бытии, а в явлениях. Что мы познаем только мир явлений, и все существующее становится доступным нам только в этих формах, вынужденных устройством нашей познавательной способности, — таков тот, снова и снова выясняющийся, тезис, смысл которого становится только богаче по мере того, как мы проникаем мыслью в сущность всех структур, которые суть одновременно структуры нашего мышления и структуры явлений.

Хотя в раздвоении нашего мышления мы схватываем не ложь, однако же и не саму истину, хотя мы улавливаем реальность явлений, однако не бытие в себе. Что схватываемое нами не есть ложь, означает, что мы в силу свойств нашего разума принуждены именно так созерцать и именно так мыслить. Это — путь, на котором является бытие, причем является объективно значимым для нас образом.

б) Нравственная деятельность

1. Категорический императив. Мы не только познаем предметы, но и действуем. Действуя, мы выбираем. Здесь заключается непревосходимый исток. И то и другое – и мышление, и воление – может быть только просветлено в самом себе.

В нашей воле мы сознаем некоторое долженствование. Долженствование зримо представляется нам в законах. Согласно законам природы события происходят необходимым без исключений образом. Нравственными законами поступки обязаны руководствоваться, однако часто они ими не руководствуются. Эти законы изъясляют себя в императивах.

Есть два вида императивов. Гипотетические императивы имеют силу при предположении некоторой цели. Если ты хочешь достичь этой цели, ты должен применять пригодные для этого средства. Категорические же императивы претендуют на безусловную значимость. Гипотетические императивы имеют технический характер, они суть императивы умения и благоразумия, руководствующиеся некоторой предпосылаемой им самой целью; категорические императивы имеют свое основание в самих себе.

Ряд целей позволяет нам задавать дальнейшие вопросы: Что является конечной целью? Если конечная цель есть высшее благо (некоторое материальное содержание), то все императивы являются гипотетическими. Если существуют категорические императивы, то безусловность должна заключаться в самой воле. Она может быть только формой воли, законом ее законосообразности. Открытие Канта состоит вот в чем: Есть такое условие доброй воли, которое само безусловно, может быть усмотрено из чистого разума, независимо от всех материальных це-

лей в мире, закономерность, предпосылку которой составляет только она сама.

Этот закон выражается в едином категорическом императиве: «Поступай так, чтобы максима твоей воли во всякое время могла бы иметь также и силу принципа всеобщего законодательства»^{xxv}. Или: «*Поступай так, как если бы максима твоего поведения по твоей воле должна была стать всеобщим законом природы*»^{xxvi}.

Максимой называется субъективный принцип, который я использую в своем действии. Так, максимами могут быть такие: Я не разрешаю подвозить себя ни в какой машине, которая мне не принадлежит (потому что это лишает меня моей свободы); я встаю в 6 часов утра (чтобы с пользой организовать свою работу в течение дня). Или другие: Если моя любовь в браке прекратится, я разведусь (потому что я хочу служить собственному счастью); если от этого можно получить очень значительную выгоду, то я солгу; я полагаю договоры действительными только *rebus sic stantibus*, а при изменении этого положения считаю себя вправе их нарушать. Такие максимы являются безразлично-техническими правилами, – максимы первого ряда, – или же правилами, существенными для коренного умонастроения, – максимы второго ряда. Масштабом проверки является в первом случае теоретическое знание о причинной эффективности средств, во втором же – категорический императив.

В смысле категорического императива заключается такое содержание: «*Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в своем лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели*»^{xxvii}. Ибо все в мире, в том числе и человек, может стать средством для деятельности. Но всякое разумное суще-

ство, как существо, действующее согласно категорическому императиву – а в качестве разумных существ нам известны только люди, – есть в то же время цель сама по себе, а потому, хотя оно при ограничительных условиях его и можно использовать как средство, однако его никогда не дозволено использовать только как средство.

Категорический императив формален. Для применения его в известной ситуации нужна еще «практическая способность суждения». Правило способности суждения гласит: «Спроси себя самого, можешь ли ты рассматривать поступок, который ты замышляешь, как возможный через твою волю, если бы он должен был быть совершен по закону природы, часть которой составляешь ты сам?»^{xxviii} Кант говорит о «человеке, который уважает моральный закон и которому приходит на ум мысль (он вряд ли может избежать ее), какой мир, руководствуясь практическим разумом, он создал бы, если бы это было в его силах»^{xxix}. Смысл таков: Если ты действуешь, то сознавай при этом, что мир не таков, как он есть, но что ты своим действием участвуешь в его создании. Что подлинно есть, – это ты узнаешь не при помощи познания, а через свою практику.

2. Проверка нравственной практики. И вот теперь стоит вопрос: Как я могу в конкретной ситуации проверить максимум, лежащую в основании моего возможного поведения?

Своим рассудком я проверяю правильность скрытого в ней закона по мерке их непротиворечивости. С некоторыми действиями – к примеру, самоубийством, – «дело обстоит таким образом, что их максима без противоречия никогда не может быть даже *помышлена* как всеобщий закон природы»^{xxx}. Право на самоубийство означало бы отрицание самой жизни.

Другие действия имеют такое свойство, что воля в них противоречит сама себе. Присвоение доверенного мне депозита означало бы, что депозитов не существует; ложное высказывание означало бы, что более не существует никаких высказываний.

Если я помыслил всеобщий закон, то разве после проверки положения дел деятельность последует из нее простым подведением частного случая под известный мне всеобщий закон? Нет, ибо все материальное содержание нашей практики: блага и цели и счастье, – имеют иной исток. Но, когда я овладеваю этими содержаниями, из сугубо относительного обязательства, благодаря согласию его с мыслимостью всеобщего закона, возникает абсолютное обязательство. Это согласие есть согласие разумного существа с самим собою и с другими разумными существами.

Может ли, к примеру, всеобщий закон следовать из пережитой в прежнем опыте иррациональной, чуждой разуму, материальной обязательности того, что так должно быть? Нет, восходящее к безусловному обязательство, как разумное обязательство, не существует без той мысли, которая постигает, проверяет и подтверждает его. Без этой мысли разума обязательство оставалось бы произволом пассивной увлеченности, лишенным понятий повиновением, не имеющим себе оправдания исключением.

Рациональная форма непротиворечия себе – это только отблеск умопостигаемой необходимости закона. Если соблюдаемую нами в волении закономерность сравнивают с законом природы, то закон природы делают только «типом закона свободы»^{xxx1}. Природу чувственного мира используют как тип умопостигаемой природы.

Обязательство и закон неотделимы друг от друга. Индивидуальный закон был бы абсурдом, или был бы

выражением для формы всеобщей закономерности в такой деятельности, которая встречается в опыте только однажды. Заключение в законе обязательство высказывает опыт его необходимости через посредство разума такого существа, которое есть в то же время чувственное существо.

Это безусловное притязание закона я переживаю, испытывая его в существовании, где оно в своей чистой формальности может стать непоколебимым источником моего поведения. Такой опыт не доказывает этого притязания, но по случаю этого опыта притязание закона выступает передо мною в своей неумолимой, необманной силе, от которой я могу уклониться, только если стану обманывать себя самого. Это не оно подтверждается здесь опытом, – это меня оно подвергает испытанию.

Я, как чувственное существо, начинаю с привычки, с традиционных нравов, со склонностей и немыслящих самоочевидностей. Все это, подобно молнии, поражает мысль разума. То, что я делал прежде, живя беспечно и вслепую, освещается ярким светом. Но эта мысль должна обрести содержание для меня, как чувственного существа, в действительности существования, которой она и исполняется.

Поэтому верно и то, и другое: нравственный закон «ни малейшей части не заимствует из опыта», но имеет силу для разумных существ a priori^{xxxii}. Но законы требуют «изошренной опытом способности суждения для того, чтобы отчасти различить, в каких случаях они находят свое применение, отчасти открыть им доступ к воле человека и убедительность для исполнения»^{xxxiii}.

Философия Канта нашла новый язык для того, чтобы выразить безусловность нравственности. Но Кант хочет высказать таким образом лишь то, что каждый человек, как разумное существо, без всякого прояс-

нения знает и исполняет. Поэтому Кант говорит о категорическом императиве, определяющем закон наших действий, как об истоке, признаваемом каждым человеком потому, что каждый человек есть разумное существо. Если мы нарушаем закон, то мы, на самом деле, никогда не желаем, чтобы субъективная максима этого нарушения стала всеобщим законом. Мы желаем только претендовать в этом случае на исключение из закона в пользу нашей склонности.

3. Восхождение от психологии. Представим себе еще раз смысл нравственной свободы, восходя к нему с уровня психологического явления. Нашу способность желания направляют взаимно ограничивающие друг друга мотивы. В совокупность мотивов вступает наше произволение, предпочитающее и отвергающее в стихии мышления, и ищущее согласно тем или иным целям, которые оно перед собою ставит, пригодные для их осуществления средства. Это произволение свободно в отрицательном смысле слова, – не связано законами. Над произволением обретает власть воля, которая свободна в положительном смысле, потому что она, как разум, есть своя собственная закономерность.

Наше существование живет в раздвоенности: С одной стороны, мотивы в их многообразии, идущие своими путями через произволение, исчезающие без следа и появляющиеся снова, со всей мощью страсти во мгновении, с другой стороны, воля в ее простоте, остающаяся всегда тождественной себе самой, повелевающая безусловно, в светлости своего разума овладевающая с тихой мощью всею силой мгновения.

Наша нравственность есть моральное умонастроение в борьбе. Совершенная, данная самой природой «чистота умонастроений» для человека невозможна. Кант называет это «легкомысленным, поверхностным

и фантастическим образом мысли: людям льстит добровольное благонравие их души, которая вроде бы вообще не нуждается ни в шпорах, ни в узде и которой не требуется даже заповедь; в итоге они забывают о своей обязанности»^{xxxiv}. Полагаясь на одно лишь чувство справедливости, мы погубили бы этим человеческую нравственность. Правда, добрые склонности, сила человеческого сердца, прекрасная душа имеют великую ценность. Однако положиться на них с уверенностью мы можем только, если их поддерживает светлое обязательство разума. Апеллировать к своей субъективной совести, к своему такту, к своему моральному чувству – ошибочно. Я могу апеллировать к ним, только если они выступают из домыслимости в пространство мыслимого. Правда, в минуту затруднения нам приходится полагаться на свою «счастлившую звезду» или на «внутренний голос». Часто смутное чувство справедливости сопротивляется давлению ложной рациональности. Но в таком случае наша задача – дать слово этому чувству, то есть – привести его к пониманию, подтвердить и воспламенить его в стихии понимания или развеять его как ложное.

Человек, как конечное существо, не может быть святым. Только для совершенного существа моральный закон был бы законом святости, без раздвоений и без борьбы. Для всякого конечного разумного существа он есть закон долга. Прекрасно делать людям добро из любви к ним или быть справедливым из любви к порядку, но этого недостаточно. Для этого нам нужна моральная максима нашего поведения, подобающая нашему положению, как людей, среди разумных существ. Мы не вправе притязать на то, чтобы с гордым высокомерием отстранять от себя все мысли о долге, и, как независимые от заповеди суще-

ства, желать делать только ради собственного удовольствия то, для чего нам не нужно было бы никакой заповеди. «Обязанность и повинность – только так мы должны называть наше отношение к моральному закону»^{xxxv}.

Поэтому Кант пишет свои знаменитые слова: «Долг! Ты возвышенное великое слово, в тебе нет ничего потакающего, что льстило бы людям... хотя [ты] и не угрожаешь... ты только устанавливаешь закон, который сам собой проникает в душу и даже против воли может снискать почтение к себе (хотя и не всегда соблюдение); перед тобой замолкают все склонности... где же твой достойный тебя источник, и где корни твоего благородного происхождения... и откуда возникают необходимые условия того достоинства, которое только сами люди могут себе присудить?»^{xxxvi}

В чем корень этого благородного происхождения? Кант говорит: это то, что возвышает человека над самим собой (как частью чувственно воспринимаемого мира), что связывает его с порядком вещей, который он может только мыслить. Это порядок, объемлющий весь чувственно воспринимаемый мир и существование человека во времени. Это – независимость от механизма всей природы, однако такая, что эта независимость действительна лишь в силу присущего разуму практического закона. Тем самым наше существование, поскольку оно принадлежит к составу чувственно воспринимаемого мира, подчинено самобытию, принадлежащему к умопостижаемому миру.

Напрасна всякая дедукция этого истока из чего-то другого. Кант отвергает все философские попытки постичь в понятиях принцип нравственности, выводя его, например, из воспитания (Монтень **(38)**), из граж-

данского устройства (Мандевиль (39)), из некоторого внутреннего совершенства (стоики), из воли Божией, как идущей извне (теологические моралисты). Против них он выдвигает это одно: автономию разума против всех этих принципов, заключающих в себе гетерономию, – «идею достоинства разумного существа, подчиняющегося только тому закону, какой оно в то же время дает самому себе»^{xxxvii}.

Этот закон заключен в самой воле, он не дан, а создан, не вычитан, а сделан. «Достоинство человечества состоит... в этой способности быть всеобщезаконодательствующим, хотя и с условием в то же время самому быть подчиненным этому самому законодательству»^{xxxviii}. Категорический императив обращается к человеку не как чуждая заповедь, которой он должен повиноваться потому, что бессилён. Скорее, он есть императив, который разумное существо дает себе самому как разум вообще. Здесь – точка опоры для разума силою самого разума, и в то же время – благодаря чему-то большему, чем разум.

Именно этот исток вызывает в человеке чувства уважения к своему собственному закону, благоговения перед сверхчувственной основой и чувство смирения нашего чувственного лица перед этим законом.

4. Счастье. Благодаря истоку, в котором должно быть укреплено все имеющее нравственную пробу, Кант свергнул с суверенного трона все представления о материальном высшем благе, о воплощенном блаженстве, о счастье в мире. Кант еще раз задает вопрос, волновавший столь многих философов: что такое счастье?

«Быть счастливым – это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа и, следовательно, неизбежное определяющее основание его способности желания»^{xxxix}, – это Кант знает вместе со

всеми моралистами. Коль скоро всякое конечное существо желает быть счастливым, бессмысленно требовать от него этой воли. Эта воля уже есть. Но что такое это счастье? Кажется, это понятие ясно: блаженство есть «удовлетворение всех наших склонностей» в отношении их многообразия, степени, продолжительности^{xi}. Оно есть «состояние разумного существа в мире, когда все в его существовании происходит согласно его воле и желанию»^{xii}. Оказывается, однако, что это понятие выражает нечто невозможное. Счастье, «хотя достигнуть его хочет каждый человек», тем не менее таково, что никто не может «определенно и в полном согласии с самим собой сказать, чего он собственно желает и хочет»^{xiii}. Причины этого следующие:

1. Все элементы счастья нужно пережить на опыте. Опыт должен научить каждого через посредство его чувства удовольствия и неудовольствия, в чем он должен полагать свое счастье. Этот опыт у разных людей и у одного и того же человека в разное время различен, и он не может получить завершения. Но в то же время «для идеи счастья требуется абсолютное целое, максимум благосостояния в моем настоящем и каждом будущем состоянии»^{xliii}. Взаимное сопротивление между незавершимостью опыта и идеей законченного счастья не может быть устранено во времени.

2. Представление о максимуме счастья невозможно. Ведь сумма счастья не поддается оценке, «поскольку лишь однородные ощущения могут быть суммированы, между тем как мы видим, что чувство при чрезвычайной сложности обстоятельств жизни весьма различно ввиду многообразия впечатлений»^{xliiv}.

3. Природа человека никогда не может «перестать обладать и наслаждаться и получить удовлетворе-

ние». Ибо склонности меняются, усиливаются, когда им благоприятствуют и «всегда оставляют после себя больше пустоты, чем та, которую думали наполнить [ими]»^{xiv}.

4. Счастье – это не просто удовольствие или не-удовольствие, но эти последние только в рефлексии о них становятся счастьем или несчастьем. Мы счастливы или несчастны согласно понятиям, какие мы составляем себе о том и другом. «Счастье и несчастье мы не ощущаем, но это – состояния, основанные на одной лишь рефлексии»^{xv}. Человек «составляет себе идею некоторого состояния, и притом самым различным образом, с помощью рассудка, смешанного с воображением и внешними чувствами... что природа... никак не могла бы принять какой-либо определенный и твердый закон, чтобы согласовываться с этим неустойчивым понятием»^{xvii}.

Поэтому конечное существо, даже будь оно «в высшей степени пронизательным и в то же время всеми способностями наделенным» существом, никак не может составить себе «определенного понятия о том, чего оно собственно в этом случае хочет»^{xviii}.

Результат этого философского постижения таков: блаженство не может быть конечной целью. Оно и для нашего опыта не является фактической конечной целью жизни в природе, и для человека как разумного существа оно не может быть его конечной целью. Оно есть, скорее, «материя всех его целей на земле». Но если он делает эту материю всей своей целью, то становится «неспособным ставить конечную цель своего собственного существования и согласовываться с ней»^{xlix}.

Из этой ситуации тщетности воли к счастью, которая не может испытать на опыте и не может знать, чего она, собственно, хочет, со времен античной

древности снова и снова рождалась мысль о бессмысленности существования. После каждого обретения счастья наступает разочарование: и только-то? Наша собственная природа дурачит нас. Безграничный порыв, подгоняемый кнутом вожделения, может испытать только свою собственную абсурдность. Мышление Канта не отвергает того опыта жизни, который лежит здесь в основе. Но у него воля к тому, чтобы мир существовал, основана на такой мысли, которая не отрицает счастья, а привязывает его к чему-то другому. Бесконечно многообразный и неустойчивый мир счастья, сам по себе беспочвенный и лишенный всякой конечной цели, — это стихия осуществления, подчиненного некоторому условию и руководящей идее, совершенно отличным от идеи абсолютности материального счастья, в каком бы обличье ни являлось нам это последнее. Счастье и несчастье обретают определенный вид, а потому и прозрачность, поскольку мы включаем их в некий иной порядок, где они обретают для себя почву и смысл.

Но в этот порядок наш взгляд проникнуть не может. Поэтому для нас во времени остается это раздвоение: мы боремся за счастье личного осуществления, однако подчиняем волю к счастью условию категорического императива. Кант не отвергает счастья, не презирает его, не считает безразличным, но утверждает его, как исполнение осуществления. Однако счастье в этом мире ни в каком из своих колеблющихся обличий не дает последней меры вещей. Оно подчинено условию [его соответствия] этическому императиву.

Поскольку, однако, счастье распределено в мире к тому же без всякой связи с приобретенной нравственным поведением достоинством счастья, и не

только добрым людям живется хорошо, а злым – плохо, но и наоборот: добрым живется плохо, а злым – хорошо, отсюда для Канта следует не ненависть к счастью и не отчаяние, но указание на сверхчувственное. Высшее благо следовало бы мыслить как гармонию и соответствие между блаженством и нравственной ценностью. Это совершается в постулате бессмертия, которое, будучи само по себе неопределимым и недоступным для представления, говорит нам в некотором шифре завершения.

5. Критика «формализма» Канта. Упрек Канту в формализме хочет сказать, что Кант не учит, что мы должны делать, а только дает в своем категорическом императиве некую формулу. Но именно таково ясно выраженное намерение Канта. Вопрос заключается только в том, истинна ли и действительна ли эта формула.

Этот же упрек означает, что Кант недооценивает материальные ценности, в опыте которых впервые становятся возможными нравственные мотивы, – скажем, в восходящей иерархии чувственных ценностей (приятное и неприятное), витальных ценностей (благородное и пошлое), духовных ценностей (прекрасное и безобразное, справедливое и несправедливое), и наконец, ступени святого и несвятого. Кант упускает из виду, [говорят критики], что нравственные ценности не образуют особой сферы, но существуют только в осуществлении других ценностей. Но если таким образом утверждают «материальную этику ценностей», то теряют из виду исток, который благодаря Канту обрел дар слова.

а) *Учение Канта о форме и материале нравственности.* Конкретное действие наполнено материей, категорический императив – формален. Содержание конкретного долженствования вытекает не из формы безусловного, но следует из мира явлений,

из воли к счастью, из того, что представляется нам благом или даже высшим благом.

Безусловное а priori моей нравственной практики должно высветлиться в опыте материальной стороны моего эмпирического существования. Категорический императив пуст, если он не выполняет своей проверочной функции в мире на материальном элементе. Морально значимое во времени не является заведомо достоверным и известным в каждом отдельном случае. В конкретной ситуации оно предполагает предметное знание и материальный опыт, для того чтобы мы вообще могли достигнуть ясности, следуя путеводной нити закона закономерности.

Философскую мысль, такую как мысль о категорическом императиве, необходимо понимать соответственно функции, присущей именно ей. Если мы требуем от нее больше, чем она может и хочет дать, то понимаем ее неверно. Печать, налагаемая категорическим императивом на определенные действия, всякий раз нуждается в этом материале, который императив оформляет, подтверждает или отвергает.

Но категорический императив сохраняет свою значимость во всей чистоте и безусловности. Его требованию может удовлетворить только форма закономерности вообще. В бесконечном многообразном по своей материи мире нашего поведения только это одно составляет момент разумной самодостоверности правды – объективно – и доброй воли, – субъективно. Здесь скрывается безусловная надежность. Только всеобщность, как согласие в последовательности времени (в сущности жизни, в смысле воления, в мировом целом как общности духов), может быть понята нами в мышлении как закон.

б) *Вопрос об источнике этоса.* Если спрашивают, не заключается ли, в самом деле, подлинный этос –

как то утверждает антикантовская материальная этика ценности – в исполнении, в том, что с точки зрения категорического императива объемлет все, как сугубая материя, удовольствие мгновения и любовь, как вечность во времени, то в смысле Канта мы вправе ответить: да, однако при условии, что оно будет запечатлено из того истока, который обрел дар речи в категорическом императиве.

Если мы спросим, далее: Не являются ли великие решения, даже если они совершаются под условием этой печати, в то же время великими дарами, несущими в себе содержание всякой нравственности? Не прекращается ли здесь формальное вопрошание и подтверждение в некоторой существенности? Может быть, я могу предать то, что встречаю в мире как вечное, хотя категорический императив отнюдь не получит при этом слова и не найдет себе применения? Могу ли я уклониться от зова любви, хотя никакой всеобщий критерий не подтверждает и не позволяет мне этого? Может быть, самая глубокая вина находится там, куда не достигает никакой категорический императив? Там, где становление самости в историчности впервые приводит меня ко мне самому, где любовь не является только этической, юридической, практической, но подтверждается из некоторой более глубоко скрытой основы? Есть ли такое предательство, которое непостижимо этически, но действительно метафизически? Является ли то, что имеет здесь свой исток, необходимым основанием также и материальной истины того этоса, который просветляется для себя в категорическом императиве?

Если это так, тогда истина категорического императива остается все же неприкосновенной, неизбежно необходимой, остается истоком разумности, без которой все остальное обрушится в хаос и гибель. Однако

к нему не предъявляют завышенных претензий, но сохраняют его в его чистой форме как знак прочности, утвержденной в области сверхчувственного.

с) *Всеобщая форма и историчное содержание.* Часто негласно предполагают, что мне должно быть указано, что будет правильно делать отныне и навсегда и что я должен делать здесь и сейчас, чтобы я сам стал добрым человеком и содействовал осуществлению в мире порядка правды.

Философствование Канта, там где оно движется с полным сознанием в светлости чистой формы, это острая шпора, не дающая нам покоя по пути. Того, что сама проверка на этом пути есть историчный процесс и не может найти себе завершения, Кант явным образом ни разу не учел. Там, где он сам приступает к систематическому построению определенных нравственных принципов, там он показывает пример историчности внешней формы своего мышления, удаляется от истока. Приводимые им примеры скорее маскируют смысл чистой формы безусловного. Между категорическим императивом Канта и его же конкретными нравственными требованиями – скачок. Первый указывает на некий вечный исток, вторые в значительной своей части составляют выражение пусть безукоризненного, но привязанного к историчной действительности этоса Германии XVIII в.

d) *Этика умонастроения, этика успеха, этика ответственности.* Критика сугубой формальности обретает новую глубину, когда ставится вопрос: какие последствия имеет этос, делающий умонастроение как таковое, невзирая на последствия действий, абсолютным мотивом, а значит, утверждающий моральные законы и последующий им, безразличный к тому, какие бедствия происходят вследствие этого в мире. Человек, говорят в таком случае, не является добрым

уже одним своим умонастроением, но отвечает за последствия своих действий. Этике умонастроения противостоит этика успеха. Этика умонастроения спрашивает, например, со Штурмом (40): «Один сказал: “каков итог?” Другой спросил лишь: “Правда в чем?” Так – кто свободный, кто холоп, – Мы сразу разберем». Мы слышим: делай правду и предоставь исход дела Богу, или: *fiat justitia, pereat mundus* (да здравствует справедливость, и пусть мир погибнет (*лат.*)). В ответ на это можно указать на те несчастья, которые может принести душе в реальной ситуации из чисто морального умонастроения слепая прямолинейность непреклонных рациональных требований. Можно показать проявления насильственности, выносящей моральные оценки, испытывая очевидное удовольствие от требований, истязаний, властвования. Можно описать патетических проповедников морали, которые при этом – подлейшие люди, потому что они используют мораль как оружие в борьбе за аморальный авторитет и власть. Должны ли мы привлекать Канта к ответственности за простоту его различения этики умонастроения и этики успеха?

Есть кантовские положения, сформулированные с чрезвычайной строгостью. Моральные законы «повелевают безусловно, каков бы ни был исход их исполнения, более того, они даже заставляют совершенно отвлечься от него, если дело касается отдельного поступка»ⁱ. Зачем людям знать «результат своего морального поведения, к которому приводит обычный ход вещей? Для них достаточно того, что они исполняют свой долг»ⁱⁱ. – Кант подчеркивает: «каждому само собою ясно, что такое долг, но то, что приносит истинную и прочную выгоду, если эта выгода должна простираться на все существование, всегда покрыто непроницаемым мраком, и требуется

много ума»^{lii}. – «Верность обещанию, доброжелательство из принципов (не из инстинкта) имеют внутреннюю ценность... Их ценность состоит не в результатах, которые из них возникают, не в выгоде и пользе, которую они создают, но в умонастроениях»^{liii}.

И Кант показал даже в одном небольшом произведении, что лгать не дозволено ни при каких обстоятельствах («О мнимом праве лгать из человеколюбия») ^{liv}. Возьмем этот пример: ложь. Вправе ли я на охоте хитрить с хищниками и обманывать их, вводить зверей в заблуждение и заманивать их в ловушки, во вред им и себе на пользу? Кант ответил бы: да, вправе, ибо животные – не разумные существа. Но что, если другой человек, обладающий всей полнотой власти, желает преступно уничтожить меня или любимых мною людей? Если он не только располагает тотальной властью, но сам сверх того еще и лжет? Если я сам совершенно бессилён перед ним?

Кант говорит, что система самовознаграждающейся моральности в общности людей покоится на том условии, чтобы каждый делал то, что он должен, но что обязательство, возникающее из морального закона, остается в силе, если даже другие не действуют в согласии с этим законом. Это справедливо для всех разумных существ. Не вправе ли мы задать вопрос: где заканчивается полномочие трактовать отдельно взятого человека как разумное существо, потому что уничтожаются и последние остатки взаимности в обиходе? Дозволено ли обращаться как с дикими зверями с теми людьми, которые действуют, обладая всей полнотой террористической власти, или как представители и пользователи этой власти? Не является ли по отношению к ним оружие хитрости, сокрытия, введения в заблуждение, лжи не только дозволенным, но и требуемым по смыслу самого категорического им-

ператива? Должны ли мы рассматривать людей как людей и разумных существ уже потому и только потому, что они в биологическом смысле относятся к виду «человек» и способны мыслить рационально? Не парализуем ли мы действие категорического императива, если, вместо того чтобы предоставить слово ему самому, подставляем его в основание абстрактных запретов вроде «никогда не лги», и: каждый принадлежащий к этому зоологическому виду «человек» есть разумное существо, и с ним следует обращаться как с разумным существом, даже в случае, если оттого угрожает последовать или совершенно несомненно последует наша собственная гибель или гибель любимых нами людей?

Та крайняя граница, за которой мы уже не обращаемся с человеком, как с человеком, достигается только там, где этот человек обладает надо мною незаконной властью. Но где та граница достаточной взаимности в обиходе, у которой между разумными существами действуют уже не моральные, а только юридические обязательства (или теряют силу даже эти последние)? Возможна ли полная открытость, безграничное терпение, поведение, без всяких ограничений готовое принять требования разума, только при предпосылке нашей собственной силы, благоприятствующих ситуаций, в отсутствие которых подобная открытость нашего поведения в его совокупности стала бы формой вменяемого в вину самоуничтожения?

Позволительно спросить: В самом ли деле долг во всякое мгновение бывает столь ясен, столь однозначен, как это, справедливо для большинства случаев, предполагал Кант? Имеет ли категорический императив не только значение средства проверки и путеводной нити в точку абсолютной безусловности, но должно ли также и множество конкретных предписаний и

IV. Структуры разума во всех его формах

запретов нравственной жизни в их рациональной однозначности и неумолимости иметь такую значимость, как если бы они сами были категорическим императивом?

Нравственную деятельность невозможно отделить от материи нашей жизни в мире. Всякий раз мы что-то делаем и что-то создаем в мире. Категорический императив черпает свою безусловность не из опыта, но обнаружить ее он может только в опыте, который он подвергает проверке. Закон может применяться только по отношению к миру. Последствия – не успех, в смысле пользы и выгоды, – относятся к той материи, в которой категорический императив помогает нам искать правду. Если мы смешаем чудесную непреклонность этого истока нравственного разума с рациональной неумолимостью допускающих определенную формулировку предписаний и запретов, то погубим сам этот исток, приведенный Кантом к ясному сознанию. Кант имеет в виду этот исток, когда говорит, – быть может, ошибочно, – об определенных нравственных законах.

Поэтому противоположность этики умонастроения и этики успеха не есть действительная противоположность. Сама этика умонастроения требует думать в конкретной деятельности о последствиях, руководствуясь масштабом категорического императива. Истина – это то третье, что Кант, очевидно подразумевая его, не выразил прямым текстом, а Макс Вебер (41) со всей ясностью высказал как «этику ответственности».

Этика умонастроения была бы безнравственна, если бы она безответственно усматривала из абстракций мнимого блага, правильности, святости абсолютность в прямолинейном следовании им. В таком

случае ее сразу же можно распознать как ложную по примеси нечистых мотивов поведения.

Этика ответственности есть истинная этика умонастроения, ищущая своего пути в мире не по мерке одного лишь успеха и не на основе сугубо рационального принципа некоторого умонастроения, а в открытом пространстве возможностей, в связи с безусловным, которое проявляет себя только через форму мысли в деятельности, а не через какое-либо материальное содержание.

6. Свобода. Нравственная деятельность *исходит из предпосылки свободы*. Существует ли свобода?

«Свободы нет», – так учит изучение природы и всей реальности. Ибо вещи познаваемы для нас, лишь поскольку они подчинены необходимости некоторой закономерности природы. Поэтому всякое познание подтверждает эту предпосылку.

«Свобода есть», – так учит, напротив, фактум должествования. Я не могу убежать от голоса, требование которого звучит во мне, когда я говорю сам себе, что справедливо, а что нет. Категорический императив выражает в самом себе принцип этого разумного постижения. Если я должен, то необходимо, чтобы я также и мог. Следовательно, свобода есть.

Кажется, будто знание о непреложном ходе вещей в природе и сознание ответственности взаимно исключают друг друга. Или в природе не существует неизбежной взаимосвязи причин: акты свободы разрывают эту взаимосвязь. Или же ответственность есть иллюзия, свобода – кажимость. Эту кажимость можно изучать лишь психологически, как феномен в пределах природной закономерности, в отношении его происхождения. Этот старый вопрос, – то, что познание природы не может оправдать того, о чем свидетельствует сознание свободы, – глубоко волновал Канта.

Решением этого вопроса для него стало познание феноменального характера нашего существования. Категории, как и основоположения (такое как необходимость всякого события, подчиненного закону причинности), имеют объективное значение в пространстве возможного опыта. Это пространство они пронизывают без всякого исключения. Ничто не может встретиться мне в мире как предметно-познаваемое нечто, иначе как в формах обусловленных ими необходимостей. Но то, что все познаваемое мною есть явление, я осознаю благодаря пограничному понятию, которое само не описывает никакого предмета, под именем «вещи в себе», «ноумена», «умопостигаемого». Однако это непознаваемое живо присутствует в нашей свободе. Свободы в самом деле нет, если я хочу найти ее предметно, психологически, как некий доступный изучению процесс. Насколько достигает наше исследование, свобода нигде не встречается. Свобода существует не как событие для познания, а как действительность в силу моего поступка.

Ткань кантовских понятий в умышлении свободы улавливает это простое. Благодаря им оно может быть с большей светлостью доведено до сознания. Эту ткань понятий мы хотим представить ниже на нескольких образцах.

а) *Решение антиномии необходимости и свободы.* Мы слышали об антиномии: у всякой причины есть другие причины, и так до бесконечности, и все подчинено необходимости причинности: и напротив: есть первая причина, начинающая сначала некоторый ряд причин, т.е. есть свобода. Первое положение имеет силу для исследования в мире явлений. Второе же положение имеет смысл не как тезис о некотором начале ряда в природном процессе, но словно бы поперек ряда.

Это начало, которое мы, будучи в своем поведении подчинены некоторому должностованию, предполагаем для возможности этого поведения, не подчинено «никаким условиям времени»^{iv}. Свободные действия не имеют истока во времени, но имеют вне-временный исток в разуме. Что вечно, – решение об этом принимается в явлении времени. «То, что в явлении разумного существа имеет начало только относительно и предполагает в отношении времени нечто иное, имеет в существовании как интеллигенции свое основание в том, что не имеет начала и что в отношении времени не подчинено никакому предшествующему состоянию»^{vi}. Там, где то, что есть, не подчинено условиям времени, там «ничто не случается», там нет «никаких изменений»^{vii}, там ничто не начинается. Только в явлении начинается то, что не начинается в нем самом.

Но как можно мыслить в соединении свободу и существование явления? Каково их взаимное отношение? Эта мысль запутывается в противоречивых определениях, потому что умопостигаемое основание явления (а это явление в данном случае – мы сами) принципиально не может быть мыслимо в предметной форме, а значит, когда его мыслят, попадает в тот самый логический крах, который мы обсуждали ранее. Здесь нам придется удовольствоваться, вместо анализа, кратким указанием.

Рационально простая форма решения этой проблемы, представляемая учением о двух причинностях, хотя и может быть быстро постигнута умом, но чтобы достичь этой легкости, нам приходится мыслить предметность какого-то второго мира. Это учение гласит: положение, утверждающее, что каждое следствие в мире должно происходить или из природы, или же из свободы, не представляет правильной

альтернативы. Скорее, то и другое может «сосуществовать в одном и том же событии в различных отношениях»^{lviii}. Следствие может рассматриваться в отношении своей умопостигаемой причины как свободное, и, однако, в то же самое время в отношении явлений – как необходимое согласно ходу событий в природе. Причинность существ можно рассматривать «с двух сторон», «как *умопостигаемую*... в качестве вещи в себе и как *чувственную*... в качестве явления, находящегося в чувственном мире»^{lix}. Поэтому свобода и природа встречаются в одних и тех же действиях одновременно. У Канта, следовательно, речь идет об умопостигаемой и об эмпирической «каузальности», с использованием одной и той же категории.

Проблема выглядит совершенно иначе, нежели в форме двух параллельных сторон этой причинности, если мы мыслим воздействие умопостигаемого на явление. Свобода начинает в явлении причинный ряд, однако начинает его так, что явление, происходящее из предшествующих состояний вследствие природной причинности, создается все же из умопостигаемого вследствие причинности свободы. Это действие вневременного во временном – мыслимое нами при помощи переноса категории причинности за пределы области явлений – означает: в самом умопостигаемом нет свободы, но только необходимость разума. Свобода есть только в отношении вневременно-умопостигаемого к являющемуся во времени. «Между природой и умопостигаемым нечто третье – свобода»^{lx}. «Идея свободы имеет место единственно в отношении интеллектуального как причины к явлению как действию»^{lxi}. И в природе нет свободы, и «никакое понятие свободы мы не можем рассматривать как соответствующее сущностям чистого рассудка, например Богу, поскольку его действие имманентно»^{lxii}.

Этому соответствует мысль, в которой Кант называет свободным только произволение, но не волю. «Волю, которая имеет в виду только закон и ничто иное, нельзя назвать ни свободной, ни несвободной»^{lxiii}. В таком случае свобода заключена только в произволении, которое может принять справедливое или несправедливое решение, а не в умопостигаемой свободе воли, для которой не существует выбора, потому что эта воля вневременна и принадлежит необходимым законам долженствования. Свободу никогда не следует полагать в том, что разумный субъект может сделать выбор также вопреки своему (законодательному) разуму. «Возможность отклониться от этого внутреннего законодательства есть, собственно, неспособность».

Исток, который сам вне времени, Кант называет умопостигаемым характером. Он есть «причина моих действий как явлений», однако сам он не явление, не обусловлен причинно, но свободен. В умопостигаемом характере «никакое действие не возникало бы и не уничтожалось». Но Кант полагает теперь, что эмпирический характер следует мыслить соответственно умопостигаемому. И тут вдруг речь идет о множественной действительности умопостигаемых характеров, – мимоходом, как набросок чуждой Канту метафизики, – а уже не только об умопостигаемом царстве истока свободы в неопределенной форме пограничного понятия. Шопенгауэр усердно подхватил эту мысль и сказал: в своей деятельности мы с ужасом или с восторгом замечаем то, чем мы являемся вечно и чего изменить мы уже не можем. На самом деле Кант совсем так не думает. Скорее, для него всякое разумное существо в каждое мгновение способно начать сначала, несмотря на ряд предшествующих состояний, причинно определяющих его с пре-

восходящей силой. Во всякое время может оказаться, что мое вечное бытие совершенно не таково, каким оно, казалось бы, проявляло себя до сих пор. Есть ли оно вообще? У Канта это бытие имеет смысл, совершенно отличающийся от какого-либо реального бытия явления. Может быть, само по себе, в основании разума, оно совершенно и рассеянно только в явлении? Кант вряд ли идет по пути, на котором пользуются подобными выражениями. Если мы предположим больше, чем непременно нужно для того, чтобы мыслить сверхчувственный исток в смысле Канта, мы вступим здесь на путь метафизического опредмечивания, который легко приводит к иллюзиям.

Но, в конце концов, Кант сам говорит, что наш рассудок решительно неспособен мыслить соединенным то, что для него в корне разделено: умопостигаемую свободу и являющуюся необходимость. Это было бы под силу только *intellectus archetypus*, созерцающему божественному уму.

Таким образом для нас становятся возможны следующие парадоксальные обороты речи: То же самое является в мире явлений причинно обусловленным, что в качестве умопостигаемого акта свободно. Парадоксально это потому, что в этом высказывании необходимо должно возникнуть противоречие, как это бывает всегда, если мы в нашем мышлении выходим за пределы того, что может быть мыслимо в предметной форме.

В соответствии с этим противоречием мы объясняем «прошедшие свободные действия согласно законам природы человека, но не признаем их определенными этими законами, иначе мы... не требовали бы, чтобы они должны были и обязаны были совершиться иначе»^{lxiv}.

Если, согласно Канту, нам должно быть без внутреннего противоречия понятно, что «все подчинено

некоторому правилу – или правилу необходимости, или правилу свободы», или закона природы, по которому все происходит, или же закона долженствования, по которому все должно было бы происходить, но по большей части не происходит, то нельзя не заметить коренного различия в мысли о законе. Может быть, человек в историческом развитии своего мышления, осознал вначале закон долженствования. Теперь же, наоборот, закон природы служит только «типом» для того, чтобы мы могли говорить о законе свободы.

Непременная обязательность просветления свободы на пути, проходящем через предметные категории, не должна приводить к тому, чтобы я запутался в избранной мною путеводной нити просветляющей мысли. Я не могу владеть в своем знании самим бытием свободы: если бы я таким образом обладал свободой, тогда я не сумел бы осуществить ее делом. Я не могу также знать и того, что свободы совсем нет; если бы я думал так, то этим отречением от свободы я утратил бы свою свободу. Движение мысли, которое улавливает свое содержание, подвергая его сомнению, и вновь ставит под сомнение то, что оно уловило, представляет собою форму философского удостоверения свободы.

б) *Свободу невозможно испытать в опыте*: Можем ли мы «испытать» свободу? Является ли она достоверной через посредство известного рода опыта? Если у нас и есть опыт, то только опыт долженствования, слышание разума в безусловности категорического императива. И этот опыт Кант тоже называет «как бы фактом»^{lxv}. Но саму свободу испытать на опыте невозможно, ее следует только предполагать. Понятие свободы «трансцендентно для теоретической философии», потому что ему «не может соответ-

ствовать ни один пример из возможного опыта»^{lxvi}. Но действительность свободы достоверна для Канта в силу практических основоположений в их употреблении. «...в человеческом разуме имеется нечто, что не может быть нам известно ни через какой опыт, однако же доказывает свою реальность и истинность в воздействиях, которые представлены в опыте»^{lxvii}. Если я должен, необходимо, чтобы я также мог. Если нравственные требования имеют смысл, должна быть свобода, чтобы осуществить их. В признании закона я удостоверяюсь в истине предпосылки закона. Но этим свобода отнюдь не доказывается теоретическим опытом. «Ибо если [разум] есть практический разум, то он на деле доказывает свою реальность и реальность своих понятий, и тогда ни к чему всякое умствование относительно возможности для него быть таковым»^{lxviii}.

Мы имеем перед собою во внутреннем чувстве психологическое созерцание. В этом созерцании свобода так же точно не встречается. То, что я могу наблюдать как переживание, есть явление. То обстоятельство, что у нас нет созерцания того, что мы есмь сами по себе – как свобода, – делает невозможным изучение свободы. Только в одном позднем фрагменте из рукописного наследия Кант употребил другую формулировку: «О действительности свободы мы не можем заключить из опыта. Но у нас все-таки есть только понятие о ней благодаря нашему интеллектуальному внутреннему созерцанию (не внутреннему чувству) нашей деятельности»^{lxix}. Непосредственное сознание Кант усиливает здесь до степени интеллектуального созерцания, но по смыслу это – то же самое, что он писал в «Основоположении»: что человек «в отношении к тому, что в нем может быть чистой деятельностью (тому, что достигает сознания

не через аффицирование чувств, но непосредственно), [должен причислять себя] к *миру интеллектуальному*, о котором, тем не менее, он больше ничего не знает»^{lxx}.

Если речь идет о свободной причинности, то исполнение категории причинности не может быть произведено созерцанием, но только деятельностью. Однако эта деятельность не может быть предметом созерцания для нашего познания, ибо она сама не подчинена условиям времени. Мысль Канта учит нас всерьез сознавать себя самих. Она ведет нас к границе всего временного, подводя к вневременному бытию, не позволяя нам вступить в это бытие иначе как только через нравственную практику.

с) *Только понимание феноменального характера всего доступного познанию существования может спасти свободу.* Учение о феноменальности познаваемого и доступного нашему опыту существования является для Канта средством, позволяющим воспрепятствовать отрицанию свободы. «Если явления суть вещи сами по себе, то свободу нельзя спасти»^{lxxi}. Ибо в таком случае природа составляет «полную [...] причину всякого события»^{lxxii}. Уничтожение «трансцендентальной свободы», которую мыслил философ, после того как для решения антиномии отделил бытие в себе от явления, «сопровождалось бы также уничтожением всякой практической свободы»^{lxxiii}. Кант снова и снова напоминает нам, что, «так как сплошная связь всех явлений в контексте природы есть непреложный закон, то этим неизбежно уничтожалась бы всякая свобода, если бы мы упорно настаивали на реальности явлений»^{lxxiv}.

Поэтому Кант может говорить о двух «cardines» (осях) критической философии: пространство и время не относятся к определениям вещей в себе, но a priori

принадлежат к чувственности субъекта; свобода, которой мы отнюдь не сознаем непосредственно во внутреннем чувстве, доказывается понятием долга. В сознании долга и свободы человек впервые достоверно узнает себя, «не таким, как он является, но каков он в себе».

«Имеются два опорных пункта, вокруг которых [она] вращается: во-первых, учение об идеальности пространства и времени, которое в отношении теоретических принципов только указывает на сверхчувственное, для нас, однако, непознаваемое, несмотря на то что на пути к этой цели оно представляет собой теоретически-догматическое учение, имея дело с априорным познанием предметов чувств;

во-вторых, учение о реальности понятия свободы как понятия о познаваемом сверхчувственном, причем, однако, метафизика имеет только практически-догматический характер.

В свою очередь эти опорные пункты имеют как бы своим фундаментом понятие разума о безусловном в целокупности всех подчиненных друг другу условий; это понятие следует освободить от иллюзии, которая вызывает антиномию чистого разума, смешивая явления с вещами в себе, и в самой этой диалектике содержит указание для перехода от чувственно воспринимаемого к сверхчувственному»^{lxxv}.

Свобода представляет ту точку, в которой сверхчувственное присутствует в этом мире, где мы можем словно бы осязать его руками, и все-таки никогда не познаем его как некоторое нечто в мире. Здесь – «превосходное открытие, которое делает для нас чистый практический разум посредством морального закона, а именно открытие интеллигибельного мира»^{lxxvi}. Только понятие свободы позволяет нам не нуждаться ни в каком выходе за пределы самих себя,

чтобы найти безусловное и сверхчувственное к известному нам условному и чувственному. Ибо именно сам наш разум в безусловном практическом законе признает себя принадлежащим к сверхчувственному миру.

Всюду, где только ни идет спор об этих идеях; участники спора могут говорить только на языке предметного. Понимаем ли мы друг друга, – это зависит от того, осуществим ли мы в материале предметного трансцендирующую мысль или же сядем на мель этого предметного, какой-нибудь вещи в себе, которая уже не есть более пограничное понятие, а есть всего лишь вещь.

В понимании замысла Канта о свободе решающее различие в установке понимающего вот в чем: удостоверяюсь ли я в себе вместе с Кантом, трансцендируя по ту сторону всего предметного, в некотором сознании бытия, основу которого составляет свобода, – или же я снова утверждаю, будто знаю некое бытие в себе, некое предметное бытие в себе, некую действительность в себе, и в таком мышлении теряю свободу.

д) *Ложные способы делать свободу постижимой.* Так снова и снова происходит облегчение мысли в образах ложного знания, если, вместо того чтобы удерживать мысли Канта на уровне трансцендирующего философствования с присущей ему парадоксальной противоречивостью, я пожелаю сделать их мнимо постижимыми в стихии имманентного знания. Во имя честности, мы не вправе извинять свой отказ от противоречивости неизбежно необходимого в данном случае способа выражения при помощи таких мыслей, как, например, следующие:

1. Свободу ошибочно мыслят как возможность, представляемую лакунами в природной причинности.

Ибо для всего, что может встретиться нам как доступное познанию явление, без исключений имеют силу законы природы, которые мы познаем, проникая все дальше и дальше без какой-либо возможности завершения этого познания. Но мы заблуждаемся, если свою (постоянно подтверждаемую самим процессом познания) предпосылку, гласящую, что все познаваемое без единого исключения подчинено законам природы, мы абсолютизируем и утверждаем: все, что действительно, есть природа и доступно познанию в качестве природы. Скорее, основополагающий факт состоит в том, что своим присутствием в качестве познающих и действующих разумных существ мы суть нечто большее, нежели все, что доступно познанию. Мы действительно как нечто такое, что никогда не может стать предметом психологического или естественнонаучного познания, хотя явление нашей действительности остается беспредельно доступным психологическому изучению.

2. Свободу ошибочно мыслят как природный процесс особого рода. Говорят о случайности и произволе, как не поддающемся предвидению в частностях элементе событий. От Эпикура (42), поставившего свою идею случайного отклонения атомов от прямолинейного движения в связь со свободой воли, до современных представлений о непредсказуемых, лишь статистически постижимых скачках в мире атомов, которые называют свободой, люди находили удовлетворение в том, чтобы объективным способом спасти свободу. Но то, о чем здесь идет речь, не имеет ничего общего со свободой. Случайность или произвол, как граница познания природы, выражают собою не свободу, а некий элемент мира явлений. Также и здесь свободу теряют из-за прикованности к объекту.

3. Сверхчувственное ошибочно мыслят как бесчисленное множество индивидуальных умопостигаемых характеров свободы, и в противоположность этому – как сугубо всеобщее повиновение единому действительно значимому закону разума. В обоих случаях действительность свободы утрачивают, в первом случае – ради вещеподобной реальности множественного сверхчувственного, а во втором – ради недействительной, отвлеченной «значимости».

4. Я еще не улавливаю смысла свободы тем, что я, предвосхищая, обращаюсь в будущее, строю планы будущего и содействую его наступлению, как будто оно несет с собою вечность, – как и тем, что я смотрю в прошедшее и мыслю это прошедшее как постоянную, словно бы вечную действительность. В обоих случаях я не преодолеваю время во имя действительности свободы, но вновь вовлекаю эту свободу в ошибочно признаваемую абсолютной действительность времени. Действительная свобода лежит поперек ко всей совокупности этой временности, объединяющей в присутствии настоящего прошедшее и будущее.

е) *Многомерность свободы.* Философия свободы Канта разворачивает свои мысли лучами, исходящими из некоторой середины. В «трансцендентальной свободе» Кант показывает эту середину, как простую возможность в ее непротиворечивой мыслимости, и тем самым оставляет открытым пространство, в котором может возгореться пламя свободы. Эта свобода светит как бы в разных измерениях.

Свобода заключена уже в спонтанности рассудка: «Свобода есть, собственно, только самодеятельность, которую мы в себе сознаем. Выражение «я мыслю» уже указывает, что в отношении представления я не являюсь пассивным, что оно должно быть

приписано мне»^{lxxvii}. Поэтому уже «самосознание а priori» называется свободой.

Хотя рассудок есть самодеятельность, он все же привязан к чувственным представлениям. Напротив, разум обнаруживает столь чистую спонтанность, под именем свободы, что он превосходит все, что может доставить чувственность. Только он способен произвести различие чувственного и умопостигаемого мира и тем самым «предначертать самому рассудку его границу»^{lxxviii}.

Решающее место свобода находит себе в нравственной деятельности, выборе в осуществлении самости под руководством долженствования.

Наконец, свобода предвосхищает совершенство в «свободной игре» созерцания прекрасного.

с) Созерцание прекрасного

Созерцание прекрасного, называемое Кантом «суждением вкуса», наполняет нас удовольствием, которое, как взволнованное душевное состояние, чем дольше длится, тем более усиливается и углубляется.

1. Суждение вкуса и логическое суждение: В сравнении с логическим суждением суждение вкуса всегда есть единичное, а не всеобщее суждение. Его предикат – не понятие, а чувство удовольствия и неудовольствия. Обосновать его невозможно, но его нужно испытать самому. Если кто-нибудь хочет доказать, почему какое-нибудь стихотворение, картина прекрасны, «я затыкаю себе уши»^{lxxix}.

Суждение вкуса «свободно от интереса» к реальности предмета. Этим оно отличается от удовольствия, испытываемого от приятного, и от одобрения хорошего. Суждение вкуса, независимо от чувственной привлекательности предмета и от нравственно-

го удовлетворения, принимает свой объект только как повод для свободного движения благорасположения.

Но этот объект представлен как предмет всеобщего благорасположения. Он требует от каждого переживать его красоту как действительную, но так, что мы не можем указать такого общего правила, примером которого был бы этот объект. В нем заключена «закономерность без закона»^{lxxx}, которую можно испытать только в единичном суждении, т.е. в суждении вкуса, которое само пытается обнаружить ее. Следовательно, эта всеобщезначимость в корне отличается от логического познавательного суждения.

Прекрасный предмет воспринимается в форме целесообразности без представления о цели^{lxxxi}. Если представляю себе совершенство некоторого предмета как его соответствие известной цели, то это совершенство – не красота, и красота не есть темно и смутно воспринимаемое совершенство. В красоте нашим глазам предстает светлая истина, но в ней во все нет познания какого-нибудь объекта.

2. Свободная игра познавательных сил. Кант спрашивает себя, что означает всеобщезначимость некоторого удовольствия. Она есть свободная игра всех сил познания, воображения и рассудка. В совместном действии всех познавательных сил они оказываются согласны между собою, коль скоро никакое понятие не ограничивает способность воображения одним правилом познания, и все же воображение не остается лишенным правила. Оно есть единство свободы и закона.

Эта свобода отличается от моральной свободы и от спекулятивно-теоретического понятия о свободе. В то время как оба эти последних понятия относятся к реальной и определенной причинности, эстетиче-

ская играющая свобода есть самая совершенная свобода, потому что она не связана интересом и реальностью. В своей бесконечности она есть живое присутствие всего бытия. Неисчерпаемость из основы бытия делается ощутимой в реальной плоти этого предмета. Поэтому эта свобода теряется сразу же, как только игру созерцания начинает направлять некий определенный, прозрачный для рассудка закон, например сколь угодно сложный математический закон. Неопределенность и неопределимость, бесконечность совместного действия сил составляют существо этой свободы.

3. Значимость суждения вкуса. Если суждение вкуса должно иметь силу для каждого, то это возможно, только если нечто является общим для всех людей, созерцающих прекрасное в качестве чувственных существ. Это общее Кант называет общим чувством (*Gemeinsinn*). Оно есть «действие, [возникающее] из свободной игры наших познавательных способностей»^{lxxxii}, «расположение познавательных сил к познанию вообще»^{lxxxiii}.

4. Сверхчувственность в суждении вкуса. Кант подчеркивает недостоверность правильного логического подведения понятий в суждении вкуса. Здесь, где прекращается всякое обоснование, где само чувство удовольствия составляет единственный предикат суждения, возникает новая изначальная ответственность в игре: через причастность всеобщезначимому усмотреть сверхчувственное.

Суждение вкуса не есть какая-то случайная способность (как дарование знатока вин), но заключает в себе присутствие всего нашего существа. Ибо оно осуществляется в совместном действии всех способностей нашего разума. Как чистая форма игры, оно лишено существенного материального содержания,

но сама эта форма служит содержанием в живой воплощенности чувственного явления.

Свободная игра в суждении вкуса позволяет мне, как чувственному наделенному разумом существу, осознать (в игре познавательных сил вообще) то, в чем соучаствует все то, что есть для меня бытие, а в нем осознать неизвестный корень обоих стволов познания (чувственности и рассудка), а тем самым и нечто еще более глубокое. Определяющее основание суждения вкуса заключается, «быть может, в понятии о том, что можно рассматривать как сверхчувственный субстрат человечества»^{lxxxiv}. Ибо «в сверхчувственном» приходится «искать точку соединения всех наших способностей а priori»^{lxxxv}. Отсюда философское постижение Канта, что в суждении вкуса «субъективным мерилom может служить не правило и предписание, а только то, что... не может быть подчинено правилам и понятиям, т.е. сверхчувственный субстрат всех [наших] способностей»^{lxxxvi}.

5. Эстетическая идея. Это мерило в форме чувственно воплощенного прекрасного Кант называет «эстетической идеей». Она есть несводимое к понятиям представление воображения в его свободной игре. Идеями Кант называет соотнесенные с некоторым предметом представления, которые однако никогда не могут стать познанием этого предмета. Теоретическая идея разума не могла бы стать познанием, потому что она содержит понятие (о сверхчувственном), которому никогда не может быть дано соответственное ему созерцание. Эстетическая идея не может стать познанием, потому что она есть созерцание, которому никогда не сумеет удовлетворить никакое понятие.

6. Гений. Если Кант говорит о прекрасном, то он поначалу не различает природу и искусство. Но затем

его взгляд замечает огромное различие: Созерцание прекрасного есть или останавливающаяся на своем предмете, созерцательная свободная игра сил, или же оно в этой игре есть творческое порождение прекрасного в искусстве и поэзии. Последние создают предметы, благодаря которым прекрасное становится сообщимым.

Творец таких произведений называется гением. Понятие гения ограничено Кантом кругом этих творческих людей. Гений изображает то, что затем во плоти и крови присутствует для созерцания, предмет, делающий возможной бесконечную игру сил нашего воображения, предмет, которому не соответствует в полной мере никакое понятие. Гений – это природное дарование, через которое которого природа дает в произведении правило, которое, как правило, неопределимо, неподражаемо и неповторимо. Это – природа в разуме, поскольку он играя предвосхищает совершенство ее явления^{lxxxvii}.

Гений оригинален. Поскольку, однако, бывает и оригинальная бессмыслица, то гений есть, скорее, способность порождения правила: он – образцовый творец. Природа гения есть единство всех способностей души в творческом создании, она есть способность изображения эстетических идей. Эта природа сама есть «сверхчувственный субстрат», «то, по отношению к чему добиться согласия всех наших познавательных способностей – это последняя цель, поставленная нам умопостигаемым началом нашей природы»^{lxxxviii}. В одной заметке из рукописного наследия сказано: «Не нужно говорить: гении. Это – единство мировой души»^{lxxxix}.

Понятие гения остается у Канта двусмысленным. То он есть исток, имеет свою привилегию, творит форму. То он опять есть лишь материал, ему нужно

подрезать крылья и шлифовать его дарование. То он из заложенного в сверхчувственном субстрате основания творит мерило искусства, а потом его произведение опять начинает судить «вкус». То природа дает через гения правило («где просвечивает дух, там прощаются все ошибки»^{xci}), а потом вкус опять вступает в свои права судить о гении. Гений – это природа в качестве единства всех способностей души (воображение, рассудок, дух, вкус) в сверхчувственном субстрате, а потом он опять есть материал, требующий себе оформления в школе. Однажды говорится: «некоторое отклонение от общих правил подобают ему»^{xcii}; он творит неподражаемое, гений обладает привилегией. Но затем требуется «дисциплина гения»: «Только ясность и порядок делают идеи устойчивыми»^{xciii}. «Следует пожертвовать скорее гением, нежели вкусом»^{xciii}.

7. Единство природы и свободы. Кант мыслит в гении единство природы и свободы, которые в области морали так радикально оторваны друг от друга. Но это единство существует только в ни к чему не обязывающей игре, имеющей свое особое, иное обязательство в правиле и идее, бесконечно воплощающихся в художественном изображении. Если бы природа имелась здесь в виду как жизнь психофизической реальности нашего существования, то в этом совершилась бы натурализация свободы, и свобода была бы утрачена. Но это природа, дающая искусству правило, а эта природа есть наша сверхчувственная сущность, которая в своей целокупности находит здесь свой собственный, неповторимый язык, но находит его только в игре.

8. Ограничение понятия гения. Кант не позволяет обобщать понятие гения. Богатство интуиции и систематическая сила теоретических идей исследо-

вателя, этическая личность государственного деятеля, изобретательный техник и другие фигуры имеют, каждая, особенное величие. Однако Кант не стал бы говорить о гениальном исследователе, полководце, государственном муже, технике, не стал бы говорить о «гении сердца». Только в отношении к ученому-исследователю Кант прямо определил это различие, заключающееся в смысле создаваемого им: гений существенно отличается от «великого ума». Он находит то, что «могло бы быть также и выучено» и что отныне может быть выучено. Кант видит существенное различие между произведением, которое, будучи однажды создано, может быть воспроизведено мыслью и постигнуто вплоть до последних оснований, и произведением, которое в созерцании дает бесконечную пищу для мысли и неисчерпаемо, как сам мир. То, что было приобретено работником науки, может быть повторено в тождественном виде, и есть шаг на пути бесконечного прогресса. Произведение искусства неповторимо, оно есть всякий раз единственное в своем роде совершенство. Дарования исследователя и поэта различаются по самой своей сущности: «Талант рождать внезапные озарения не есть гений для создания идей»^{xziv}.

Кант с такой же определенностью видит и различие между эстетической игрой и этически обязательным действием в мире. Каждый человек должен быть моральным, не каждый человек может быть гением, и каждому не нужно им быть: понятие гения позволяет понять в каждом случае незаменимое содержание свободной игры целого бытия, безотносительно к моральности творца.

9. Красота и нравственность. Созерцание идей в искусстве и поэзии означает: в свободной игре живо присутствует весь человек и находится у истока.

Но свобода игры, если мерить ее по мерке этого интереса, имеет характер необязательности. Правда, эта игра есть бесконечное освобождение, но – не в действительности. Освобождаясь от наслаждения или моральности или логически-определенных познаний, которые все приковывают его к особенного рода реальности, человек обретает в этой игре свою великолепную либеральность. Но эта либеральность двусмысленна.

С одной стороны, Кант может утверждать, что между вкусом и моралью взаимосвязи нет: Virtuозы вкуса «обыкновенно суетны, своенравны и преданы пагубным страстям», – а в другой связи: «Истинная пропедевтика для учреждения вкуса» есть «развитие нравственных идей и культура морального чувства» (ибо в сверхчувственном субстрате одинаково находятся и эстетические идеи, и исток нравственности).

Нравственное значение прекрасного – это вершина кантовского постижения в философии.

Прекрасное в природе есть действительность. Даже если, по Канту, интерес к художественно-прекрасному несколько не доказывает в человеке образа мысли, приверженного морально-доброму, однако непосредственный интерес к прекрасному в природе «всегда есть признак доброй души». Но это зависит от «интереса» к действительности красоты в природе, как шифра сверхчувственного истока.

Но в конце концов, само прекрасное в искусстве получает такое значение, что «прекрасное есть символ нравственности». Образцовые творения гения незаменимы. Ибо благодаря искусству возникает либеральность образа мысли, происходит воспитание общности через сообщимость прекрасной формы, искусство подготавливает сознание сверхчувственного субстрата для восприятия нравственных идей.

d) Философское просветление сверхчувственного у Канта

Почвой, исходным пунктом, средой нашему мышлению служит *мышление рассудка*. Охарактеризуем его в кратком итоге.

Мышление рассудка нуждается в чувственной наглядности, оно предпочитает для своих представлений пространство, тогда как время обретает для него наглядность косвенно, например через посредство проводимой в пространстве линии. То, что мыслит рассудок, находится во внешнем отношении друг к другу, как точки в пространстве. Части суть для него вне друг друга и суть элементы некоторой суммирующей структуры. Они притягиваются или отталкиваются, подобно телам в пространстве. Изменение есть различие вследствие иной группировки элементов, или оно есть движение в пространстве.

Рассудку, чтобы он мог мыслить, необходимы по крайней мере две точки отсчета. То, что он мыслит, есть отношение двух точек или кругов в суждении: субъект и предикат. Формы умозаключения – это перегруппировки мыслимого, которые можно наглядно представить в виде кругов в пространстве. Надлежащая форма отношений – это то, что улавливается в силлогистическом мышлении. В понятиях мы мыслим роды, определяемые тождества, в отношениях соподчинения более широких и более узких сфер. Вещи – это частные случаи, которые подводятся под понятия и взаимозаменяемы. Индивидуум недоступен для рассудка.

Для составления рассудка имеет силу однолинейное соотношение цели и средства. Для этой цели я должен применять это средство.

Адекватный предмет рассудка – это неживое, материя, механическая причинность. Рассудок постигает

машину, а не жизнь. Внутренняя жизнь души и движение духа ускользают от него. Если он хочет мыслить их, он денатурирует их, превращая в свои рассудочные формы, в которых они умирают. Он может мыслить их только в отношениях, которые для них самих несущественны.

И вот что примечательно. Хотя это рассудочное мышление и неизбежно является, как условие всякой определенности и ясности, но соответствующий ему мир – это бесцветная пустыня механики, движение элементов и их комбинаций, механическая причинность, изготовление (*das Machen*), случайность.

Человеческое мышление издревле осуществляло и превосходило рассудочное мышление. Чистая разработка рассудочного мышления дает ясность бессодержательного, а его превосходение – неясность содержаний. Иллюзия так же точно заключается в разделении, как и в смешении. Определенность рассудка заключает нас в постижимые границы. Отречение от рассудка заставляет впасть в мечтательность. Философствование Канта – это новый облик философского мышления, которое при помощи рассудка выходит за пределы рассудка, не теряя его. Поэтому для него остается неизбежно необходимой конституированная в категориях объективность вещей. Это – приоритет предметно-определенного, понятного, конечного, исполненного наглядным созерцанием перед тем, что становится задачей и путем с применением средств некоторой косвенности. В разуме рассудок есть только звено. Разделение образов мысли означает их необходимую взаимосвязь на пути к истине в целом.

Так, Кант показал, что познаванием самого рассудка, если оно становится наукой при посредстве систематического исследования, уже руководят идеи.

Он показал непостижимую для одного рассудка фактичность жизни. Он показал, что становится действительным из иного истока в свободе нравственной практики и что выходит в присутствие настоящего благодаря созерцанию прекрасного в игре познавательных сил.

Выход за пределы рассудка при помощи самого рассудка не позволяет отвлеченной способности осуществляться без рассудка. Но рассудок получает из иных истоков функции, которых он сам по себе никогда бы не нашел. Выход за пределы рассудка осуществляется как «рефлектирующая способность суждения», дающая сама себе закон, хотя и не определяющая тем самым никакого предмета. В ее движении мыслится божественный созерцающий рассудок, божественный целеполагающий рассудок, соединение всех наших способностей в сверхчувственном субстрате человечества, наше умопостигаемое бытие свободы, но все это мыслится косвенно, не становясь при этом объектом. Об этом превосхождении рассудка Кант говорит: «Я перехожу, собственно, не к другой вещи, но к другому виду применения разума»^{xcv}.

Рассудок – это «правильность» сознания вообще. Это сознание есть хотя и условие истины, однако не достаточное ее условие. В идее, в нравственном, в прекрасном есть присущие содержания, которые впервые приносят нам истину по ту сторону простой правильности. В каждом случае происходит скачок: от правильного познавания к существенной истине, – от технически-правильных действий к нравственной практике, – от правильного суждения вкуса к постижению эстетической идеи, – каждый раз от обусловленного к безусловному, от чего-то конечного к бесконечности, от нескончаемого к наполненно замыкающемуся.

Этот выход за пределы рассудка не означает существования двух миров. Мы не можем поочередно переходить то к одному, то к другому миру. Мы не можем быть в одном мире, теряя в то же время другой. Скорее, есть только один разум, который впадает в заблуждение, если раздваивается, вместо того чтобы, разделяя, одновременно удерживать себя в единстве. Есть лишь одно мироздание, в котором мы находим себя. У Канта истина есть только в целом.

1. Вера разума. В познавании, в созерцании прекрасного и решающим образом – в нравственной деятельности возникает «потребность разума» – достичь своей собственной полноты. В познавании в конце пути стоит идея, некое «как если бы», в созерцании прекрасного – игра познавательных сил, в нравственной деятельности – вопрос о смысле моих действий. Всякий раз имеется присутствие чего-то сверхчувственного, однако не для нашего знания, познающего путем доказательств. Единственный принцип, позволяющий достигнуть достоверности средствами разума, – это принцип восполнения самого этого разума до «полноты».

Поэтому основная формальная черта «веры разума» состоит в том, что притязание на полноту не только ощущается как потребность, но выполняется. «Верующий тот, кто допускает своему разуму то, что обязательно необходимо ему для его полноты, будь то в теоретическом или в практическом эмпирическом применении, хотя он и не может доказать этого»^{xсvі}. Без этой веры «невозможно сделать даже эмпирическое употребление разума, будь то в теоретической или в практической области, удовлетворительным для него самого». Сам разум имеет свое основание в разумной вере, им порождаемой. Разум в мышлении осуществляет то, что составляет его собственную

IV. Структуры разума во всех его формах

предпосылку, что требуется для его полноты и в чем он для этой полноты нуждается.

В средоточии потребности разума в восполнении находится нравственность. Правда, если бы не существовало Бога и бессмертия, нравственная деятельность была бы подчинена тем же самым нормам и сохраняла бы собственное достоинство, но в целокупности мироздания она оставалась бы тогда бессмысленной. Поэтому из нравственной деятельности происходят «постулаты» существования Бога и бессмертия («постулаты практического разума»).

Если в постулатах из практического корня и возникает некоторая метафизика, то речь при этом все-таки не может идти о теоретическом знании, которое было бы получено путем умозаключений из практической области убедительным для знания способом. Постулаты суть только совместно признаваемый в нравственной практике смысл, высказывающий себя в среде теории как постулат. «Основание для принятия за истину здесь лишь субъективно, а именно, оно есть необходимая потребность разума... лишь *предполагать*, но не доказывать наличное бытие высшего существа»^{xcvii}.

«Всякое употребление разума, несогласное с принципами эмпирического употребления, есть иллюзия, например [то, которое позволяет] ощущать небесные внушения, оказывать влияние на царство духов»^{xcviii}. Но «нравственное совершенство, хотя оно и не может быть достигнуто в полной мере, не есть все же иллюзия... Бог ведь не иллюзия»^{xcix}.

Вера, направленная на теоретическое суждение, называется доктринальной верой. К составу такой доктринальной веры принадлежит учение о бытии Божиим, как предпосылке порядка вещей, соответствующего целям, как предпосылке бытия вещей как

целей природы (организмов). Но доктринальная вера имеет в себе «нечто неустойчивое»^c. Ибо «объективное значение» идей никогда не означает возможности предметным образом знать их содержание, а означает только, что они действительно обладают значимостью в систематически продвигающемся вперед познании, насколько это последнее бывает успешным. Иначе обстоит дело для Канта с моральной верой: я «убежден, что эту веру ничто не может поколебать, так как вместе с этим были бы ниспровергнуты... основоположения моей нравственности»^{ci}. Поэтому я не могу сказать: «достоверно, что Бог существует», но только: «я морально уверен, что это так»^{cii}.

Кант видит, насколько существенно для моей нравственной экзистенции и для моей веры то, *каким образом я знаю и что я знаю*. То, что есть, я познаю посредством того, что я делаю. Не существует «теоретической веры в сверхчувственное». Отсюда – положение: «если вы не заботитесь заранее, чтобы сделать человека по крайней мере до известной степени добрым, то вы никогда не сделаете из него искренне верующего человека»^{ciii}. С человеческой природой более сообразно «основывать ожидания будущего мира на чувствах благородной души, чем, наоборот, ее благонравное поведение основывать на надежде на будущую жизнь»^{civ}.

Напротив, знание обманчиво: «Знание надмевает (если оно есть иллюзия), но знание вплоть до границ этого знания делает смиренным»^{cv}. Поэтому «мне пришлось ограничить *знание*, чтобы освободить место *вере*»^{cvi}.

Даже более: там, где опираться надлежит на веру, воля к знанию сама есть неверие. Мы склоняемся к знанию, чтобы держаться за него. Мы хотели бы обладать во плоти тем, что становится присутствием в

IV. Структуры разума во всех его формах

настоящем только благодаря тому, что мы есмы и что мы делаем, силою нашей свободы. Мы хотели бы устроить поудобнее для себя: «Стать суеверными – к этому люди имеют естественную склонность». Есть лишь немногие верующие, которые «способны к разумной вере из морального интереса. Они хотят иметь наличные, или познаниями, или жизненными выгодами»^{cvii}.

Однако разве это не великое несчастье в нашем человеческом положении в мире, что мы не можем ни доказать, ни познать бытие Божие, что Бог, напротив, сокровен для нас настолько, что того, кто отвергает его, средствами одного лишь мышления невозможно принудить к его признанию, или же ему приходится довольствоваться повиновением, которое верит, потому что этого от него требует откровение? Разве это не было бы невысказанно лучше, если бы Бог сам показался нам и мы удостоверились бы в его бытии? И разве все наши стремления не обращены к этой цели? Кант отвечает:

Если бы «у нас *перед глазами* постоянно стояли бы Бог и вечность в их грозном величии (ведь то, что мы можем доказать полностью, имеет для нас такую же степень достоверности, как и то, в чем мы убеждаемся своими глазами)», тогда «нарушений закона, конечно, не было бы, и то, чего требует заповедь, было бы исполнено»^{cviii}. Но побуждение к деятельности оставалось бы внешним, умонастроению не было бы необходимости вырабатываться к зрелости при помощи разума. Тогда «большинство законосообразных поступков совершалось бы из страха, лишь немногие – в надежде и ни один – по долгу, а моральная ценность поступков... превратилась бы просто в механизм, где, как в кукольном представлении, все хорошо *жестикулируют*, но в фигурах нет жизни.

[Теперь же, когда] мироправитель позволяет нам только догадываться о его существовании и его величии, но не позволяет нам видеть его или ясно доказать его, моральный же закон в нас... требует... бескорыстного уважения... может иметь место истинно нравственное настроение... Следовательно, и здесь было бы верно то... что неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существуем, столь же достойна почтения в том, в чем она нам отказала, как и в том, что она нам дала»^{сix}.

Разумная вера есть свой собственный исток. «Всякая вера, даже и относящаяся к истории, правда, должна быть разумной (ведь последним пробным камнем истины всегда является разум); однако одна только вера разума является верой, не основывающейся ни на каких иных данных, кроме тех, которые содержатся в чистом разуме»^{сх}.

Вопреки всем угрозам Кант утверждает «принцип самосохранения разума»^{сxi}. Это фундамент веры разума, в которой «принятое за истину по рангу не уступает знанию, хотя по типу оно и совершенно отлично от знания»^{сxii}. Оно получает силу от полноты и самовосполнения разума.

Этому противостоит «принцип самоотвержения разума». Без чистой веры разума «применение разума будет или всезнайством (пансофией), или мизологией, самоубийством разума». Это – отказ от веры разума, вследствие того что разум «делает максимум независимость от своей *собственной потребности*»^{сxiii}. Эта максима называется неверием. Неверие разума есть «ущербное состояние человеческой души, которое сначала полностью отнимает у моральных законов в их воздействии на сердце функцию движущих сил, а со временем отбирает у них самих весь их авторитет. Тем самым неверие разума стано-

вится источником образа мышления, именуемого **вольнодумием**, то есть утверждает основоположение, согласно которому не следует признавать более никакого долга»^{cxiv}.

2. Интерпретация религиозных догматов «в границах только разума». Исконно древнее побуждение к метафизике неискоренимо и оправданно. Оно остается истинным даже в заблуждениях мышления. «Эта наука, стремящаяся за пределы природы, основанная на одних лишь априорных понятиях и названная поэтому метафизикой, есть как бы Индия, обещающая человеку намного большие и драгоценнейшие приобретения, чем его нищее отечество, в котором он здесь, тиранизируемый природой, в конце концов, после сплошных мистификаций мнимым достижением некоторой конечной цели, видит перед собою одну только смерть»^{cxv}.

Но в религии есть великие созерцания, великие символы и догматы, в которых люди находили удовлетворение. Кант обращается к христианской догматике, чтобы усвоить ее себе в соответствии со своими философскими принципами. Спекулятивные догматы хотя «полностью превосходят способности человеческого разума», потому что мы не можем знать о предметах в области сверхчувственного. Но «эти идеи разума» имеют смысл, при их «ограничении условиями практического употребления»^{cxvi}. Это значит: они не имеют познавательного значения, но имеют экзистенциальное значение. Кант подвергает интерпретации подобного рода идеи: представления мифов, религиозные догматы. Он говорит о благодати, о Царстве Божием, о конце всего сущего. Он прослеживает мысль основные догматы библейского мышления.

Кант здесь, как он говорит, «играет с идеями, которые разум создает сам себе и предметы которых (ес-

ли у них есть предметы) лежат совершенно вне пределов нашего кругозора». Он отвергает и утверждает, но делает это при помощи аргументов, апеллирующих к практическим побуждениям. Что касается предметной реальности, то все эти содержания могут быть мыслимы, только «как если бы» дело обстояло так. Но вследствие этого они не становятся ничтожными, но они суть создание разума в силу его практической потребности, скупое в чистых постулатах, богатое содержанием и противоположностями в мифах и построениях философской спекуляции.

Сомнительными они становятся лишь там, где разум в них «не понимает самого себя и то, чего он хочет». Тогда он «предпочитает грезить, вместо того чтобы оставаться в пределах чувственного мира, как это подобает его интеллектуальному обитателю»^{cxvii}.

Если теперь Кант интерпретирует «в пределах только разума» библейские представления, образы, догматы, то его исходный пункт таков: у границ разума стоит непостижимое и тайна. Однако непостижимое не есть неразумное, но опытно пережитое разумом как граница разума и воспринятое им в свет разума. Единый, высветляющий самого себя разум не разрешает проблем, но оставляет тайны в полной силе. Он позволяет себе придать им чувственно воспринимаемую форму и уловить их в мысли, он решается мыслить за пределы всего познаваемого в «аналогиях», он движется, играя своими образами. Но эти образы получают истину только благодаря своей функции в нравственной реализации человека. Нравственный разум, а не логическое познание испытывает то, что представляется ему как образ и как мысль, чтобы затем усвоить это или отвергнуть его. Жизнь с ними возможна для Канта только в облике самой разумности жизни. Не рассудок силою логического

размышления выступает в роли судьи над образами догматики и мифа, а разум в целом представляет собою то место, на котором они действуют и подвергаются этической проверке, исполняемой сущностью живущего в них разумного человека. Вера – это надежда в крахе разума на непостижимом, но надежда посредством самого разума в отсутствие всякой иной приходящей извне гарантии. Разум постигает в мысли не бытие само по себе, не бытие, каким оно становится доступно для конечного существа в его разуме. Поэтому у Канта – несмотря на формальное признание возможности откровения, истина которого, однако, воспринимается только разумом, – религия не составляет особого истока. Его сочинение о религии не является частью систематического целого критической философии. Но религиозность, подобная той, что служила опорой его детства, словно бы овекает его. Он стоит в ряду философов, характером подобных Лессингу, которые разумно истолковывают содержание религии, «демифологизируют» его, если миф выдает себя за познание, но которые улавливают миф в его сущности и подготавливают тем его усвоение.

3. Мироздание. Кант ведет путь не к принципу бытия, из которого выводилось бы все существующее. Скорее, он просветляет истоки разума и дает проясниться через них тому, как и в чем мы находим себя, и что мы должны делать.

Естественное представление – совершенно иное и не кантовское. Для него мироздание есть единственное огромное целое, Бог и мир, или только мир. В нем мы видим себя, как результат, а не как исток. Мышление в картинах мира – это способ познания мироздания. В картинах мира, претерпевающих исторические изменения и принципиально отличаются друг от друга, мы видим то, что есть. При этом некото-

рая картина мира всякий раз бывает самоочевидной и не осознается в качестве картины мира, но подразумевается как само бытие. Если мы знаем вещи, от царства звезд до земли, от существования неживой материи вплоть до жизни и человека, и знаем человека в его истории и его произведениях, мы обладаем в этом самым бытием, тотальностью реальности, миром.

Из этого способа основополагающего знания Кант хочет выйти и достичь некоторого другого основополагающего знания, которое одновременно и более всеохватно, и более скромно, чем это. Кант показывает нам мироздание, каким оно является на почве нашего собственного существования, в изначальных раздвоениях, в удостоверении на основе опыта настоящей минуты, в поисках единого. Сведу в кратком итоге то, что было изложено нами до сих пор:

1. Весь мир, как мироздание познания, есть *явление*. «Вещь в себе» – это не вещь, а знак на границе, служащий для того, чтобы выразить феноменальность всего известного нами бытия. Но, хотя это только пограничное понятие, это – не ничто. Этот ноумен (называемый так в противоположность феномену) присутствует в нашей свободе, в идеях, в игре созерцания прекрасного. А то, что есть явление, не есть кажимость. В качестве явления, оно значимо и необозримо познается исследованием. И в качестве явления оно указывает в некоторое основание.

Явление и ноумен – это коренное раздвоение, которое мы хотя мыслим философски, но которое само мы получаем в этом мышлении в виде адекватного предмета. В самом явлении, в свою очередь, все оказывается существующим в раздвоениях, – чувственности и рассудка, бытия и долженствования, природы и свободы, – и раскрывается в антиномиях.

2. Все, что вообще есть для нас, должно быть *при-*суще в настоящем. В сознании своего существования

я есмь как бы узловая точка, в которой соединены все дуализмы, и прежде всего дуализм двух исконно различных между собою способов бытия – природы и свободы. Это Кант высказывает в «Критике практического разума»: «Две вещи наполняют душу... удивлением и благоговением, – это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*»^{cxviii}. Почему именно эти вещи? «И то и другое мне нет надобности только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и *непосредственно связываю их с сознанием своего существования*»^{cxix}. Как это происходит? «Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь с мирами над мирами... и сверх того в безграничном времени... Второе начинается с моего невидимого Я... и представляет меня в мире, который поистине бесконечен, и с которым... я познаю себя не только в случайной связи, как там, но во всеобщей и необходимой связи»^{cxx}. Каково следствие этого для моего сознания бытия? «Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как *животной твари*, которая снова должна отдать планете (всего лишь точке во вселенной) ту материю, из которой она возникала, после того как эта материя на короткое время неизвестно каким образом была наделена жизненной силой. Второй, напротив, бесконечно возвышает мою ценность как *интеллигенции* через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира»^{cxxi}.

3. Поскольку мое бытие в мире не едино, а раздвоено, мироздание разорвано на природу и свободу, поскольку все вообще разорвано, я ищу единое.

Разве единого не существует? Если само бытие – т.е. сверхчувственная основа единства всех наших способностей и единства всего того, что встречается нам, с тем, что делаем мы сами, – есть единство природы и свободы, остается не затронуто раздвоением, то единое в этой нетронутости ощутимо для нас, однако непознаваемо. На том месте, где мы есмь и где мы стоим, единое говорит только через раздвоения, но также и через тот способ, каким намечаются в мире акты преодоления этих раздвоений.

Поэтому кантовское философствование повсюду пронизано поиском «среднего (Mittleres)», как, например, между категориями и чувственностью это – воображение, между всеобщим и особенным это – рефлектирующая способность суждения, между разумом и рассудком это – схема идеи, между природой и свободой – созерцание прекрасного. Это среднее каждый раз обнаруживается благодаря некоторым преимуществам, но само оно, в свою очередь, действительно лишь как способ присутствия того, что само по себе остается сокрыто от нас.

Например: между природой и свободой – непреходимая пропасть, все равно как если бы это были два различных мира. Однако же свобода должна оказывать влияние на природу, «а именно понятие свободы должно осуществлять в чувственно воспринимаемом мире ту цель, которую ставят его законы; и природу, следовательно, надо мыслить так, чтобы закономерность ее формы соответствовала по меньшей мере возможности целей, осуществляемых в ней... – Таким образом, все же должно существовать основание *единства* сверхчувственного, лежащего в основании природы, с тем, что практически содержит в себе понятие свободы, и хотя понятие об этом не достигает познания этого основания ни теоретически, ни практиче-

ски... все же оно делает возможным переход от образа мысли согласно принципам природы к образу мысли согласно принципам свободы»^{сххii}.

Всюду, где Кант фиксирует двойственности (Dualitäten), у него встает вопрос о связующем элементе, а именно – как вопрос о среднем звене. Это среднее действительно в живом присутствии индивида, причем, как единое того сверхчувственного, которое обнаруживается в этом присутствии. Для знания, вступающего в эти двойственности как в свои неизбежные позиции, благодаря которым возникает ясность, это среднее представляется как погружение в бездонность, или как открытие сокровенного корня, из которого все рождается. Мышление среднего не упраздняет двойственностей. Это мышление среднего – прорыв к просветлению, а не к решению загадки. Познанное связующее, известное нами среднее было бы совершенно ничтожно.

Можем ли мы по-кантовски мыслить мироздание как единое сверхчувственного, которое раздваивается, доводит до конца это свое раздвоение в познании и действии человека, чтобы именно в них же найти свое обращение ворот и возвратиться к себе? Нет, ибо это была бы метафизическая мысль объективного, а не критического характера, – платиновская, а не кантовская по своей форме. В образе этой мысли целое самого бытия было бы превращено в процесс, в котором, в определенном его месте, появляется человек. Для Канта такие мысли – часть игры. Он остается на точке зрения человека, не занимает какой-либо иллюзорной точки зрения вне его, с которой человек подобно некоему богу мог бы обозревать целое или повторять в себе мысли Бога. Кант не обманывает себя никаким выходом из пределов возможного для человека. Он не дезертирует из человеческого бытия.

ПРИМЕЧАНИЯ

ⁱ Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 108 (B87).

ⁱⁱ Там же. С. 249 (B296).

ⁱⁱⁱ Там же. С. 248 (B294–295).

^{iv} Различению имманентного и трансцендентного употребления идей у Канта местами соответствует различие «вылетающего за пределы опыта (überfliegend)» и «домашнего (einheimisch)» их употребления. Ср.: «В самом деле, не идея сама по себе, а только ее применение может быть в отношении к совокупности возможного опыта или выходящим за его пределы (трансцендентным), или присущим ему (имманентным), смотря по тому, относим ли мы ее прямо к мнимо соответствующему ей предмету или только к применению рассудка вообще в отношении предметов, с которыми он имеет дело» (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 496–497 (B671)).

^v Особенность построения русской и немецкой фразы обуславливает то, что верная по-немецки цитата Ясперса представляется неполной и неточной при сопоставлении с русским текстом Канта. А именно у Канта сказано: «Стоит только принять во внимание природу этого объекта, и тотчас же станет понятно, что для обеих сторон она слишком глубоко скрыта, чтобы они могли говорить на основании знания ее. Каждая из спорящих партий принимает к сердцу не что иное, как одну из сторон двойственного интереса разума, т.е. отличающиеся друг от друга максимы многообразия природы и единства природы, которые, конечно, могут быть примирены» и т.д. (Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 511 (B695)).

^{vi} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 611–612 (B862-863).

^{vii} Там же. С. 296–297 (B370).

^{viii} Там же. С. 507 (B689).

^{ix} Там же. С. 501 (B678-679).

^x Там же. С. 501 (B679).

^{xi} Ср.: «Схема, очерченная не согласно идее, т.е. не из главной цели разума, а эмпирически, т.е. согласно случайно

IV. Структуры разума во всех его формах

представляющимся целям (множество которых не может быть познано заранее), дает техническое единство, наоборот, схема, возникающая лишь вследствие идеи (когда разум а priori дает цели, а не эмпирически ожидает их), обосновывает архитектурное единство» (*Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 611 (B861)*).

^{xii} *Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 501 (B679)*.

^{xiii} Там же. С. 509 (B691).

^{xiv} Там же. С. 501 (B679) (курсив Канта у Ясперса не учитывается).

^{xv} Там же. С. 297 (B370–371).

^{xvi} *Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 395 (курсив Канта у Ясперса не учитывается)*.

^{xvii} *Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 64–65*.

^{xviii} «Вполне достоверно то, что мы не можем в достаточной степени узнать и тем более объяснить организмы и их внутреннюю возможность, исходя только из механических принципов природы; и это так достоверно, что можно смело сказать: для людей было бы нелепо даже только думать об этом или надеяться, что когда-нибудь появится новый Ньютон, который сумеет сделать понятным возникновение хотя бы травинки, исходя лишь из законов природы, не подчиненных никакой цели (*keine Absicht geordnet hat*). Напротив, такую проникаемость следует безусловно отрицать у людей» (*Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 428*).

^{xix} *Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 186*.

^{xx} Там же. С. 184–185.

^{xxi} *Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 478–479 (B641) (курсив Канта у Ясперса не учитывается)*.

^{xxii} *Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 436–437*.

^{xxiii} Там же. С. 435.

^{xxiv} Там же. С. 440.

^{xxv} Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 349.

^{xxvi} Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 145 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{xxvii} Там же. С. 169 (курсив Канта у Ясперса не учитывается).

^{xxviii} Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 457.

^{xxix} Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 80.

^{xxx} Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 153 (курсив Канта у Ясперса не учитывается).

^{xxxi} Там же. С. 459.

^{xxxii} Цитата Ясперса неточна. У Канта сказано: Моральная философия в применении к человеку «ничего не заимствует из знания о нем (антропологии), но дает ему как разумному существу законы a priori» (Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 47).

^{xxxiii} Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 47, 49.

^{xxxiv} Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 505, 507.

^{xxxv} Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 497, 499.

^{xxxvi} Там же. С. 509, 511.

^{xxxvii} Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 185, 187.

^{xxxviii} Там же. С. 203.

IV. Структуры разума во всех его формах

^{xxxix} *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 335.

^{xl} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 594 (В834).

^{xli} *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 625 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{xlii} *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 133.

^{xliii} Там же. С. 135.

^{xliv} *Кант И.* Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // *Кант И.* Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 97.

^{xlv} *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 605.

^{xlvi} У Канта: «блаженство и несчастье – не ощущаемые, но основанные на одной рефлексии состояния» (*Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Erster Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 610. S.261*).

^{xlvii} Цитата Ясперса в ее начальной части неточна. Приведем здесь контекст, из которого она заимствована: «Понятие счастья... есть просто *идея* состояния, которой человек хочет сделать адекватным свое состояние при чисто эмпирических условиях (что невозможно). Эту идею он себе составляет, и притом самым различным образом, с помощью рассудка, смешанного с воображением и [внешними] чувствами; он даже меняет это понятие так часто, что природа, если бы даже она была полностью подчинена его произволу, никак не могла бы принять какой-либо определенный и твердый закон, чтобы согласовываться с этим неустойчивым понятием, а потому и с целью, которую каждый произвольно ставит себе» (*Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 462).

^{xlviii} *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 135.

^{xlix} Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 464.

ⁱ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 81–82, примечание.

ⁱⁱ Там же. С. 82, примечание.

ⁱⁱⁱ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 363.

ⁱⁱⁱⁱ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 187, 189.

^{liv} Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 292–297.

^{lv} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 435 (B567).

^{lvi} Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Zweiter Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 5413. S.176.

^{lvii} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 435–436 (B569).

^{lviii} Там же. С. 432–433 (B564).

^{lix} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 434 (B566). Цитата Ясперса неполна (причем он опять не учитывает курсивы Канта). У Канта сказано: «причинность такого существа может быть рассматриваема с двух сторон – как *умопостигаемая* согласно ее акту (nach ihrer Handlung) в качестве вещи самой по себе и как *чувственная* согласно действиям этого акта в качестве явления, находящегося в чувственном мире». То есть речь в обоих случаях идет не об *умопостигаемом мире* или субъекте, но о *рассмотрении одного и того же акта причинности* разумного существа.

^{lx} Цитата Ясперса неточна. У Канта: «Между природой и случайностью есть нечто третье, а именно свобода» (Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Zweiter Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 119. S.163).

IV. Структуры разума во всех его формах

^{lxi} *Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // *Кант И.* Соч.: Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1963. С. 165.

^{lxii} Там же.

^{lxiii} *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 134.

^{lxiv} *Kant I.* Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Zweiter Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 5612. S. 253. Цитата Ясперса неточна: Кант говорит не о «прошедших (vergangene)», а о «совершенных (begangene)» действиях.

^{lxv} «И моральный закон дан как бы в качестве факта чистого разума, факта, который мы сознаем a priori и который аподиктически достоверен...» (*Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 391).

^{lxvi} *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 128–129.

^{lxvii} *Кант И.* Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 539.

^{lxviii} *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 279. Цитата Ясперса неточна – приведенное им место начинается словами: «Ибо если он как чистый разум действительно есть практический разум, то» и т.д.

^{lxix} *Kant I.* Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Erster Teil. Berlin und Leipzig, 1926. Notiz 4336. S. 509–510.

^{lxx} *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 237.

^{lxxi} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 433 (B564).

^{lxxii} Там же.

^{lxxiii} Там же. С. 431 (B562).

^{lxxiv} Там же. С. 433 (B565).

^{lxxv} *Кант И.* О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академией наук в 1791 г.: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 238. Цитируемое место у Канта начинается словами: «Имеются два опорных пункта, вокруг которых она вращается» и т.д.

^{lxxvi} *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 279.

^{lxxvii} *Kant I.* Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Erster Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 4220. S. 462–463.

^{lxxviii} *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 239.

^{lxxx} «Если мне кто-то читает свое стихотворение или ведет меня на спектакль, который в конце концов приходится мне не по вкусу, то, пусть он в доказательство того, что его стихотворение прекрасно, приводит Баттё, или Лессинга, или еще более ранних и знаменитых критиков вкуса... – я затыкаю себе уши, не хочу слышать никаких доводов и умствований» (*Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 296–297).

^{lxxx} *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 246.

^{lxxx} «Красота – это форма целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем без представления о цели» (*Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 240).

^{lxxxii} *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 243.

^{lxxxiii} Там же.

^{lxxxiv} Там же. С. 360–361.

^{lxxxv} Там же. С. 362.

^{lxxxvi} *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 365. Цитата Ясперса не-

IV. Структуры разума во всех его формах

точно: цитируемый фрагмент оканчивается словами: «сверхчувственный субстрат всех его [субъекта] способностей».

^{lxxxvii} *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 322–324.

^{lxxxviii} Там же.

^{lxxxix} *Kant I.* Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 938. S. 416.

^{xc} Там же. Notiz 844. S. 375.

^{xc i} *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 336.

^{xcii} Неточная и неполная цитата Ясперса, скорее по смыслу, нежели по тексту; у Канта сказано: «И так как вкус вносит ясность и порядок в полноту мыслей, то он делает идеи устойчивыми» (*Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 337).

^{xciii} Опять парафраз; у Канта: «Если, следовательно, при столкновении этих двух свойств в каком-либо произведении надо чем-нибудь пожертвовать, то жертва, скорее, должна быть принесена со стороны гения» (*Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 336).

^{1 xciv} *Kant I.* Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 969. S. 425.

^{xcv} *Kant I.* Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Zweiter Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 6280. S. 547.

^{xcvi} Там же. Notiz 6219. S. 509.

^{xcvii} *Кант И.* Что значит ориентироваться в мышлении? // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 219.

^{xcviii} *Kant I.* Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Zweiter Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 6220. S. 510.

^{xcix} Там же.

^c Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 608 (В855).

^{ci} Там же (В856).

^{cii} Ср: Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 609 (В857).

^{ciii} Там же, сноски (В858).

^{civ} Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Кант И. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 354.

^{cv} Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 2446. Афоризм отсылает к суждению апостола Павла: «Знание надмевает, а любовь назидает» (1 Кор. 8:1).

^{cvi} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 43 (XXX).

^{cvij} Цитата неточна. У Канта: «Небольшое число верующих» и т.д. (Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Zweiter Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 6219. S. 509).

^{cviii} Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 691.

^{cix} Там же. С. 691, 693. Обширная цитата Ясперса сильно сокращает соответствующий текст Канта; например, после слов «моральная ценность поступков» у Канта следует: «к чему единственно сводится вся ценность личности и даже ценность мира в глазах высшей мудрости, вообще перестала бы существовать. Таким образом, пока природа людей оставалась бы такой же, как теперь, поведение их превратилось бы просто в механизм» и т.д. После слов «было бы верно то» у Ясперса пропущено продолжение: «чему нас в достаточной мере учит исследование природы и человека, а именно что» и т.д.

^{cx} Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 217, 219.

^{cx} «Это испытание может проделать над собой каждый; и он увидит, как при такой проверке тотчас исчезнут суеверия и мечтательность, пусть даже он не располагает достаточны-

IV. Структуры разума во всех его формах

ми знаниями, чтобы исходя из объективных оснований опровергнуть то и другое. Ибо он пользуется одной лишь максимальной *самосохранения разума»* (*Кант И.* Что значит ориентироваться в мышлении? // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 235, примечание).

^{cxii} Там же. С. 221.

^{cxiii} Там же. С. 233 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{cxiv} Там же (выделение Канта у Ясперса не учитывается).

^{cxv} *Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XVIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Metaphysik, Zweiter Teil. Berlin und Leipzig, 1928. Notiz 6335. S. 656.*

^{cxvi} *Кант И.* Конец всего сущего // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 282.

^{cxvii} Там же. С. 287.

^{cxviii} *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 729 (у Ясперса эта знаменитая фраза Канта сильно сокращена; курсив Канта у Ясперса не учитывается).

^{cxix} Там же (курсив Ясперса).

^{cxx} Там же.

^{cxxi} Там же.

^{cxxii} *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 173–174.

У. КАНТОВСКИЙ РАЗУМ

а) Переворот образа мысли.

1. Путь Канта. – 2. Переворот образа мысли в области нравственности. – 3. Чего желают достигнуть на пути

б) Широта пространства кантовского вопрошания (Die Weite des Kantischen Frageraums).

Четыре вопроса. – Смысл философского вопрошания.

с) Скепсис Канта.

д) Отрицательное и положительное значение философствования.

е) Конечность человека и границы разума.

1. Конечность человека. – 2. Границы разума. а) Невыводимость основных способностей. – б) Непостижимость свободы. – с) Непостижимость обращения из радикального зла. –

д) В пользу разума и против него.

Разум непохож на характер человека, который, как тот или иной характер, врожден ему, – он подобен характеру человеческого бытия вообще, который может быть только одним-единственным характером – или совсем не быть. Это – умопостигаемый характер. В явлении он есть образ мысли, рождающий себя из себя самого, и воля, обязывающая себя силой собственного разума, как неизменно предписанных основоположений. Этот образ мысли еще должен сначала выработаться через свободу во времени.

а) Переворот образа мысли

Философия есть для Канта «переворот образа мысли». То, что издревле было обращением благодаря философии и что с самых начал называлось «путем», у Канта по-новому и, может быть, радикальнее, чем прежде стало «путем», причем путем, как движением, ведущим к перевороту, и как бесконечной задачей после переворота. Путь, который прошел Кант в своей жизни, сам есть свидетельство философствования о том пути, который он нашел.

1. Путь Канта. Мы описываем путь Канта к критической философии. Субстанция содержания, имеющая свое основание в библейской традиции, с самого начала была одной и той же. Но Кант на своем философском пути понял ее, переплавил ее и позволил ей, в новом облике, стать существом самого философствования. Несмотря на документы, путь Канта остается в целом тайной. Но проследить этот путь обязательно нужно, чтобы не потерять из виду основу и цель этого мышления и всю его широту, ради мнимых философских позиций Канта, которые мы объявляем в таком случае сущностью его философии.

Можно указать здесь определенные существенные точки: в диссертации 1770 г. предвосхищается «трансцендентальная эстетика» позднейшей «Критики чистого разума» (1781, учение о субъективности и априорности форм созерцания – пространства и времени), однако еще совершенно отсутствует мысль о субъективности форм мышления как конституирующей функции объективности всего мира опыта. Но как бы ни была велика эта мысль, и хотя она и служит опорой для всей позднейшей философии Канта, в ней одной, как простом обращении мыслительной операции, новое еще отнюдь не выражается.

Поэтому нужно десять лет, чтобы привести все мышление Канта в то движение, в котором все в самом деле будет перелито в новый образ мысли, который не состоит только в одной определенной мысли. Мыслительные шаги в докритических сочинениях, каждый из которых можно показать, хотя сами они и представляют собой уже операции критического характера в той или иной формулировке особенных проблем, однако они не суть элементы той, другой, тотальной критики, из которой выросла позднейшая философия Канта. То, что было получено докритически, было позднее в значительной мере сохранено, но еще не было философией. Из всех этих отдельных мыслей еще невозможно вывести новое содержание. Трансцендентальный метод, который Кант называет критическим методом, не есть результат некоторого ряда открытий. Это – скачок. Куда приводит этот скачок, это, может быть, в целом еще по необходимости неясно, но это служит истоком поразительно ясных прозрений. Этот скачок нельзя локализовать во времени. Когда он совершился, вопрос стоит только о том, как он будет воплощен.

В самом деле, считается, что невероятная сила кантовской философии еще совершенно не чувствуется в докритических сочинениях. В них нет животворящей ауры позднейших трудов Канта, рождаемой самым строем их понятий, нет просветления необозримой глубины силою ясных понятий. Только с появлением этого возникает стиль великих критических сочинений, отличающийся весомостью и неисчерпаемостью его содержаний.

Новый способ мышления достался Канту не через откровение, не через решающее озарение мысли, не в каком-то определенном году, не благодаря его творческому гению, но благодаря основной установке

(описанной им самим), вследствие которой озарения получили возможность раскрыться. Это – систематический метод, которому были дарованы необходимые шаги мысли. Это, поначалу, партикулярный метод, находящийся в некотором целом, в котором, к изумлению Канта, одно опирается на другое. В бесконечно богатом отношении мире мысли намечается некоторое пространство, в котором и за пределами которого открывается необозримое множество возможностей.

Если мы проверим те «переворачивания» (*Umkiprungen*), о которых говорит Кант, эти переориентировки его мысли, то в итоге все же останется следующее: *Во-первых*: Решающее значение имеют не те мыслительные движения, которые мы можем просто рационально повторить вслед за Кантом, но мотив, который делает их возможными и который невозможно понять в одних только этих рациональных операциях, хотя его можно понять только через их посредство. *Во-вторых*: это не только рациональное постижение, как позиция, но новый облик основополагающего знания, нечто такое, что отныне само неисчерпаемо, открыто для бесконечных экспликаций.

Поэтому Кант, получив свой прирост сполна, достоверно сознавал его характер, как необозримо продуктивного философствования. Это позволило ему стать рождающим мыслителем для всех тех, кто его понимает. Поэтому у конца пути, на высоте своего мышления, он смог сказать: когда мы как раз сумели бы начать, нам приходится уходить.

Путь Канта – это, прежде всего, только его путь к этой философии, но затем и сама эта философия как путь, который по самой природе вещей не приводит к концу. Найдем ли мы подход к кантовской философии, – это, может быть, зависит от того, как мы

понимаем тот путь, на котором он пришел к этой философии.

2. Переворот образа мысли в области нравственности. Переворот образа мысли – это сущность самого разума. То, что происходит в философском образе мысли, имеет свой прообраз и отголосок в области нравственности. Человек имеет характер, который он сознает в себе как разумное существо, «не от природы», он «каждый раз должен его иметь приобретенным»ⁱ. Это происходит «не постепенно, а внезапно, как бы путем взрыва, который сразу же следует за утомлением от неопределенного состояния инстинкта»ⁱⁱ. Истоком является здесь решимость, но эта решимость – во всей нашей жизни в целом. «Пытаться постепенно стать лучше – это напрасный труд»ⁱⁱⁱ. Учреждение характера заключается в «абсолютном единстве внутреннего принципа образа жизни вообще»^{iv}.

Кант полагает: «Может быть, немного найдется людей, которые испытали эту революцию до тридцатилетнего возраста, а еще меньше найдется людей, которые твердо осуществили ее до сорокалетнего возраста»^v.

Певорот образа мысли философ отличает от реформы. То, что кто-нибудь становится добрым человеком «по умопостигаемому характеру», «не может быть вызвано постепенной *реформой*, пока основание максим остается нечистым, а должно быть вызвано *революцией* в умонастроении человека... как бы через новое творение и изменение сердца»^{vi}. И для реформы есть подобающее ей место: «революция необходима для образа мыслей, а для образа чувств... необходима постепенная реформа.... Одно-единственное твердое решение может стать действительным во времени только как бесконечный прогресс»^{vii}.

3. Чего желают достигнуть на пути. Перемена образа мысли неизмеримо трудна. Всякий раз после ясного предметного постижения требуется нечто, казалось бы, невозможное – трансцендирование предметного при помощи диалектики. Впечатление такое, словно мы падаем в пустоту.

Это было бы простой странностью, если бы это было произволом кантовской мысли. Противники Канта упрекают его в том, что он склоняет к субъективизации, к феноменологизации, к упразднению объективности, или в том, что он претендует на осуществление мыслей, которые осуществить невозможно. Новое у Канта, говорят они, представляет собой совершенно ложный путь. Но им следует ответить: это новое, достигнувшее осознания из природы самого нашего разума, есть все-таки некоторый новый способ осознания древнего как мир основополагающего знания.

Тот, кто осуществляет его, считает его условием всякого человеческого бытия истинным, но не может пребывать в заблуждении относительно того, что есть иные силы, не понимающие этого основополагающего знания. Заново оформленное основополагающее знание Канта доводит до полной ясности ситуацию человека: мы способны постичь границы всякого образа мысли. Мы находим самовоспитание к теоретически непрочному сознанию бытия, в пространстве которого возможна практическая безусловность нравственного действия и в пространстве которого она понимает его смысл.

Путь ведет не в такую страну, в которой все благоустроено, известно и обозримо. Порядок кантовской систематики – это только порядок всех путей, а не исполнение в завершенности. Кант ведет нас в пространство вновь и вновь порождающей самое себя

жизни, в тайну творческих источников разума. Тот, кто приходит туда, должен присутствовать при этом сам и делать то, чего Кант за него не сделал. Кант предоставляет ему шансы.

«Новая наука» есть нечто чрезвычайное, и она требует чрезвычайного. «Мое сочинение», говорит Кант (11.5.1781), «не может не вызвать совершенного изменения образа мысли в этой части человеческих познаний». «То, что я разрабатываю в Критике, – это вовсе не метафизика, а совершенно новая и доселе неиспробованная наука, а именно критика разума, судящего а priori». Кант называет свое новое мышление «метафизикой метафизики». Речь идет о перевороте в мышлении, который Кант, относительно своих формулировок, касающихся познания назвал, по аналогии с великим астрономом, коперниканским переворотом: вместо того чтобы понятия сообразовались с предметами, как это было согласно всем прежним представлениям, отныне, напротив, предметы сообразуются с понятиями.

Но переворот есть нечто большее. Новое мышление имеет всеобъемлющий характер. Ибо оно просветляет всю полноту разума. Нет ничего, смысл чего не был бы затронут этим мышлением и не требовал бы иного способа мыслить его и иной атмосферы для мысли. Поэтому уже в первых набросках речь сразу идет не только о познании, но о морали и вкусе и о предельных целях человечества. Затем, в семидесятые годы, работа сосредоточивается на основании, которое в «Критике чистого разума» выходит к публике как первая книга нового образа мысли, за которой потом быстро следуют все произведения, удовлетворяющие первоначальной концепции.

б) Широта пространства кантовского вопрошания

Философствование желает во времени привести к ясности невнятное поначалу целое, а потому оно вынуждено разделять, мыслить одно после другого и следить за тем, как растет в этом движении целое.

Если мысленное строительство хочет с самого начала иметь в себе то, чего оно еще только ищет, то я сам в начале должен как бы перенестись своим существом в это искомое или осуществить скачок. Вдруг и сразу становится присутствием настоящего то, что ведь в действительности только вырастает в мышлении, постепенно проясняясь.

В развернутой игре вопросов и ответов начало образует поэтому не предмет, но – путь. Первая ясность начинается с вопроса. То, о чем мы спрашиваем, определяет смысл философствования. Знаменитые основные вопросы Канта, повторяемые у него в разных местах как три или как четыре вопроса, охватывающие собою всю философию, можно развернуть следующим образом:

1. Наше естественное поведение таково: то, что я мыслю как бытие, противостоит мне как предмет. Я принимаю это бытие как то, за что оно себя выдает, если я знаю его. Бытие есть бытие знаемым. Само по себе оно таково, каково оно для меня. Это считается само собой разумеющимся, пусть даже я и не осознаю этой самоочевидности, а значит, также не задаю и вопроса о ней. Великий шаг состоит в том, что эта естественная установка теряет достоверность для себя самой. Это произошло в современной философии, начиная с Декарта. Кант устремляет это вопрошание в глубину: Как мыслящий субъект приходит к объекту, который он мыслит? Каково их отношение

друг к другу? Поскольку я, как мыслящий, не есмь все же тот предмет, который я мыслю, то как относится мышление к мыслимому? Первый основной вопрос Канта гласит: *Что я могу знать?*

2. Я действую, потому что я чего-то хочу. Почему я хочу чего-то? Затем, скажем, чтобы жить, или потому, что это доставляет мне удовольствие или составляет мой интерес? Но что это такое? Я задаю вопрос: стоит ли жить, испытывать удовольствие, или интерес, – задаю вопрос о смысле и цели и о конечной цели, которая бы впервые дала всему смысл. Это значит: я спрашиваю, желаю ли я того или иного случайно, без конечной цели, как бы одурачиваемый целями, или же я могу желать безусловно, потому что без дальнейшего допускающего вопросы основания, желаю ли я чего-то не предварительно, но окончательно, не случайно, а подлинно, не потому, что мне говорит это кто-то другой, но потому, что это безусловно обязательным образом предписано мне самому. Второй вопрос Канта гласит: *Что я должен делать?*

3. Последствия моих действий согласно безусловному закону отнюдь не совпадают с тем, чего я желаю как своего счастья. Мир полон несправедливости, бессмыслицы и случайности. Поскольку для моего рассудка достоверно только то, что я знаю в пределах границ возможного опыта, и поскольку из иного истока моего практического разума для меня достоверно то, что я должен делать, во мне остается глубокая неудовлетворенность. Целое бытия не объемлется ни знанием, ни волеием. Бытие для меня разорвано. Единство, взаимная ответственность того, что во временном существовании разделено, может находиться только в сверхчувственном. Третий вопрос Канта гласит: *На что я смею надеяться?*

В двух местах своих работ Кант прибавил к этим вопросам четвертый: *Что такое человек?* Он говорит: В принципе три первых вопроса можно было бы соотнести с четвертым. Этот всеобъемлющий, по словам Канта, заключающий в себе остальные вопросы, четвертый вопрос означает: Кант исходит не из Бога, бытия, мира, не из объекта, но из человека, как места, на котором только все это становится присутствием для нас. В нашем собственном существовании мы должны – опытом или действием – проверить подлинность всего истинного. Однако приоритет, отданный четвертому вопросу, отнюдь не означает, будто познание бытия следует заменить познанием человека. Скорее, бытие есть то, что важнее всего, но чего человек может коснуться. Что он может уловить и сделать ощутимым для себя только через свое человеческое бытие. Этот вопрос не означает, будто Кант может дать окончательный ответ – что такое человек. Человека невозможно подвести под нечто иное, он по существу своему не есть вид некоего рода, который бы заключал в себе еще иные известные нам виды. Он есть действительное пространство всего для нас возможного. Кант мог бы сказать, как Сократ у Платона: Я не знаю, что такое человек, не есть ли он еще более удивительное существо, чем Тифон^{viii}. Мы люди, и мы сознаем это, и вопрошаем о себе. Мы находим ответы на пути никогда для нас не обозримого человеческого бытия.

Все определенное есть проблема чего-то встречающегося нам в объемлющем (Umgreifendes). Мы способны трансцендировать, но мы не вступаем в трансценденцию. Мы остаемся людьми. Мы даже не объемлем еще раз того объемлющего, которое мы есмы, но переживаем его опытом, как объятые иным (Umgriffenes).

Вопрос о том, что такое человек, служит побуждением кантовского философствования с самого его начала. Уже в докритическую свою пору Кант писал: «Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та, которой я учу – а именно подобающим образом занять указанное человеку место в мире – и из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком»^{ix}. Но этот вопрос, в отличие от первых трех вопросов, не нашел себе ответа в определенном произведении Канта. Его «Антропология», которую он издал в старости как текст своих лекций, которые он десятилетиями читал на эту тему, не является таким ответом на четвертый вопрос, который соответствовал бы его кантовскому смыслу. Она трактует об антропологии «в прагматическом отношении», представляет немалый интерес, однако разочаровывает нас, если мы учтем все величие кантовского вопроса. Ответом на этот четвертый основной вопрос служит только целокупность всех произведений Канта.

Все эти четыре вопроса в своей совокупности обозначают «сферу философии в ее всемирно-гражданском значении»^x. Для «философии в ее школьном значении» Кант всякий раз формулировал свои проблемы в контексте систематического строя понятий гораздо определеннее, как, например: Как возможны синтетические суждения *a priori*? Но великие основные вопросы всякий раз направляют отбор содержания философствования и содержания этих определенных вопросов. Ибо все «школьное» имеет смысл, только если оно служит «всемирно-гражданскому».

Что означает вопрошание, как философское вопрошание? Мы склонны понимать ответы как такие ответы, какие даются на вопросы в науках: благодаря им я кое-что знаю о чем-то; или как сведения, подоб-

ные техническим инструкциям: согласно им что-то можно сделать. С вопросами и ответами в философии дело обстоит принципиально иначе.

Это можно наблюдать по реакции на кантовские вопрошания и ответы. Пример этому – Либман (43) (кантианец, который своим призывом «назад к Канту» положил начало неокантианству): Он говорил, что «вещь в себе» – это ответ на вопрос, который нельзя задавать. Последняя цель философствования – не понятие, а оставшийся без ответа вопрос, последняя загадка. Наше чувство должно создать решение и исполнение для этой загадки, благодаря которому отпал бы сам повод задавать вопрос. Эта критика Либмана затрагивает нечто истинное, а именно то, что вопросы, на которые невозможно дать ответ, могут иметь некоторый смысл. Но в то время как для философствования эти остающиеся всегда без ответа вопросы становятся движением его собственного мышления – как это происходит у Канта и у немногочисленных великих, – здесь уверяют, что они должны умолкнуть в чувстве. Это в самом деле было бы отречением от философии, уклонение в лишенное форм и обликов не-мышление. Мышление, которого Либман и многие другие после него искали у Канта, остается по эту сторону философии в конечном познании предметов наук. Эти интерпретаторы трактуют понятия Канта как именно такие научные понятия, и потому по необходимости неверно понимают даже и смысл «пограничных понятий», таких как понятие вещи в себе. На этом пути кантовская философия исчезает в интерпретации, превращаясь в стукотню понятий (*Begriffsgeklapper*) с теми роковыми противоречиями и нестыковками, которые с естественной последовательностью привели современную формальную логи-

ку (Logistik), считающую себя философией и тянущую на свою почву также Канта, к отказу от Канта.

В философском вопрошании я превосхожу всякий предмет, всякое определенное существование, всякое определенное представление о мире, не допускаю как заведомо значимые никакую предначертанную архитектуру мира, никакое определенное содержание моей деятельности и моих целей. Все теряет устойчивость под действием основного вопроса, выходящего за пределы всякой особенности. Но это превосходение всякой особенной предметности отнюдь не должно оставить эту предметность в стороне, как нечто отныне безразличное, как если бы подлинное бытие было где-то в другом месте. Ибо, если я желаю мыслить, то бытие доступно мне только в стихии предметного. Скорее, трансцендированием предметного нужно искать то, что мы называем источником или истоком, из которого, хотя сам он никогда не становится предметом, впервые становятся, однако, возможными, в качестве особенных, все предметы, все рамки предметного, все те горизонты, в которые я вступаю.

Я не только существую с предметами в некоторой среде (Umwelt). Во мне есть нечто всеохватное: разум, который знает, желает, задает вопросы о начале и конце, и в этих вопросах касается того, что есть основа всякого существования, бытия субъектом и бытия объектом. Будучи в качестве зависимого существования ничтожным в нескончаемости мира, я все-таки, как независимый разум, емь одолевающая мир возможность зорким взглядом смотреть на этот мир, бесконечно проникать в нем все дальше и вопрошать о том, что лежит за его пределами.

Тезису, согласно которому последний итог философствования есть вопрос, и притом вопрос, на ко-

торый невозможно дать никакого ответа, противостоит возражение, что подобное вопрошание лишено смысла. Вопросы, на который нельзя дать ответа, нельзя и задавать. Это возражение переносит на философствование требование, предъявляемое к научному познанию. То, что вопрос не имеет отчетливого смысла, выразимого в поддающихся точному определению понятиях (а этого вполне оправданно требуют в науках), – составляет необходимую принадлежность трансцендирующего, а тем самым и философского характера таких вопросов.

Отчетливость философского вопроса имеет иной смысл. Здесь самое важное – то, как мы развиваем вопрос, что происходит, когда мы отвечаем и когда мы не отвечаем на него, как вопрос становится истоком некоторого движения мысли, в котором разум осуществляется во внутренней деятельности, тождественной с самим этим мышлением. Эта деятельность не познает никакого предмета. Но преобразует сознание бытия. Философский вопрос, так же точно, как и ответ, не сохраняет значимого смысла, если, утрачивая свою природу, превращается в нечто научно-предметное. То и другое получают свое содержание от того, к чему приводит вопрос, даже если он и не находит себе доступно понятного ответа, или вернее, через самое это отсутствие ответа. Ибо здесь есть коренное различие между простым незнанием рассудка и тем просветлением нашего рассудка у его границы, которое дает разум. Незнание рассудка остается в рассудке сугубо отрицательным, оставляет наш душевный строй пустым. Незнание в философском удостоверении превосходит рассудок, преобразует наше сознание бытия и позволяет нам, когда мы мыслим, сделаться богаче в готовности.

с) Скепсис Канта

Едва ли Кант был когда-либо настроен скептически. Его душа с молодых лет находила удовлетворение в содержаниях традиции. Но все же этого ему было недостаточно. Он хотел познавать. Он не успокаивался, если некая вера доказывала средствами признания за истину свой добрый характер или если ее считали истинной знаменитые люди. Он задавал вопрос об основаниях того, что выражалось в этой вере как познание. В качестве такого познания многие положения, считавшиеся достоверными, причем положения с такими существенными содержаниями, как Бог и бессмертие, сделались для него сомнительными. Казалось, будто на этом пути Кант, непоколебимо уверенный в основе своего существа, становится весело-беззаботным скептиком. Но его цель была в другом. Он как раз не хотел повторять скепсис, который во всякое время был удобным отдыхом для разума. На пути, ведущем через скепсис, он хотел достичь подлинной достоверности. Но этого он пытался добиться не при помощи достоверности, получаемой через метод, и не при помощи достоверности относительно отдельных вопросов в мире, а также и не при помощи достоверности откровения, но при посредстве знания о целокупности нашего разумного существования, о возможностях и границах разума, в его многомерной и все же внутренне взаимосвязанной тотальности.

На основе издавна поддерживавшего его убеждения Кант обрел достоверность в своем мышлении. Своей «Критикой чистого разума» он обрел почву, прочность которой представлялась ему выше всяческих сомнений.

Я «смело убеждаю себя, что эта книга направит на новый путь все обработки в этой области и что изложенные в ней учения могут надеяться на постоянство». Он уверен, что так обозначил согласно надежным принципам границы разума, «что в будущем можно будет наверное знать, находимся ли мы на почве разума или умствований»^{xi}. Уже в 1773 г. он с твердой верой пишет, что имеет надежду «на долгое время» придать философии «новое направление, которое поставит ее в преимущественное по сравнению с религией и нравственностью положение»^{xii}. Он уже тогда мог сказать, что в своем намерении «преобразовать науку, которую столь долгое время тщетно разрабатывали..., достиг того, что обладаю системой, полностью открывающей тайну существовавшей до сих пор загадки»^{xiii}. Он не думает, «чтобы многие ставили своей целью создать в соответствии с определенной идеей совершенно новую науку и полностью разработать ее»^{xiv}.

Через все труды Канта проходит обоснование объективности как всеобщезначимости. Эту объективность он находит в субъективности, но ничуть не менее того и субъективность определяется объективностью. Поэтому у Канта все, коль скоро в мире явлений нашего существования оно обусловлено субъективностью нашего разума, является также субъективным, – но, коль скоро оно происходит из истока, также и объективным.

Чтобы не дать ввести себя в заблуждение словом «субъективность», мы должны, прежде всего, исключить всякую частную субъективность как многообразие индивидуального. Субъективность Канта – это совместная (*gemeinschaftliche*), а поэтому коммуникативная и публичная (*öffentliche*) субъективность. Эта субъективность есть субъект «сознания вообще» по-

знания, и она включает в себя также и субъективность эмпирической общительности (*empirische Geselligkeit*) и ее правила, имеющие свой смысл в общности чувств.

Поэтому взаимная соотнесенность субъективности и объективности меняет свой смысл. Поскольку масштабом для формы речи о том, что значимо, остается объективность подчиненной законам природы, в кантовском изображении всех способов действительности объективности появляется некоторое напряжение, так что, по видимости, утверждается то одно, то другое и противоречивое, например субъективность и объективность идей, прекрасного, целей природы. Смысл и характер всеобщезначимости высказываемых при этом суждений отличаются в отдельных случаях как принципиально различные, если не считать того, что все они имеют свое основание в единстве разума. «Субъективирование» означает у Канта не унижение, но просветление того или иного способа действительности отношения между субъектом и объектом. Оно означает не скепсис, но удостоверение той или иной специфической объективной значимости.

Это поначалу сбивающее с толку читателя обстоятельство, – то, что только что называли субъективным то, что позднее претендует на объективную значимость, следует понимать, *во-первых*, из интерпретации феноменального характера существования, который во всех пассажах Канта становится в конце концов указателем, обращенным на сверхчувственное, *во-вторых*, исходя из воли Канта измерить все способы существования разума. Так он находит, например, особенность рефлектирующей способности суждения, которая, казалось бы, в значительной степени субъективирует, тогда как она впервые по-настоя-

щему выясняет своеобразие новых объективностей: удивительное согласие природы вещей с нашей познавательной способностью, свободной игры всех способностей души в созерцании прекрасного, опыт возвышенного, объективность существования вещей как целей природы в живых организмах.

Всякая достоверность заключается в суждениях. Суждение есть акт, в котором мы значимым образом осознаем бытие, приводя в единство два разделенных момента. Но суждением Кант называет не только мыслительный акт, высказываемый в предложении. Ему известно эмпирическое суждение, в котором предмет познается значимым образом на основе восприятия; ему известно суждение деятельности, проясняющееся себе самому как императив долженствования; ему известно суждение вкуса в созерцании прекрасного, которое находит себе выражение вообще не в мыслимом предложении, но в том, что предикат этого суждения есть значимое чувство удовольствия и неудовольствия (всеобщезначимое чувство вместо всеобщезначимого понятия). Во всех этих трех направлениях субъективные суждения (лишенные всеобщей значимости) следует отличать от объективно значимых суждений: так, эстетические суждения приятного – от эстетических рефлексивных суждений, простые суждения восприятия – от эмпирических суждений, технические и прагматические императивы – от категорического императива.

d) Отрицательное и положительное значение философствования

У Канта есть двоякий пафос: пафос познания, как неизменно продвигающегося вперед исследуемого знания в мире, и пафос свободы, как удостоверя-

ющего себя в осуществлении живого присутствия подлинного бытия. Он требует, чтобы я не смешивал то и другое, чтобы я не желал знать там, где мнимым знанием я обманываю сам себя и разрушаю свою свободу.

Поэтому такую большую роль в этом мышлении играет критическая защита (*kritische Abwehr*). Кант может сказать: «Вся философия чистого разума задается только этой отрицательной целью»^{xv}. Там, где иллюзия неизбежна в силу природы самого разума, критическое просветление может добиться того, чтобы я не давал себя обманывать этим иллюзиям, пусть даже рождаемая ими кажимость неустранима, так же как я не поддаюсь обманам чувств, которые, даже если я признал их, продолжают все же существовать, пусть даже они никого больше не обманывают.

Философское образование понятий как трансцендентальное познание не есть более онтология (это «гордое имя» Кант прямо отказывается присвоить своему мышлению), но критика. Она несет с собою разделение и разграничение наших способностей, при помощи которых конституируется наше сознание и действие в тех способах, в которых нам может быть доступно в присутствии бытие.

Познание мира – это единственное поприще нашего познания, но познание мира не есть познание бытия. Вместо познания бытия (онтологии) возможна трансцендентальная философия. Кант трансцендирует не в потустороннее, но к границе всякого существования. Это не трансцендирование в некое другое пространство, но все же это трансцендирование, потому что это – абсолютно иной акт познания, нежели тот, который совершается при всяком познавании в мире.

От этого кантовского мышления при ложной интерпретации возможно двоякого рода уклонение: соскальзывающее обратно в мир, как если бы у Канта речь шла только об оправдании значимости научного познания, о теории познания, – или соскальзывающее обратно в старую метафизику (например, ту, [которая учит,] что мир есть сон и кажимость). В первом случае теряется трансценденция, а во втором – мир. У Канта же одно не существует без другого, мир есть не кажимость, но явление, мир не есть в-себе-бытие, но, как явление, он есть язык трансценденции.

Но у нас есть склонность разрушить поставленные нам пределы. Мы хотим обладать истиной чувственнее, действеннее, совершеннее, чем это нам дано. Тогда мы дурманим себя иллюзией обладания абсолютным, упускаем из рук возможное для нас познание, и сами улетучиваемся из-за этой интенсивности мнимого.

Чувственная осязаемость нечувственного упраздняет силу нашей свободы. Поэтому правительства, как полагает Кант, чтобы иметь пассивных подданных, охотно дозволяли щедро приправлять религию «ребяческим аппаратом» и «аксессуарами». Тогда подданного избавляют от труда, но вместе с тем лишают и способности распространять свои душевные силы за произвольно поставленные ему пределы, при помощи которых с ним легче обращаться^{xvi}.

Подлинно сущее действительно не как знаемое, но как то, что делают, и не как сугубо объективное действие, но оно есть это действие только в единстве с тем умонастроением, из которого его совершают. Я не познаю то, что подлинно есть, но удостоверяюсь в нем через свою свободу (*Was eigentlich ist, ist nicht als Gewußtes, sondern als Getanes, und nicht als nur objektive Handlung, sondern diese nur ineins mit der Ge-*

sinnung, aus der sie getan ist, Ich erkenne nicht, was eigentlich ist, sondern werde dessen gewiß durch meine Freiheit).

Единственная и настоящая непримиримая враждебность к Канту заключается в той установке, которой хотелось бы не удерживать разум в его границах, коль скоро у него есть границы, но уничтожить его, дав ему – неизбежно сопряженное с духовным насилием – удовлетворение в противоразумной объективации. Разум сдаётся, отказывается от самого себя. Этот издавна могущественный род враждебности разуму Кант фиксирует мыслью под именами «мечтательности», «фанатизма», «догматизма».

Мечтательностью Кант называет предпринятый согласно принципам переход границ человеческого разума. Теоретическая мечтательность – это усвоение мнимых познаний, выходящих за границы опыта. Пустая мечта – «*видеть что-то за всеми границами чувственности*, т.е. грезить исходя из основоположений (сумасбродствовать на основе разума)»^{xvii}. – Моральная мечтательность есть обоснование нравственного действия не на человеческом умонастроении в борьбе, но на обладании мнимой святостью и чистотой умонастроений, на этом «легкомысленном, поверхностном и фантастическом образе мысли»^{xviii}, который действует на основе душевного порыва, а не по долгу^{xix}, и из-за этого забывает о своей обязанности. – Религиозная мечтательность – это мнение, будто мы можем отличить действия благодати от действий добродетели, или даже при помощи первых произвести в себе добродетель, и наконец, что мы имеем влияние на сверхчувственный предмет. Если иногда, при движениях души в сторону нравственности, мы «вынуждены признаться в своем невежестве: “Ветер веет, куда он хочет, но ты не знаешь, откуда

он приходит»^{xx}, то мы все же не можем воспринимать в себе каких-либо небесных внушений. Религиозная мечтательность – это моральная смерть разума, без которого, однако, не может существовать никакая религия^{xxi}.

То, что не существует привидений, для Канта представляется убедительно достоверным в контексте трансцендентального удостоверения в нашей познавательной способности и в том, что может, а что не может встречаться нам в опыте. «Субстанция, которая была бы устойчивой в пространстве, не наполняя, однако, его», – и так же точно особая основная способность нашей души наперед видеть будущее, или способность вступать в общение мыслей с другими людьми (как бы далеко они ни находились), – «это понятия, возможность которых совершенно не обоснована, так как они не могут опираться на опыт и известные законы его»^{xxii}. Без возможности опытной данности – т.е. удостоверения этой данности при помощи методов нашего опыта – они представляют собой произвольное сочетание мыслей, которые, хотя не содержат никакого противоречия, «тем не менее не могут заявлять претензий на объективную реальность, т.е. настаивать на возможности такого предмета»^{xxiii}.

Философия Канта кажется бедной. Кажется, будто она отбирает все то, что было мило метафизической потребности человека, и лишает к тому же возможности счастья в мире. Но она обладает несравнимой силой благодаря той критической дисциплине, с которой она ставит меня у границы существования, чтобы я мог по-настоящему жить в этом существовании. Кантово просветление разума выдвигает претензию – достичь полноты присутствия в мире и у себя самого, делать то, что для нас возможно, и не упустить со-

вершить это из-за утешительных иллюзий. Доведение до сознания границ разума избранным Кантом способом требует от нас жить, ограничиваясь данным нам существованием; но от границ разума сам этот разум должен распространяться все дальше и дальше вширь и открываться для исполнения опытом все глубже и глубже.

Отсюда происходит положение Канта: «Нельзя научиться философии, можно научиться только философствованию»^{xxiv}. И: «Задача философии именно в том и состоит, чтобы знать свои границы»^{xxv}.

Глубоко сокровенное внутри нас требование обладать тем, что для нас всего важнее, в воплощенно-чувственной форме, может дать нам ощутить бессилие нечувственного разума. Но Кант видит в разуме, каждый раз заставляющем его опытно пережить отношение к Богу – в нравственном законе, в идеях, в живом, в прекрасном, – нечто противоположное: здесь он видит подлинную силу, здесь действительно есть сила. «В иудейской книге законов нет, пожалуй, более возвышенного места, как заповедь: не создавай себе кумира и всякого подобия того, что есть на небе, на земле и под землей и т.д. ... То же самое можно сказать и относительно представления о моральном законе... Нет никакого основания опасаться, будто если отнять у моральности все, что она может рекомендовать чувствам, за ней не останется никакого другого одобрения, кроме холодного, безжизненного, а также никакой движущей силы»^{xxvi}. Неверно, будто нечувственное не имеет в себе силы. Там, где оно действительно живо присутствует в нас, дело обстоит, скорее, наоборот. Ибо там, где чувства ничего уже не видят перед собою и где, тем не менее, остается в силе неистребимая идея нравственности, там ее сила бывает непреодолима.

Мир не замкнут в себе. Есть царство духов, т.е. разумных, внутренне соприкасающихся друг с другом существ, но это царство действительно лишь как осуществляемое во времени царство свободы, а не как доступное нашему знанию потустороннее царство и не как объективный институт в посюстороннем мире, но только как незримая церковь. На ней утверждается надежда в этом мире. Спасительное исходит в мире от этой великой неорганизованной и неорганизуемой общности.

е) Конечность человека и границы разума

Самовластен ли этот кантовский разум в своей разумной гордости, если он находит в самом себе верховную инстанцию, сам создавая себя самого, а тем самым и человека? Таков теологический упрек в адрес Канта. На это следует ответить. *Во-первых*, исходя из разума во всей полноте его объема, как понимает его Кант: его место ни в коем случае не должен занимать один только рассудок и некоторое мнение (*ein bloßer Verstand und ein Meinen*). *Во-вторых* же, и прежде всего: Кантовский разум, создавая, сознает в себе, что он принимает: он не только, в качестве рассудка, принимает опыт чувственного мира, но также и в качестве разума в собственном смысле слова принимает объективность идей и сверхчувственное у границ. Этот разум не довлеет себе, хотя в мире, во временном явлении нашего существования он есть неперемненное условие всякого надежного и подлинного удостоверения. Ибо разум, именно как разум, знает конечность человека и опытом переживает свои собственные границы.

1. Конечность человека. Человек конечен, потому что он всегда зависит от чего-то иного и нигде не обретает возможности абсолютного завершения.

Наш рассудок дискурсивен, а не интуитивен, он создает свой предмет в отношении его формы, но не в отношении его существования, зависит от данности опыта и не может завершить этот уходящий в бесконечность процесс познания.

Наша воля обременена потребностями, потому что она зависит в своем удовлетворении от существования предмета. Наши физические потребности делают нас конечными.

Ни один человек не может опираться только на одного себя. Каждый зависит от других людей. Мы являемся людьми только благодаря нашей общности с людьми. Никакая самодостаточность индивида невозможна.

Для конечных, но разумных существ довольство своим существованием в целом не есть их истинное достояние, что предполагало бы сознание независимой самодостаточности. Поэтому мы жаждем быть счастливыми, хотя никогда и не можем быть вполне и окончательно счастливыми.

Конечность – это временность. До тех пор пока есть временность, существование не знает остановок. Вместо бесконечности совершенного вечного настоящего наше существование разума есть идущий в бесконечность, никогда не заверченный прогресс. И «для разумных, но конечных существ возможен только прогресс в бесконечность».

Все характеристики нашей конечности венчаются тем, что для нас, как разумных чувственных существ неупразднимо раздвоение на природные события и свободу. Необходимость законов природы не состоит ни в малейшей связи с необходимостью законов должностования, в том что касается последствий тех или других законов. Между нашим счастьем как существа, принадлежащего к миру как его часть, и послед-

ствиями наших действий следующей закону доброй воли нет никакого соразмерного отношения. Поэтому наша склонность к счастью оторвана от нашего долга следовать нравственному закону. Наша нравственность остается в ситуации конечности борьбой с самими собой и с миром. В раздвоении мы способны к автономии разума, но не к автократии нераздвоенного святого существа.

Святость была бы «полным соответствием воли с моральным законом, совершенством, недоступным ни одному разумному существу в чувственно воспринимаемом мире ни в какой момент его существования»^{xxvii}. Наша нравственность есть не святость нашего бытия, но следование долженствованию. Только божественный рассудок, «для которого условие времени ничто», видит в нескончаемом для нас ряду действий «целокупность согласия с моральным законом в одном-единственном интеллектуальном созерцании разумных существ»^{xxviii}.

Мы, конечные существа, должны представлять себе моральные законы, как веления: наш разум может выражать необходимость нравственности не через бытие (событие), но только как долженствование быть. В не знающем раздвоения умопостигаемом мире не было бы различия ни между долженствованием и действием, ни между ценностью поступков доброй воли и счастливыми или несчастливыми последствиями этих поступков в реальности.

Борьба конечного нравственного существа ведется в доброй воле за «добродетель», которая есть сама для себя цель и сама для себя награда, причем она «как идеал столь блистательна, что в глазах человека она кажется затмевающей самое *святость*, которая никогда не поддается искушению нарушить закон»^{xxix}. Но «тем не менее, это заблуждение», потому что в

этом мы «ошибочно принимаем субъективные условия оценки величины за объективные условия величины самой по себе»^{xxx}.

Поскольку «в отношении святости» нам остается только «движение вперед в бесконечность», нам подобает «связанная со смирением самооценка»^{xxxi}. Игнорированием конечности был образ мысли стоика, представлявшего совершенство добродетели «как совершенно достижимое в этой жизни»^{xxxii}. Среди людей нам хотя и могут встречаться примеры, однако не прообразы идеи добродетели. Только идея служит для нас внутренним руководством. У нас нет другого руководства для наших действий, «кроме поведения этого божественного человека в нас, с которым мы сравниваем себя»^{xxxiii}. «Но попытки реализовать идеал на примере... например, [обрисовать] мудреца в романе, неосуществимы, мало того, они в известной степени абсурдны и малоназидательны, так как естественные ограничения, постоянно нарушающие полноту идеи, исключают возможность какой бы то ни было иллюзии и вследствие этого делают даже подозрительным и подобным простому вымыслу то добро, которое заключается в идее»^{xxxiv}.

То, что мы – разумные конечные существа, дает также ответ на вопрос, добр ли человек от природы или зол. По своему *умопостигаемому* характеру человек добр. Но опыт показывает в нем склонность ко злу сразу же, как только человек начинает пользоваться своей свободой. Итак, по «чувственно воспринимаемому характеру человека следует признать злым; и это не содержит в себе противоречия»^{xxxv}.

Подведем итог: наше существо повсюду осуществляется через раздвоения. Эти раздвоения удерживают разум в движении, таким образом, что самое это движение есть во времени живое присутствие истины;

но истина не становится нашим достоянием как законченное совершенство. Наш рассудок зависит от опыта чувственного мира, наш разум зависит от рассудка. «Там, куда рассудок не может проникнуть, разум становится запредельным»^{xxxvi}. Там, где в созерцании прекрасного совершенство достигается в игре, это происходит только за счет того, что наша действительность в этой игре не участвует. Что бы мы ни делали, чего-то другого в нем недостает, оно необходимо как дополнение, и само это дополнение, в свою очередь, оказывается неудовлетворительным.

2. Границы разума. Разум может просветлять самого себя, однако не может понять, откуда он возникает. Он не может также вывести себя из некоторого первого данного, или осуществленного, или пережитого на опыте принципа.

а) Невыводимость основных способностей. «Но как только дело доходит до основных сил или основных способностей, всякое человеческое постижение прекращается, так как ничем нельзя познать их возможность, но так же мало можно произвольно измышлять и допускать их»^{xxxvii}. Если мы познали основные способности разума, то теоретические способности доказывают свою силу исполнением в опыте, однако границу постижения составляет тот фактум, что есть две формы созерцания (пространство и время) и что существует определенное число форм суждения и категорий, и именно эти формы суждения и категории. В практической области моральный закон мы сознаем a priori, но только «как бы фактум», и он аподиктически достоверен, даже если он и не может быть доказан никаким опытом.

б) Непостижимость свободы. Свобода постулируется моральным законом, однако она непостижима. Невозможно усмотреть теоретически, как возможна

свобода, т.е. как нам следует положительно представлять себе этого рода причинность. Никакой человеческий рассудок никогда не проникнет в ее сущность, но никакая софистика не сможет когда-либо также и отнять ее даже у убеждения неученого человека.

Что такое свобода, мы понимаем в практическом отношении, когда речь идет о долге. Но желание понять, что такое ее причинность, совершенно тщетно. Как детерминизм природных событий «можно совместить со свободой, согласно которой данный поступок, а также противоположные ему поступки должны быть в момент совершения во власти субъекта, — вот что люди хотя бы постичь, но никогда не постигнут»^{xxxviii}.

Неразрешима проблема: как закон может непосредственно быть определяющим основанием воли? Непостижимо действие закона на чувство, то, как он ограничивает себялюбие и благорасположение к себе самому, рождает чувство уважения и «смиряет».

Кант вновь и вновь в волнении и изумлении стоит у этой границы: как возможно, «чтобы простая идея закономерности вообще могла быть более могущественным мотивом для произволения, чем все вообще мыслимые мотивы, заимствуемые от выгоды?»^{xxxix}. Этого не может усмотреть разум, и этого нельзя доказать примерами из опыта. «Если бы даже никогда не существовало ни одного человека, который оказал бы этому закону безусловное повиновение», все же «объективная необходимость быть именно таким для человека все же не будет меньше и будет явной сама по себе»^{xl}.

Если Кант формулирует смысл категорического императива, то прибавляет, что невозможно доказать, как возможно подобное априорное положение и почему оно необходимо. Он никогда не утверждал, будто он располагает таким доказательством. Очевидным образом усмотрено может быть только аналитическое положение

ние: Если нравственность не есть химерическая идея, лишенная истины, то в ней необходимо заключается автономия воли^{xii}. Но откуда в таком случае происходит достоверность? Не существует иной достоверности, кроме практической достоверности – через поступок.

«Освобожденной от всякой примеси чувственного и всякого поддельного украшения награды или себялюбия» нравственность видит всякий «не совсем еще бессильный ко всякой абстракции разум»^{xiii}. Нечто иное было бы – постигнуть «безусловную практическую необходимость морального императива». «Но мы постигаем только его непостижимость»^{xliii}.

Если мы определили границу постижения моральной сферы, то для нас становятся запретны два ложных пути мысли: *во-первых*, тот, на котором разум ищет верховную побудительную причину и понятный эмпирический интерес в чувственном мире и тем самым уже сам себя больше не понимает, а *во-вторых*, тот, на котором он бессильно взмахивает крыльями, не двигаясь с места, в пустом пространстве трансцендентных понятий, под именем умопостигаемого мира, и теряется среди химер^{xliv}.

с) *Непостижимость обращения из радикального зла*. Самая глубокая граница разума – это непостижимость радикального зла и обращения воли из него. Радикально злой Кант называет максиму, врожденную чувственному разумному существу с первым же осознанием его свободы: желание следовать нравственному закону только при условии, если он будет содействовать нашему собственному счастью. Это – обращение истинной максимы: избирать счастье только при условии, если наше действие не нарушает нравственный закон.

Источник радикального зла в разуме неисследим для нас, потому что зло должно быть вменено нам

самим, и однако же наличествует в нас изначально. А «каким образом может злой по природе человек сам себя сделать добрым, – это выше нашего понимания»^{xiv}. Но мы должны обратиться, следовательно, это должно быть возможно для нас (*Aber wir sollen uns umwenden, folglich müssen wir es können*).

На месте этой непостижимости стоит миф о грехопадении, с одной стороны, и о благодати, с другой стороны. Разум не отвергает возможности предметов этих религиозных представлений. Но он не может воспринять их в свои максимы мысли и действия. Он должен быть обязан тем, что он делает, самому себе. Всякое списывание на кого-то другого ослабит его. Ничто не вправе облегчать присущего ему крайнего напряжения сил. Но он знает свою границу и осознает в себе эту непостижимость.

Поэтому не только не оспаривает эту сверхчувственную возможность помощи человеку от благодати, но мыслит ее как восполнение своего недостатка: Он даже рассчитывает «на то, что если в неисследимом поле сверхъестественного есть еще и нечто сверх того; что он может сделать для себя понятным, оно также и непознанным придет на помощь его доброй воле», не усваивая себе этого восполнения, как своего собственного достояния. Эту веру разума можно назвать «рефлектирующей» (о возможности) верой, «потому что догматическая вера, объявляющая о себе как знании, кажется ему неискренней или дерзкой»^{xv}.

Для нас разум остается вынужденным обходиться собственными силами. Должен ли разум быть обязан всем себе самому? Да, что касается его мыслительного усилия, – нет, если иметь в виду непостижимую границу самого разума. Если он делает все, что может, то надеется на восполнение, но не как на условие, о котором бы он мог беспокоиться, потому что этого восполнения

он не может ни познать, ни вынудить. «Ожидать действия благодати значит..., что добро... будет не нашим делом, а делом другого существа, и, следовательно, мы можем приобрести его только *ничегонеделанием*. А это само себе противоречит»^{xlvii}.

d) *В пользу разума и против него.* Есть ли над разумом более высокая инстанция, более глубокий исток истины? Что он такое – миф ли, откровение ли? Здесь расходятся духовные пути. Одни требуют с верой принимать исторично-определенное проявление авторитета этого сверхразумного, которое в мышлении можно только просветлять, но невозможно проверить. Другие не знают инстанции выше, чем разум, но разум только во всей полноте его объема. Этот разум хотя и может только принимать, но принимает он только лишь своей собственной спонтанностью. Он остается неизбежно необходимой и ничем во временном существовании не превосходимой стихией проверки. Он повсюду исключает для нас слепое, т.е. немыслящее или ограничивающее мысль, повиновение.

Разум, издревле бывший высоким притязанием независимой философии, обрел благодаря Канту неслыханную прежде глубину. Кажется, будто в совокупном движении своей мысли Кант знает больше того, что он может выразить в высказываниях. Отсюда то примечательное обстоятельство, что наделенные ясновидением люди стояли перед этим философствованием в благоговейном изумлении, как перед некой тайной, тогда как это мышление стремится достигнуть предельной светлости, прозрачности и точности. Другие, напротив, отвергали Канта из-за его противоречий, а также потому, что он оставил их совершенно на произвол судьбы; ибо им казалось, что своими мыслями он всякий раз опять забирает то, что только что дал.

ПРИМЕЧАНИЯ

ⁱ *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Сочинения. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 542.

ⁱⁱ Там же. С. 543.

ⁱⁱⁱ Там же.

^{iv} Там же.

^v Там же.

^{vi} *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 118–119. Обращаем внимание: Кант в процитированном месте говорит не о «революции в образе мыслей», а о «революции в умонастроении (Gesinnung)», что согласно его антропологическим категориям есть нечто гораздо более основополагающее, чем только образ мыслей. Русский переводчик в этом месте смазал и скрыл указанную разницу, переведя Gesinnung как якобы «образ мыслей» (но не выдерживая этого соответствия в пределах всего текста). Ниже Кант станет говорить уже о «революции образа мысли», противопоставляя его «реформе»; «революция умонастроения» (собственно переворот и «решение») остается в глубокой тени. Как это ни странно, Ясперс с его преобладающим экзистенциально-антропологическим интересом об *умонастроении* в данном контексте вообще не говорит и даже не вспоминает.

^{vii} *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 119. Первая фраза цитаты Ясперсом, по его обыкновению, сокращена. Вторая представляет собою реферат целого пассажа Канта в цитируемом месте работы: «Это значит: если высшее основание своих максим, из-за которого он был злым человеком, он ниспровергает одним-единственным твердым решением (и через это становится новым человеком), то в этом смысле он по принципу и образу мыслей есть субъект, восприимчивый к добру, но добрый человек он только в непрерывной деятельности и созидании, т.е. он может надеяться, что при такой чистоте принципа, который он взял за высшую максиму своего произвола, и при твердости этого принципа он находится на добром (хотя и узком) пути постоянного движения вперед от плохого к лучшему» (Там же).

^{viii} Имеется в виду следующее место из «Федра»: «Я никак еще не могу, согласно дельфийской надписи, познать самого себя. И, по-моему, смешно, не зная пока этого, исследовать чужое. Поэтому, распроставшись со всем этим и доверяя здесь общепринятому, я, как я только что и сказал, исследую не это, а самого себя: чудовище ли я, замысловатее и яростней Тифона, или же я существо более кроткое и простое и хоть скромное, но по природе своей причастное какому-то божественному уделу?» (Платон. Федр 229е–230а // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 138).

^{ix} Кант И. Приложения к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» (из посмертно изданных рукописей 1764 г.) // Кант И. Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 206.

^x «Философия есть наука об отношении всякого знания и всякого применения разума к конечной цели человеческого разума, которой, как высшей, подчинены все другие цели и в которой они должны образовать единство.

Сферу философии в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы:

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

На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия* и на четвертый – *антропология*» (Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 332). «К философии по школьному понятию относятся две вещи: *во-первых*, достаточный запас рациональных знаний; *во-вторых*, систематическая связь этих знаний, или соединение их в идее целого» (Там же).

^{xi} Кант И. Письмо Герцу 24 ноября 1776 г. // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 542.

^{xii} Кант И. Письмо Герцу, конец 1773 г. // Там же. С. 534.

^{xiii} Там же.

^{xiv} Там же.

^{xv} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 537 (В639).

^{xvi} См.: Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 285.

^{xvi} Там же. С. 286 (выделения в тексте Канта у Ясперса не учитываются).

^{xviii} *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 505.

^{xix} Там же. С. 505, 507.

^{xx} *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 247.

^{xxi} Там же. С. 248.

^{xxii} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 233 (B270).

^{xxiii} Там же.

^{xxiv} Перед нами опять реферат вместо цитаты из Канта. Ср.: «Философия есть только идея возможной науки, которая нигде не дана in concreto, но к которой мы пытаемся приблизиться различными путями, пока не будет открыта единственная, весьма загроможденная чувственностью тропинка и пока человеку не удастся, насколько это доступно ему, сделать до сих пор не удававшуюся копию равной первообразу. Пока этого не случится, нельзя обучать философии; в самом деле, где она, кто обладает ею и по какому [признаку] можно ее узнать? [Теперь] можно обучать только философствованию, т.е. упражнять талант разума на известных существующих примерах в следовании общим принципам его, однако всегда сохраняя право разума исследовать самые эти принципы в их источниках и подтвердить или отвергнуть их» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 614 (B866)). Ср. также у докритического Канта: «Он думает, что будет *учиться философии*, но это невозможно, так как теперь он должен *учиться философствовать*» (*Кант И.* Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 г. // *Кант И.* Сочинения. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 281) и далее в этом тексте (С. 281–282). Из этих двух текстов и возник в традиции краткий афоризм о философии и философствовании.

^{xxv} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 547 (B755) (в редакции перевода Н.М. Соколова, стоящего в этом месте ближе к оригинальному тексту Канта).

^{xxvi} *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 285.

^{xxvii} *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский

философский фонд, 1997. С. 617. У Канта: «Полное же согласие воли с моральным законом есть *святость* – совершенство, не доступное» и т.д.

^{xxxviii} Ср.: Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 621. Цитата неполна; у Канта: «*Бесконечное существо*, для которого условие времени ничто, видит в этом нескончаемом для нас ряду полноту соответствия с моральным законом, а святость, которой неотступно требует его заповедь, чтобы быть соразмерным его справедливости в той доле высшего блага, которую он каждому предназначает, может быть вполне постигнута только в интеллектуальном созерцании бытия разумных существ».

^{xxxix} Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль, 1965. С. 332.

^{xxx} Там же.

^{xxxxi} Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 635.

^{xxxii} Там же. С. 631.

^{xxxiii} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 452 (В598).

^{xxxiv} Там же.

^{xxxv} Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 577 (русский переводчик «Антропологии» почему-то передал *sensibler Charakter* как «восприимчивый характер», чем сильно запутал как раз *антропологию* этого места).

^{xxxvi} Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 429.

^{xxxvii} Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 389.

^{xxxviii} Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 121, примечание.

^{xxxix} Ср.: Там же. С. 130. Русский перевод этого места очень произволен: «чтобы простая идея закономерности вообще могла быть для человека более сильным побуждением, чем прочие, проистекающие из выгоды».

^{xl} Там же. С. 130–131.

^{xli} «Таким образом, тот, для кого нравственность есть нечто действительное, кто не считает ее химерической, лишенной

всякой истины идеей, должен вместе с тем признать и приведенный принцип ее», т.е. автономию воли (*Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 219).

^{xlii} Ср.: Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 161, примечание.

^{xliii} «И таким образом, мы, правда, не постигаем безусловной практической необходимости морального императива, но мы постигаем все же его *непостижимость...*» (Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 275).

^{xliv} Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 271.

^{xlv} *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 116.

^{xlvi} Там же. С. 124, примечание.

^{xlvii} Там же. С. 124–125, примечание.

VI. ПОЛИТИКА И ИСТОРИЯ

Введение: Кант как политический мыслитель.

а) Основные идеи

1. Неутешительный вид истории. – 2. Антиномии всякой человеческой общности. – 3. Основной вопрос. – 4. Природа и свобода. – 5. Ограничение историчных аспектов. а) Прогресс. – б) Наша точка зрения и точка зрения Провидения. – с) Последняя цель и конечная цель.

б) Идея гражданского общества

1. «Республиканское» государственное устройство. – 2. Счастье и право. – 3. В «праве на сопротивление и в тирании права не существует. – 4. Война и мир. – 5. Значение философско-исторического познания для деятельности.

с) Путь просвещения.

1. Роль философии. а) Учиться не философии, но философствовать. – б) Философия как понятие школы и как мировое понятие. – с) Учение о мудрости. – d) Критическое отрицание и высвобождение положительного. – е) Учитель в идеале. – 2. Гласность.

д) Эпоха Канта

1. Эпоха не просвещена, но есть эпоха просвещения. – 2. Эпоха абсолютизма. – 3. Эпоха, оставаясь по-прежнему варварской, стремится к поворотному пункту. – 4. Поворот, производимый просвещенными властителями и Французской революцией. – 5. Возможность предсказания будущего.

е) Политический образ мысли Канта

1. Парадокс убедительно ясной цели природы и свободной деятельности. 2. Вера в людей. – 3. Границы. – 4. Принципы кантовского политического образа мысли. – 5. Опыт и безусловность. – 6. Учреждение политического образа мысли в философском образе мысли.

ф) Возражения.

1. Противоречия. – 2. Политическая вера Канта.

г) Сопоставления.

Лессинг. Гегель. Маркс. Киркегор.

Действительность политики Кант, в отличие от системы истоков и границ разума, не рассматривал в значительных по объему сочинениях. Но множество небольших трактатов и отдельные указания в его крупных произведениях своей непрерывностью свидетельствуют о том, что интерес Кант к политике не был случайным. Сущность философии, первый и последний вопрос которой – это вопрос о человеке, должна быть политической. И в самом деле, Кант был политическим мыслителем самого высокого уровня.

Философия Канта предназначена для всех людей, чтобы научить их занимать должным образом место, данное человеку в мироздании. Его политика мысленно выясняет пути спасения человека в мире, против утопий и против идеологий, в пользу того, что возможно и право в человеческой ситуации.

Кант в своей политической мысли создает идею осуществления разума. «Человек своим разумом определен к тому, чтобы быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки повышать свою культуру, цивилизованность и моральность»ⁱ. Это значит: человек не является уже изначально тем, что он есть, но ему нужно еще сделать себя тем, чем он должен быть. Пусть в нем велика его животная склонность «пассивно предаваться побуждениям покоя и благополучия»ⁱⁱ. Его разумная задача – «стать, ведя деятельную борьбу с препятствиями... достойным человечества»ⁱⁱⁱ.

Это осуществление разума определено с двух, взаимно требующих друг друга, полюсов: со стороны порядка всех и со стороны исполнения жизни индивида. С одной стороны, назначение человека есть «всемирно-гражданское общество» (или: «Царство Божие на земле: это последнее назначение»^{iv}). С дру-

гой стороны, достоинство человека требует такой формы этой общности, чтобы он, как человек, не был в ней подчинен людям, но чтобы он утверждал в нем свою свободу как индивида: «Человек, зависящий от другого, уже не человек»^v. «Нет большего несчастья, чем быть отданным во власть такого же существа, как он, которое может принудить его отказаться от своей воли и делать то, что он хочет»^{vi}.

Источники: Идея ко всеобщей истории во всемирно-гражданском плане, 1784. – Ответ на вопрос: Что такое просвещение, 1784. – Критики против Гердера, 1785. – Предполагаемое начало человеческой истории, 1786. – Что значит ориентироваться в мышлении? 1786. – Критика способности суждения, § 65, 82–84, 1790. – О поговорке: Это, может быть, и верно в теории, но не годится для практики, 1793. – Конец всего сущего, 1794. – К вечному миру, 1795. – Метафизические основные начала учения о праве, 1797. – Спор факультетов (второй раздел этого сочинения), 1798. Кроме того: Антропология в прагматическом отношении. 1798. – Из наследия (Том 15, вторая половина): К антропологии.

а) Основные идеи

1. Взгляд на историю кажется неутешительным. В ней не видно никакого правила. Поведение людей выглядит одновременно инстинктивным и лишенным всякого плана. «Нельзя отделаться от некоторой досады, когда наблюдаешь их действия и поступки на великой мировой сцене и при этом находишь, что несмотря на всю кажущуюся мудрость в частностях все целое в конечном счете соткано из глупости, детского тщеславия, а часто и из детской злобы и страсти к разрушению»^{vii}.

Кант спрашивает: Возможно ли, чтобы при всех войнах, при всех действиях и противодействиях людей в целом, из этого бы вообще ничего не выходило; чтобы все оставалось так, как было от века, чтобы раздор в нашем роде был столь естествен, что в конце концов распространится целый ад бедствий, в сколь угодно благонравном состоянии и что этот ад, наконец, уничтожит все прежде бывшие успехи варварским опустошением?^{viii} Возможная бессмысленность исторических событий не отменяется и действительностью христианства. Кант видит произвол в действиях церкви, а теперь к тому же еще и убывание христианской веры. Если бы в христианстве «место кротости занял вооруженный предписаниями авторитет», если бы исчез «либеральный образ мысли» христианства, а с ним и то, что в нем до сих пор «все еще светится» (и что в эпоху Просвещения показало себя в еще более ярком свете), то антипатия и отвращение к терпящему неудачу христианству стали бы господствующим образом мысли. Антихрист начал бы «свое (предположительно основанное на страхе и своекорыстии) недолгое правление». Наступил бы в моральном отношении «извращенный конец всего сущего»^{ix}.

2. В человеческом обществе как таковом Кант видит неразрешимые антиномии.

а) Природа и культура находятся в постоянном разногласии между собой. Примеры подобных несогласованностей: человек умирает или впадает в старческую слабость, когда он как раз достигает состояния, когда он приготовлен к величайшим своим открытиям. Для осуществления смысла того, что предпринимает человек, отведенной ему продолжительности жизни недостаточно. То, что удается, остается фрагментом, и нет уверенности, сохранится ли

обретенное им в последующие времена^x. – Неравенство между людьми не может быть устранено при помощи культуры. Оно – источник добра, но и источник столь многих зол^{xi}. – Мужчина в 17 лет физически способен к продолжению рода, но в культурном состоянии общества он еще дитя, которое должно десять лет ждать, пока приобретет способность содержать жену и семейство. Этот промежуток обыкновенно заполняют пороками^{xii}, – и так далее.

б) Человек – это создание, нуждающееся в господине. Но те, кто представляет его господ, поскольку они люди, так же точно нуждаются в господине. Где же тот господин, которому он должен чувствовать себя подчиненным, чтобы иметь способность хорошо править? – «Человек... должен воспитываться для добра; но тот, кто должен его воспитывать, в свою очередь человек». Он должен способствовать тому самому, в чем он сам нуждается^{xiii}. Те, кто должны создать человека, всегда остаются людьми. Они должны сделать то, что нужно им самим: править, воспитать.

г) Индивид может хорошо действовать, чтобы в результате сохранить общность, только если будет хорошо действовать другой. Это – круг обоюдности. «Первый соблазн ко злу состоит в том, что, если бы мы даже хотели быть добрыми, мы не можем обещать себе того же от других. Никто не хочет быть добрым в одиночку. Будучи окружен одними только добродушными, честными людьми, злодей оставил бы свою злобу»^{xiv}. Добро в индивиде может быть создано только всеобщим, но добро не может стать всеобщим без индивида.

г) Человек как индивид претендует на то, чтобы быть самоцелью и исполнением смысла. Но смысл человека исполняется только в ходе истории цело-

купностью человеческого рода. Эпохи и индивиды – это ступени движения рода и, может быть, также прогресса.

3. *Основной вопрос.* Если Кант обсуждает бедственность общей картины истории и неразрешимые антиномии человеческой общности, то это – не последнее слово Канта, а скорее, первый шаг его политической мысли. Взгляд на историю как на бедствие остается непреодоленным, но только он, причем снова и снова, рождает основной вопрос о смысле истории и смысле человеческой политики.

В противоположность впечатлению полного отсутствия правил в ходе событий, Кант указывает на открытую в его время статистику: то, что в отдельных субъектах бросается в глаза как лишенное правила, могло бы все-таки подчиняться правилам относительно рода в целом. О такой регулярности нам говорят таблицы ежегодного числа браков, рождений и смертей. Хотя каждый частный случай здесь, как суточная погода, непредсказуем и нерегулярен, в целом наблюдается такая же точно закономерность, как и в перемене погоды в течение года. Но Кант сразу же указывает на границу такого рода статистики. Указываемые ею закономерности еще не дают нам смысла и цели происходящего. Скорее, несмотря на статистику, остается в силе, что в ходе событий не видно ни инстинкта, как бывает у животных – например, в постройке бобра, – ни согласованного плана, какой, допустим, могли бы составить себе разумные граждане мира^{xv}.

Поэтому вопрос переходит далее, как вопрос о цели и смысле в исторических событиях. Ведь в организмах мы находим целесообразность. Природа живого, в чудесном многообразии форм жизни, показывает нам столь целесообразное существование, что рели-

гиозное размышление видит в этом признак ее происхождения из творческой воли Божией. Но «что толку прославлять великолепие и мудрость творения в лишенном разума царстве природы..., если... история человеческого рода должна оставаться постоянным возражением» против наличия в творении смысла, если «вид этой великой арены божественной мудрости заставляет нас с негодованием отводить взор, и поскольку мы отчаиваемся найти здесь совершенный разумный замысел, то не приводит ли это нас к мысли, что надеяться на него можно только в ином мире?»^{xvi}

Этому вопросу Кант противопоставляет встречный вопрос: «Разумно ли признавать устройство природы *целесообразным* в частях и тем не менее *бесцельным* в целом?»^{xvii} Организмы – это существование вещей как целей природы – показывают нам целесообразность в частях мироздания. Кант противопоставляет поэтому мысли о слепой случайности в истории вопрос: не скрыт ли в этой случайности «замысел природы» и не заключен ли в ней, в конце концов, некоторый смысл, даже если этот смысл и не раскрывается перед нами в истории как целом. Из этого вопроса возникает исторический и политический образ мысли Канта.

Этот образ мысли в своем умонастроении прост. Но его трудно довести до сознания в ясных понятиях. Мысли сохраняют в себе все те напряжения, которые заложены в природе вещей, а потому и в кантовской философии. Определенные положения, если изъять их из политической мысли Канта и зафиксировать сами по себе, находятся в противоречии между собою. Эти отдельные противоречивости находят у Канта разрешение в общей связи философии, хотя это разрешение и не получает закругленного выражения

в некотором синтетически-завершающем тезисе или общем взгляде. Мы можем, однако, попытаться узнать простоту кантовского умонастроения в диалектической простоте этого мышления. При этом мы будем следовать за отдельными моментами кантовского рассуждения.

4. *Природа и свобода.* Кант задает вопрос о замысле природы в чуждой всякого смысла целокупности человеческих дел, «сообразно с которым у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно определенному плану природы»^{xviii}, об этом замысле природы, который дает начало и движение человеческому бытию.

О «предполагаемом начале человеческой истории» у нас нет никакого опыта. Кант конструирует (сознавая, что «отваживается всего лишь на увеселительную прогулку»^{xix}), руководясь при этом Книгой Бытия, гл. 2–4.

Начало полагают с готовым человеком, умеющим стоять и ходить, а также говорить. Что же происходит теперь? Мышление человека проникает в данность, расширяет его горизонт и создает необозримое множество возможностей: 1. Человек, мысля, выходит за пределы инстинктов, которые первоначально, как и у животных, направляют всю его жизнь. Инстинкт пропитания при помощи аналогии расширяет знание о средствах к пропитанию за пределы самого инстинкта. Успех или вред позволяет человеку открыть способность избирать свой образ жизни и не быть, подобно другим животным, привязанным к одному образу жизни. Инстинкт пола, основанный у животного просто на преходящем периодическом побуждении, преобразует мышление, удаляя предмет влечения от органов чувств, продлевая и умножая тем самым привлекательность его для воображения, и предотвра-

щая пресыщение от удовлетворения сугубо животного вожделения благодаря умеренности. Воздержанность была волшебным средством, позволившим прийти от вожделения к любви^{xx}. – 2. Человек, мысля, рассматривает себя самого как цель природы, а все прочее, что не есть разумное существо, – как средство. «Когда он в первый раз сказал овце: *мех, которым ты покрыта, природа дала тебе не для тебя, но для меня*, – снял с нее шкуру и одел ее на себя... – тогда он понял присущее ему в силу его природы преимущество над всеми животными»^{xxi}. Одновременно с этим явилась мысль. Что он не имеет права сказать ничего подобного ни одному человеку. В притязании быть самому целью, заключается основание неограниченного равенства людей^{xxii}. – 3. Мысля, человек получает обдуманное ожидание будущего и знание о смерти, – преимущество, которое составляет в то же время неисчерпаемый источник забот, огорчений и страха^{xxiii}.

Поэтому для выхода за пределы инстинктов его начало, как бы мало оно ни было, важнее всего необозримого ряда последовавших за ним актов расширения культуры. Но с первым же шагом человек также стоит как бы у края бездны. Вместо единственного предписанного ему прежде инстинктом предмета перед ним открылась теперь бесконечность предметов. «Из этого однажды испытанного состояния свободы ему уже невозможно было вновь возвратиться в состояние зависимости (под господство инстинкта)»^{xxiv}.

Всеми этими шагами человек был изгнан из животного состояния, из рая, который всем снабжал его. Он был брошен в широкий мир. Тяготы жизни часто могут вызывать в нем пожелание вернуться в рай – чтобы в спокойном бездействии и постоянной умиротворенности проводить все свое существование в

мечтах. «Но между ним и этим воображаемым местом блаженства встает неугомонный разум и не позволяет возвратиться в состояние дикости и наивности»^{xxv}. Шаг из рая – это переход от дикости животного послушания инстинкту к руководству разумом, переход из-под опеки природы в состояние свободы.

Прогресс к лучшему для рода состоянию поначалу не является прогрессом к лучшему для индивидуума. Для индивидуума только теперь появляются пороки, которые были чужды состоянию неведения. Первый шаг человека есть в нравственном отношении падение, а в физическом – приобретение целого множества невзгод. «История природы, таким образом, начинается с добра, ибо она есть *дело Божье*; история свободы – со зла, ибо она – *дело человеческое*»^{xxvi}.

Между культурой и природой – в этом Руссо (44) прав – существует неизбежное разногласие. Однако это разногласие есть тот путь, по которому необходимо пройти, чтобы дать раскрыться всем силам и всем задаткам человека и перейти к разумной свободе. Поэтому Руссо неправ в своем требовании возвратиться к прежнему состоянию. Правда, вследствие шага от природы к культуре произошло некоторое ослабление, процесс цивилизации стал возможен только благодаря неравенству и взаимному угнетению, из-за противоестественного воспитания произошло лишь мнимое усвоение моральности. Но бедствия, пороки, зло становятся средствами и побуждениями для стремления к лучшему.

Дальнейшее движение от этого начала – это история. Кант хотел бы рассмотреть в этом движении «замысел природы». Прежде всего, он понимает, что история необходимым образом должна быть свойственна существу, имеющему задатки для развития разума.

«План истории» Кант пытается рассматривать по аналогии с целесообразностью органической жизни. Телеологическое учение о природе предполагает, что все природные задатки некоторого сотворенного существа предназначены для того, чтобы некогда полностью и целесообразно развернуться. Своеобразные природные задатки человека имеют своей целью возможность употребления его разума. В то время как природные задатки животных в полной мере развиваются в индивидууме, природный задаток человека – разум – может достичь полноты своего развития только в последовательном ряде поколений, в человеческом роде. Ибо разуму – способности «расширять правила и намерения использования всех своих сил за пределы природного инстинкта» – нужны опыты, упражнение и обучение^{xxvii}. Природа не делает ничего лишнего. Если она дала человеку вместо инстинкта разум, то этому соответствовали другие дары ее человеку. Она дала ему не рога, зубы и когти для защиты, а руки для того, чтобы изготавливать себе оружие. Отсюда поразительная величайшая бережливость при наделении человека задатками, в сравнении с задатками животных. Смысл этих фактов кажется очевидным. Дав человеку разум, природа хотела, чтобы он все производил из себя самого. Она хотела, чтобы человек «не становился причастным никакому иному блаженству или совершенству, кроме тех, которые он создал себе сам, будучи свободен от инстинкта, собственным разумом»^{xxviii}. Но на это не способен ни один индивидуум, а способен только человеческий род во всей целокупности своей истории. Поэтому «старшие поколения совершают мучительные усилия как будто только ради последующих... Это необходимо, если признать, что определенный род животных должен обладать разумом, и ему, как

классу разумных существ, которые все смертны, но род которых бессмертен, все же должно удался полное развитие своих задатков»^{xxix}.

Кант понимает далее «замысел природы» при посредстве причинности, целенаправленное действие которой выходит за пределы сознательной воли этих разумных существ.

Средством для развития всех задатков служит не изначально добрая воля разума, а такая причинность, которая необходимо приводит к этому результату, все равно, добра ли при этом воля или зла. Борьба людей между собою, как бы мало ни была она желательна для доброй воли, этот «антагонизм» в обществе, становится причиной законмерного порядка в нем. У человека есть склонность общаться с подобными себе (потому что только в этом состоянии он впервые чувствует себя человеком), но есть также и склонность уединяться (потому что он находит в себе в то же время необщительное свойство – желание устроить все исключительно по-своему). И вот это состояние необщительной общительности пробуждает все силы человека. Он преодолевает свою склонность к лени, ибо честолюбие, властолюбие, корыстолюбие побуждают его создать «себе положение среди своих соплеменников, которых он хотя и не *выносит*, но без которых не может и *обойтись*»^{xxx}. Без этой несправедливости, от которой происходит сопротивление всех против всех, «живи люди, как аркадские пастухи в условиях полного согласия, довольства и взаимной любви, – все таланты оставались бы навсегда скрытыми в зародыше; люди, столь же кроткие, как овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем жизнь их домашних животных... Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость... за ненасытную жажду обла-

дать или же господствовать! ...Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что хорошо для его рода: она хочет раздора. Он хочет жить спокойно и в свое удовольствие, а природа желает, чтобы он... окупился в работу и трудности, чтобы там же и найти способ разумно избавиться от последних»^{xxxii}.

Опыт современного человека тоже показывает кое-что относительно этого конечного замысла природы: а) Государства сегодня находятся еще в столь искусственном отношении друг к другу, что ни одно из них не может отстать во внутренней культуре, не теряя в силе и влиянии по сравнению с другими. Честолюбивые стремления служат для содействия благу, которое им самим по себе чуждо^{xxxiii}. – б) Гражданскую свободу нельзя ограничить, не причиняя ощутимого ущерба всем промыслам и, в свою очередь, не ослабляя тем сил государства во внешних отношениях^{xxxiii}. – в) Просвещение оказывается полезным для государств. Однако поскольку к его распространению понуждает эта его польза, оно (а с ним известное сердечное расположение просвещенного человека к добру, которое он в полной мере постигает умом) должно постепенно восходить до престолов^{xxxiv}.

«Конечный замысел природы» Кант мыслит как разум доброй воли. Этот разум не стоит в начале истории. Природа вынуждает человека обратиться к доброй воле, но вынуждает тем, что создает положения, в которых добрая воля рождается сама.

«Все наслаждения, которые могут сделать жизнь приятной, сами его пронизательность и ум, даже доброта его воли, – все это должно быть исключительно его собственным созданием»^{xxxv}. «Кажется... что природа заботилась не о том, чтобы человек хорошо жил, а о том, чтобы он сделал себя достойным жизни и благополучия»^{xxxvi}.

Эти мысли, как бы просто они ни были выражены, постоянно переходят, кажется, противореча сами себе, от природы к свободе, а потом опять делают свободу человека средством исполнения всеобъемлющего замысла природы. Только тот, кто научился мыслить по-кантовски, может избежать недоразумений, которым бывает подвержено непосредственное понимание таких текстов. Ибо это – скачок образа мысли между спекулятивным прослеживанием замысла природы и самоосознанием доброй воли, между теоретическим знанием и политически мыслящим действием, между причинностью и свободой.

Человек может рассматривать историю как природный процесс, а может, сам стоя в истории, силой собственной свободы соучаствовать в ее порождении. Он приобретает знание об истории, и он предъявляет требования своей собственной свободе. Теория истории превращает саму свободную деятельность в простой момент. Требование, предъявляемое свободе в историчном действии, превращает теоретическое знание в материал для себя или в пространство ориентирования в историчной ситуации. Неразделимая совместность (*Wechselseitigkeit*) бытия (события) и долженствования (свободы) создает непреодолимое напряжение в философии истории и политики: то, что я мыслю теоретически, само является фактором деятельности, а потому несет ответственность уже в самом мышлении. А то, что я делаю, соотнесено с пространством моего мышления и само, в свою очередь, есть предмет этого мышления. История представляет двойственную картину: события, лишённые человеческого плана, в силу замысла природы (провидения) и царство духовных разумных существ, как совестная общность (*Geisterreich der Vernunftwesen als Gemeinschaft der Gewissen*).

Кант в своей философско-исторической мысли хочет обосновать и причинное объяснение истории, и призыв к свободе. Он не путает одного с другим, когда признает их неотделимыми друг от друга во всяком существенном понимании истории. Но это мышление имеет два источника. *Во-первых*, оно, в смысле «Критики телеологической способности суждения», мыслит целесообразность как замысел природы. Тем самым оно делает для себя объективно понятными поразительно взаимно помогающие одно другому события – насколько они таковы. *Во-вторых*, оно, в смысле практической философии, мыслит свободу, которая повелевает человеку следовать призыву своего самостоятельно познанного долга. Эту свободу взгляд Канта вкладывает в «предполагаемое начало» истории, как разрыв с природой. Она определяет прогресс.

История, путь, лежащий между началом и концом, есть одновременно ход событий (*Geschehen*) и свободная деятельность. Поскольку она есть и то, и другое, человек не предвидит всех последствий своих поступков, но и не отдан на произвол некоторому совершающемуся без него процессу. Идея цели сама есть фактор, побуждающий двигаться к этой цели. Путь – это прогресс, возникающий из свободы в ответственной деятельности каждого отдельного человека, однако в среде отчасти постижимых природных необходимостей. Эти последние понимаются при этом так, как если бы они вследствие потаенного замысла влекли нас к тому, что осуществляется через свободу.

5. *Ограничение исторических аспектов.* Путь человеческой истории, говорит Кант, известен нам столь же мало, как и траектория Солнца в мироздании. Его образ истории, который он видит в схеме некоторой

идеи, есть ход человеческих дел, направленный от истока к цели. Исток можно только предполагать при помощи мысленных конструкций, цель можно только начертывать мыслью как идею. Между ними находится все то, что доступно нашему опыту как действительная история.

Теоретическая философия истории Канта задает истории вопросы, не обнаружит ли она следов, указывающих на некий ход дел, который бы помогал человеку. Кант нигде не утверждает, будто он может распознать «замысел природы» или «провидение». Но он считает вопрос об этом замысле правом разума, который, изучая реальность истории, видит, насколько факты соответствуют пробному наброску смысла истории, а насколько – не соответствуют. Кант не превращает подобного рода предпосылку намечаемого смысла в мнимое познание действительного хода событий в его целом. Как именно Кант видит ограниченность и неадекватность всякого понимания целокупности истории, мы ясно покажем читателю на некоторых аспектах, схваченных им в понятии.

Прогресс^{xxxvii}: Кант не утверждает, будто познает прогресс как всеобъемлющий факт истории в ее целом и будто может предсказать дальнейший ее прогресс.

Он продумывает три возможности. *Во-первых*: Представление, что человеческий род находится в непрерывном упадке; он сам себя изводит, становится все хуже, предстоит день Страшного суда. *Во-вторых*: представление, что добра становится больше. Но это должно происходить посредством свободы, которая, опять-таки, нуждалась бы для этого в более значительном запасе добра, чем тот, каким обладает человек. *В-третьих*: представление, что все остается как есть; деловитая глупость есть характер нашего

рода; человек возлагает на себя безнадежные усилия, чтобы вкатывать на гору камень Сизифа и видеть его вновь катящимся обратно; он чередует добро со злом, то двигаясь вперед, то возвращаясь назад; пьеса, разыгрываемая нашим родом на поверхности этого глобуса, – просто фарс, ценность которого не больше, чем у других видов животных, только что последние делают это с меньшими издержками и не тратя на это ума.

Между этими тремя возможностями опыт, как полагает Кант, не позволяет нам сделать выбора. Даже если бы опыт представлял нам теперь длительный фактический прогресс, мы могли бы именно теперь находиться в поворотной точке пути и начинать собою эпоху упадка. Опыт известного отрезка пути ничего не доказывает в целом.

Прогресс не может относиться к добру и злу. Ибо добро и зло – не субстанции, количество которых прирастало бы или убывало. Добро во всякое время возможно для каждого человека. Свободные действия – не природные процессы, а потому их нельзя предсказывать, так же как эти последние. Прогресс – не индивида, но человечества, – поскольку этот прогресс наблюдается в истории, может показывать только прогресс объективно добрых поступков, а не умонастроения, прогресс легальности, а не моральности, прогресс гражданского устройства, а не ценности человека.

Если достоверность знания о прогрессе в целом не может быть получена при помощи опыта, то идея прогресса имеет все же практическое значение для нашей свободы как регулятивный принцип, как например, в идее гражданского устройства. Я не могу познать, что будет в будущем, но вполне могу предсказать то, в чем я участвую, рождая его. Идея прогресса не дает ответа на вопрос о том, что будет, од-

нако она отвечает на вопрос, чего я хочу. Воля может осуществлять, руководствуясь идеями. Истина идей не доказывается никаким предшествующим опытом, но при их посредстве должно быть создано то, что затем становится также и предметом опыта.

Идея прогресса, не как содержание познания, а скорее, оставаясь для познания в витании трех указанных возможностей, открывает, как практическая идея, пространство для независимости доброй воли. Эта воля, и не имея достаточного знания, вправе сознавать себя соучаствующим фактором на пути политического улучшения. Ей нет надобности, отрекаясь от осуществления в мире, пренебрегая им, искать себе покоя только в постулате сверхвременного бессмертия.

Хотя наблюдатель, наблюдая ход мировых событий, вновь и вновь будет чувствовать недовольство провидением, «когда он подытоживает беды»^{xxxviii}. Но сколько бы ни приводили примеров из истории, дающих повод сомневаться в исполнимости моих», пока эти сомнения не превращаются для меня в несомненность абсолютной гибели, я не имею права променять свой долг на «правило благоразумия» – не тратить силы на то, что кажется мне невозможным^{xxxix}. Недостоверность о том, «можно ли надеяться на лучшее для человеческого рода», не может нанести никакого ущерба нашей воле. Поиск «замысла природы» или «провидения» укрепляет нашу уверенность, не давая достоверного познания, даже если нам предначертан «сколь угодно тягостный путь на нашей земле». Мы не вправе «сваливать вину на судьбу» и «упускать оттого из виду нашу собственную вину и пренебрегать нашим самоулучшением».

Наша точка зрения и точка зрения провидения. Если Кант, в своем опыте рассмотрения хода дел в истории, полагает себя вправе допускать, «что при-

рода даже в игре человеческой свободы действует не без плана и конечного замысла»^{х1}, если он думает, как она, выходя при этом за пределы человеческих, всегда конечных целей, восприимлет эти цели в некоторую взаимную связь, и если он в своих набросках представляет нашему взгляду схемы этой идеи провидения, то он все-таки самым решительным образом подчеркивает: возможная для нас точка зрения не есть точка зрения провидения, даже и в том случае, если нам хочется встать на эту точку зрения своей спекулятивной мыслью. Того целого, которое открыто взорам провидения, мы не можем знать и деятельно избирать *in concreto*, мы можем только до бесконечности просветлять его для себя.

Может быть, ход вещей кажется столь «абсурдным» потому, что мы безосновательно встаем со своим суждением на точку зрения провидения. Мы не в состоянии свести воедино природную причинность и свободу. Хотя мы и способны предсказать свободно действующим существам, что они должны делать, но не в силах предсказать, что они будут делать. Точка же зрения, свойственная провидению, – но не нам, – способна видеть свободные действия в единстве с ходом вещей в природе, а порядок всех вещей – как подчиненный одной конечной цели.

Последняя цель и конечная цель. В идее, благодаря усовершенению человеческого существования, природа и свобода должны сойтись воедино. Однако они не едины, и невозможно представить и мыслить их в мире соединившимися в одно.

Скорее «странно», что человек, который по своему человеческому достоинству никогда не должен быть только средством, становится на ступенях прогресса средством будущих поколений, а все люди становятся средством для цели целого – по замыслу природы, но

не согласно плану самих людей. А состояние целого, как некое когда бы то ни было достижимое и совершенное состояние, невозможно (Кант отвергает всякого рода хилиазм), ибо во времени нет ничего постоянного. Кант и здесь не позволяет миру замкнуться в целое. Мир бесконечно открыт, поскольку он есть пространство и время.

Поскольку совершенство есть только идея, а не возможная реальность, мир как целое не может быть правильно устроен в согласии с человеческим планом, подобно некому механизму. Поскольку, однако, совершенство есть идея, благодаря этой идее возникает задача – действовать так, как если бы мы приближались к совершенству. А поскольку свобода, поперек самому времени, сама вневременна, царство духов постоянно присутствует там, где добрая воля действует морально в силу умонастроения и в этом обнаруживает свое единство со всеми добрыми духами в некотором, не поддающемся учреждению во временном порядке, союзе.

Высшее благо в единстве осуществляющегося в мире незримого царства духов Кант называет «конечной целью»; искомое в исторической временности под руководством идеи в бесконечном процессе, как цель некоторого совершенства, он называет «последней целью».

Высшее благо, «существование разумных существ только под моральными законами» в единстве с соразмерным ему блаженством^{xii}, возможно только под верховной властью Первосущества. Эта конечная цель есть постулат нашего практического разума и может получить исполнение только при посредстве идеи бессмертия.

В мире же нет конечной цели, а есть только «последняя цель». Она есть то, «чему природа должна содействовать в человеке». Эта последняя цель есть

или цель, которая может быть удовлетворена самой природой: блаженство; или же она есть «пригодность и умение для всякого рода целей», т.е. культура. Она есть «последняя цель» человека в природе^{xliii}.

Но «последняя цель» оставляет нас в полной неудовлетворенности. Ибо всегда остается в силе вопрос: для чего? Только о человеке как разумном существе, как моральном существе, нельзя более спрашивать: для чего он существует (existiere). Без этого человека как разумного существа вообще «все творение было бы сплошной пустыней, было бы напрасно и лишено конечной цели»^{xliiii}. «То, что должен сделать сам человек, чтобы быть конечной целью, отличается от всего, что как конечную цель природы дают природа и культура».

Последняя цель не есть конечная цель человека. Это означает: история подчинена условию, которое само выше истории. Или иначе: совокупный исторический процесс, не знающий завершения в самом себе, не может быть конечной целью человека, или еще: история – не божество.

Наделение смыслом осуществляется снизу вверх: «Если мы ценим жизнь по тому, чем мы наслаждаемся, то ее ценность падает ниже нуля. Если мы ценим ее по тому, что мы делаем, то это всегда будет все же только средством для неопределенной конечной цели. Следовательно, остается, пожалуй, только та ценность, которую мы сами придаем нашей жизни посредством того, что мы не только делаем, но делаем... столь независимо от природы, что само существование природы может быть целью только при этом условии»^{xliv}.

Конечная цель лежит не в будущем, ибо, как сверхчувственная, она не зависит от условий времени. Она – в присутствии доброй воли. Правда, мы

представляем ее в образе некоторого будущего, однако так, что это будущее не обладает предметной реальностью. Напротив, «последняя цель» – это счастье в мире. Она нескончаема и невозможна.

Счастье в мире – это материал опыта о мире, в котором обретает действительность в мире добрая воля. Превращение всякого счастья в нечто сверхчувственное, вследствие того что счастье становится материалом доброй воли, а тем самым пронизанность счастья вечностью приводит нас туда, где счастье уже не есть более только счастье. Там действительна уже не только последняя, а конечная цель.

Основные идеи своего политического взгляда на историю Кант показал в конкретных аспектах: *во-первых*, в конструкции идеи «гражданского общества», *во-вторых*, показывая путь просвещения, как путь к этому обществу, *в-третьих*, в своем понимании своей собственной эпохи.

в) Идея гражданского общества

Учреждение, сохранение и развитие гражданского общества – высшая задача человеческого рода.

Возникновение человеческой общности недоступно нашему наблюдению и представлению. Человек не предшествует общности. «С этими учреждениями государств случилось так же, как и с сотворением мира; ни один человек при них не присутствовал, потому что иначе ему пришлось бы быть своим собственным творцом»^{xlv}. Но государство несовершенно. Надеяться на достижение его совершенства – мечта. Это совершенство есть задача.

1. «Республиканское» государственное устройство: В гражданском обществе величайшая свобода,

а потому и сплошной антагонизм между его членами, должна быть сопряжена с самым точным определением границ этой свободы. Свобода должна простираться лишь настолько, насколько она может сосуществовать со свободой других. Это возможно только благодаря праву, за которым стоит власть, обеспечивающая соблюдение этого права и при этом сама направляемая правовыми формами. Поэтому гражданское общество есть отношение между свободными людьми, которые, однако, подчиняются принудительным законам. Только во всеобщем состоянии, огражденном таким государственным устройством, может быть осуществлена цель нашего человеческого рода – развитие всех его задатков.

Вступить в это состояние заставляет беда, которую причиняют друг другу люди в состоянии неограниченной свободы. Те же самые страсти производят в ограде гражданского союза наилучшее действие, «подобно деревьям в лесу, каждое из которых именно потому, что оно, стремясь отнять у другого солнце и воздух, принуждает его искать обоих этих благ, устремляясь все выше, вследствие чего они вырастают красивыми и прямыми, тогда как деревья, растущие свободно и изолированно, выпускают свои ветви как им вздумается, и это делает их уродливыми, корявыми и кривыми. Вся культура и все искусство... самый прекрасный общественный порядок, являются плодами необщительности, которая в силу собственной необходимости должна сама себя дисциплинировать»^{xvii}.

Эта задача – самая трудная. То, что человек есть животное, нуждающееся в господине, основано на том, что он злоупотребляет своей свободой в отношении себе подобных. Он желал бы иметь закон, но имеет «склонность... там, где он только в состоянии,

делать для самого себя исключение»^{xlvii}. Некий господин должен сломить его собственную волю и заставить его подчиниться всеобщей воле. Но этот господин всякий раз сам, опять-таки, будет человеком, а значит, каждый из них будет так же точно злоупотреблять своей свободой, если над ним не стоит никто, имеющий власть. Он, как верховный глава, должен быть справедливым, и все же он человек, и потому несправедлив. Полное решение этой задачи невозможно; «из столь кривого дерева, из какого сделан человек, не может быть вытесано ничто совершенно прямое»^{xlviii}. Природа возложила на нас только обязанность приближаться к этой идее властно принуждающего и все же справедливого государственного руководства.

В действительности государственного устройства должны сосуществовать свобода и закон. Для этого нужна власть, которая утверждала бы закон против злоупотреблений свободы. Такое государственное устройство Кант называет республиканским. Там, где есть закон и свобода, но без власти, там существует анархия; где закон и власть без свободы, там – деспотизм; где власть без свободы и закона, там – варварство.

Только республиканское устройство заслуживает имени гражданского устройства. В нем граждане подчиняются законам, которые они дали сами себе и которые обретают устойчивость и силу благодаря неопоримой власти. «Наилучший строй тот, где власть принадлежит не людям, а законам»^{xlix}. Поддержание такого государственного устройства, после того как оно однажды возникнет, есть высший закон всякого гражданского общества.

Идея, служащая Канту мерилom оценки, заключается не в различении форм правления: монархии,

аристократии, демократии. Решающее значение имеет, скорее, способ правления: является ли он республиканским, или деспотическим, или же варварским. «Для народа несравненно важнее способ правления, чем форма государства»ⁱ. Способ правления называется конституцией. Монархическое государство может быть, в смысле Канта, республиканским, демократическое государство – деспотическим, и наоборот. Идея конституции состоит в том, что «повинующиеся закону должны быть одновременно также, в соединении, законодателями»ⁱⁱ. Такова «вечная норма всякого гражданского устройства вообще»ⁱⁱⁱ.

Республиканский способ правления основан на принципе разделения исполнительной (экзекутивной) власти от законодательной (легислативной). В деспотизме, напротив, правительство самовластно исполняет законы, данные им самим. «Демократия в собственном смысле слова неизбежно есть *деспотизм*»ⁱⁱⁱⁱ. Ибо она устанавливает такую исполнительную власть, «при которой все решают об одном и при случае против одного... стало быть, решают все, которые тем не менее не все»^{liv}. Это – противоречие всеобщей воли с самой собой и со свободой. Однако в другом смысле Кант говорит: «Всякое гражданское устройство есть, собственно, демократия», а именно, если народ правит в формах разделения властей (законодательной, исполнительной, судебной).

Такого правительства требует представительная система. Республиканский способ правления возможен только в представительной системе^{iv}. Без нее все становится деспотическим. «Ни одна из древних так называемых республик не знала этой системы, вследствие чего они необходимо должны были превращаться в деспотизм»^{lvi}. «Всякая *непредставительная* форма правления есть в сущности *отсутствие*

формы, потому что законодатель и исполнитель его воли... не могут совместиться в одном лице»^{lvii}.

2. *Счастье и право.* Состояние республиканского государственного устройства таково, «что каждый сам заботится о своем блаженстве и каждый имеет свободу вступать в общение с каждым другим. Должность правительства состоит не в том, чтобы избавить частное лицо от этой заботы»^{lviii}. Правление гражданского общества (республиканского государственного устройства) определяется принципом права, а не принципом блаженства. Принцип права мыслится в идее общественного договора. Он направлен на «благоденствие всех», которое есть «законное устройство, которое каждому обеспечивает его свободу посредством законов»^{lix}.

На тех «постоянно изменяющихся иллюзиях, в которых каждый усматривает свое счастье», гражданское общество не может быть основано. Скорее, в этом обществе каждому предоставляется возможность избирать, в чем он желает усматривать свое счастье. Власть не имеет права осчастливить народ против его воли, но должна заботиться только о том, чтобы народ существовал как общность. «Если верховная власть издает законы, направленные прежде всего на счастье (обеспеченность граждан и т.п.), то это не цель... а только средство охранять правовое состояние главным образом от внешних врагов народа»^{lx}.

Называют примеры хороших правительств, которые заботились о счастье своих подданных (Тит (45), Марк Аврелий (46)); но их наследники (Домициан (47), Коммод (48)) поступали наоборот^{lxi}. «Дело не в хорошем правлении, но в способе правления». Там, где властители заботятся о счастье своих подданных, подданные становятся как несовершеннолетние дети,

неспособные различить, что им поистине полезно, а что вредно. Как они должны быть счастливы, зависит тогда единственно от суждения главы государства. А того, чтобы глава государства также и хотел этого, приходится ожидать только от его благости. «Такое правление есть величайший деспотизм, какой только можно себе представить»^{lxii}.

Принцип права имеет в общности безусловную силу. Принцип же блаженства, во-первых, совершенно не способен дать никакого настоящего принципа, а во-вторых, если его незаконно полагают в основание принципа права, он творит зло в государстве (как и в морали). Зло происходит также и там, где принцип счастья утверждается со всей полнотой во вполне благонамеренных видах, причем как у властителя, так и у подданного: «Суверен хочет по своим понятиям сделать народ счастливым и становится *деспотом*; народ не хочет, чтобы его лишили общечеловеческого притязания на собственное счастье, и становится *бунтовщиком*»^{lxiii}.

3. В «праве на сопротивление» и в тирании права не существует. Кант продумывает нарушение права и его последствия, если это нарушение исходит от народа и если оно исходит от суверена.

Сначала, народ. Бунт есть злейшее из преступлений, потому что он разрушает самые основы верховной законодательной власти. Запрет на бунт – безусловный запрет. Если бы право на сопротивление было возведено в достоинство максимы, то всякое правовое устройство утратило бы надежность, само право было бы упразднено. Ибо при бунте никто не может решить, на чьей стороне право. Ни одна из двух сторон не может быть судьей по собственному делу. Никакой вышестоящей инстанции здесь не существует.

«Происхождение верховной власти в практическом отношении – не предмет изучения для народа: т.е. подданный не должен... умничать по поводу этого происхождения как права, якобы еще подлежащего сомнению... в отношении обязательного ему повиновения»^{lxiv}. Поэтому: «Закон, который столь священен... что стоит лишь практически подвергнуть его сомнению... как это уже становится преступлением, представляется таким, как если бы он исходил не от людей»^{lxv}. Таково значение положения: «Нет власти не от Бога», которое говорит: ныне существующей законодательной власти надлежит повиноваться, каково бы ни было ее происхождение. Подданный может изложить свою жалобу, но не может противопоставить ей сопротивление. Ибо для этого сопротивления невозможен никакой закон права. «Правомерность его противоречила бы сама себе. Кто же должен быть судьей в этом споре между народом и сувереном?»^{lxvi} Здесь Кантом владеет пафос безусловного права. Монарх может добровольно сложить с себя корону. Но никогда не существует ни малейшего права судить его за его управление в прошлом. «Среди всех ужасов государственного переворота в результате восстания даже убийство монарха еще не самое худшее... Казнь как форма – вот что приводит в содрогание душу человека, исполненную идеей человеческого права, и это содрогание испытывают каждый раз, когда думают об этом, например о судьбе Карла I (49) или Людовика XVI (50). <...> Такой акт рассматривается как преступление, остающееся таковым навеки и совершенно неизгладимое... Убийство есть исключение из правила. Эта же казнь – ниспровержение принципов. Подобная самонадеянность народа еще хуже убийства»^{lxvii}.

Кант показывает ситуацию права и бунта на других исторических примерах. «В государственном устрой-

стве Великобритании, где народ так гордится своей конституцией... мы находим, однако, что эта конституция ровно ничего не говорит о правомочии, которым обладал бы народ, в случае если бы монарх нарушил договор 1688 г.; стало быть, конституция оставляет за народом право восставать против монарха, если бы он перестал соблюдать конституцию, потому что никакого закона об этом нет»^{lxviii}. «Высказывать на этот случай закон, согласно которому ниспровержение власти было бы правомерно при нарушении договора, было бы явным противоречием: публично установленная противостоящая сила (никакое право в государстве не может быть так сказать, коварно обойдено молчанием при помощи какой-нибудь тайной оговорки)»^{lxix}. Потребовался бы еще второй глава государства, который бы рассудил спор между сувереном и народом. О революции 1688 г. Кант замечает: руководители – или опекуны – народа «чтобы оградить себя от такого рода обвинений на случай, если бы они промахнулись со своим начинанием», «считали, что лучше приписать низвергнутому ими монарху добровольный отказ от управления, чем присваивать себе права на его свержение», в результате чего возникло бы явное противоречие конституции с самой собой^{lxx}. «Вряд ли можно сомневаться», говорит Кант далее, «в том, что если бы те восстания, благодаря которым Швейцария, Соединенные Нидерланды или Великобритания добились своего теперешнего государственного устройства... не имели успеха, то читатели истории этих восстаний видели бы в казни их зачинщиков, столь превозносимых в настоящее время, только заслуженное наказание важных государственных преступников»^{lxxi}. Поскольку Кант не осуждает этих восстаний и поскольку он не осуждает, в особенности, Французскую революцию, а даже с энтузиаз-

мом одобряет эту последнюю, своим обсуждением недействительности права на сопротивление власти он хочет только внести полную ясность. В данном случае речь отнюдь не идет о праве: «Исход сомнителен, но оценка права достоверна»^{lxxii}.

Принцип права имеет силу как безусловно значимый для сохранения общества принцип не только для народа, но также и для суверена. Гоббс (51) говорил, что изначальный договор не возлагает на главу государства никаких обязательств перед народом. Против Гоббса Кант выдвигает следующее положение: народ также «имеет свои неотъемлемые права по отношению к главе государства, хотя они и не могут быть принудительными правами»^{lxxiii}. В этом – решающий момент. Правда, положение Гоббса было бы «верным, если бы под несправедливостью понимать такой ущерб, который дает обиженному право принуждения по отношению к тому, кто поступил с ним несправедливо». Но «в такой общей форме это положение ужасно»^{lxxiv}. Ибо оно отрицает права народа.

Но что, если существует право народа, которое, однако, отличается от всякого другого права тем, что его не обеспечивает никакая принуждающая власть, и если, коль скоро, по Канту, и властители – тоже люди, это право может быть нарушено и до последней крайности уничтожено властителями? Кант отвечает:

Во всякой общности повиновение механизму государственного устройства согласно принудительным законам должно сосуществовать с «духом свободы». Этот дух требует «убедиться с помощью разума, что такое принуждение правомерно»^{lxxv}.

Нестроптивный подданный должен иметь возможность допускать, что его государь не хочет поступать с ним несправедливо. Эта несправедливость произошла «только по ошибке или от незнания». Поэтому

гражданин государства, причем с дозволения самого государя, должен обладать правом открыто высказывать свое мнение о том, какие из распоряжений государя кажутся ему несправедливыми по отношению к общности.

Если бы мы допустили, что государь не может ошибаться или быть несведущим, то это значило бы представлять его себе наделенным божественными внушениями и стоящим выше человечества. Поэтому свобода печатного слова – единственный палладиум прав народа. Отказывать народу в этой свободе – значит лишать гражданина (по Гоббсу) всякого притязания на право по отношению к верховному правителю, и лишать суверена всяких знаний о том, что он сам изменил бы, если бы знал об этом^{lxxvi}.

Принцип же этого права для оценки мер и законов правительств таков: «Чего народ не может решить относительно самого себя, того и законодатель не может решить относительно народа»^{lxxvii}.

Человек живет в общности благодаря правовому состоянию. Однако это правовое состояние никогда не бывает достигнуто в полной мере. Тирания может довести это состояние до крайней границы бесправия. Бунт может угрожать самому его существованию. Ни из какого права не может быть выведено право народа на сопротивление и на насильственную революцию. Ни из какого права невозможно обосновать притязание суверена ставить себя вне рамок права. И народ, и суверен обязаны повиноваться. Кант понимает, что бунт и тирания, как и война, ставит под сомнение существование самого общежития как целого. Здесь все обоснования прекращаются, как недостаточные. Здесь действуют уже не в силу принципа права. Природная причинность, а в ней, возможно, провидение принимают здесь решения, никогда не

становящиеся вполне прозрачными для разума человека. Действие принципа права приостановлено. Никакой правовой инстанции более не существует. В борьбе люди взывают к небу с просьбой вынести свой приговор или прибегают к грубой силе, чтобы осуществить только ее. Остается нечто такое, что само не обосновано правовым способом, но что фактически делает возможным правовое состояние. Поэтому Кант говорит: «Если революция где-то удалась и установлен новый строй, то отсутствие правообразности этого начинания и совершения революции не может освободить подданных от обязательности подчиниться, в качестве добрых граждан, новому порядку вещей»^{lxxviii}.

Для правительства существуют два альтернативных принципа, чтобы выбрать, за которым из двух принципов в случае конфликта останется последнее слово: принцип права или принцип человеческого практического опыта. Или существует государственное право, имеющее обязательную силу, невзирая на благо или бедствие. В этом случае существует также «теория государственного права, без согласия с которой не имеет значения никакая практика»^{lxxix}. Или же существуют только люди, с их страстями и их пассивностью, приспособившиеся в силу привычки к своему теперешнему состоянию. Хотя у них в умах есть идеи о праве, они неспособны к тому и недостойны того, чтобы с ними обращались согласно этим идеям. Тогда не существует никакой теории права, а только основанная на опыте практика правления. «Верховная власть, действующая по одним лишь правилам благоразумия»^{lxxx}, должна и вправе содержать людей в порядке и подданстве у себя.

Этот образ мысли Кант называет прыжком отчаяния. Но там, где его делают, справедливо следующее:

«Когда речь идет уже не о праве, а только о силе, народ мог бы испытать также и свою силу и таким образом сделать ненадежным всякое государственное устройство»^{lxxxix}. Заклиная, Кант пишет: «Если нет ничего такого, к чему разум внушает непосредственное уважение (каково право человека), то никакое влияние на произвол людей не в силах обуздать» их^{lxxxii}. Но «когда... возвышает свой голос и право, то оказывается, что человеческая природа не столь испорчена, чтобы не внимать с почтительностью этому голосу»^{lxxxiii}.

Кант требует правдивости в понимании смысла гражданского устройства и признания его величия и суровости его требований. Он говорит о праве и только у границы права говорит о том другом, что, не будучи правом, движет историей. Эта другая сила может по воле провидения или по замыслу природы произвести прогресс из зла и бедствия. Поэтому вопрос о войне и мире имеет для Канта возбуждающее мысль значение, помещающее этот вопрос в средоточие его политической мысли.

4. *Война и мир.* Война – величайшее бедствие.

В материальном отношении: опустошения, невероятные издержки уже только вследствие постоянно умножаемых вооружений в состоянии мира, огромное бремя долгов после войны. В моральном отношении: «порча нравов», «разрушение всего доброго», «величайшее препятствие моральности». Ущерб терпит и сама свобода. Опасениями угрозы извне оправдывают противоречащие свободе требования. У государства «не остается денег на жалование толковым учителям, если все деньги нужны ему для войны»^{lxxxiv}.

Но Кант говорит и нечто совершенно другое, на первый взгляд противоположное: Если мы посмотрим на ход истории, то в войне мы можем представить се-

бе смысл некоторого замысла природы. «Война, хотя она и великое бедствие, служит одновременно мотивом для перехода от грубого естественного состояния в гражданское состояние»^{lxxxv}. «Мы должны чинить насилие животному началу, но побуждение к этому заключалось все-таки в животном начале. Зло человечности добро в животном начале».

Так оно еще и сегодня: «На той ступени культуры, на которой человеческий род все еще находится, война является неизбежным средством ее дальнейшего развития; и только вместе с достижением совершенной культуры (Бог ведает когда) и исключительно благодаря ей постоянный мир только и стал бы для нас возможным и благотворным»^{lxxxvi}. Под видимостью внешнего благополучия человечество внутренне испорчено. Благодаря науке и искусству мы культивировались, мы чересчур цивилизовались благодаря вежливости и учтивости в общении. Но мы еще не морализовались. Ибо теперь идея моральности относится только к культуре, сводится просто к подобию нравственного в честлюбии и к внешним приличиям, т.е. к цивилизованности. «А все доброе, что не привито на морально-добром образе мыслей, есть лишь чистая видимость и позлащенная нищета»^{lxxxvii}.

Если я желаю мира только из потребности в счастье, чтобы наслаждаться жизнью, то я никогда не смогу достичь его. И «постоянный мир..., чистое наслаждение беззаботной жизнью, проводимой в ленивых мечтаниях или детской игре», – пустая тоска^{lxxxviii}. Антагонизм сил существует для того, чтобы разрушить и чистое лишенное всякой ценности существование, и «позлащенную нищету». Там, где идея законного состояния свободы не стоит действительно на почве моральности, там война обнаруживает не-

достаток предпосылок для него. Общество пожинает плоды своих действий, своего порядка жизни, своего состояния. Единственная возможность, остающаяся у него, кроме гибели, – это постичь истоки и связи его бедствия, под давлением крайней нужды признать идею стоящей перед ним задачи и благодаря этому двигаться вперед в нравственной свободе.

После таких рассуждений читатель может подумать: отсюда только один шаг к освящению войны, а может быть, даже и чему-то большему, если прибавить сюда еще следующие строки из «Критики способности суждения»:

«В самом деле, что служит предметом величайшего восхищения даже для дикаря? Человек, который не пугается, ничего не боится, следовательно, не отступает перед опасностью, но в то же время с полной рассудительностью бодро берется за дело. Даже в самом цивилизованном обществе остается это исключительное уважение к воину; единственное, что при этом требуется, – это обладать также всеми добродетелями мирного времени, кротостью, проявлять также сострадание и даже должную заботливость о своей собственной особе именно потому, что все это показывает, что душа преодолевает опасности. (...) Даже война, если она ведется правильно и со строгим соблюдением гражданских прав, содержит в себе нечто возвышенное и в то же время делает образ мыслей народа, который так ведет войну, тем более возвышенным, чем большим опасностям он подвергался. ... Напротив, продолжительный мир обычно делает господствующим один лишь дух торговли, а вместе с ним низменное своекорыстие, трусость и изнеженность и снижает образ мыслей народа»^{lxxxix}.

Эту возвышенность рождает не война; во время войны этос человека может обнаружить себя так, что

становится явным превосходство человека над своей жизнью.

Канту отнюдь не было присуще то умонастроение, которое видит нечто великое в самом существовании солдата как таковом, или тем более, которое, как это бывает свойственно военным, испытывает некоторое очарование войны, находит лучший смысл человека в смерти на войне, геройство – в силе как таковой. Он требует – «не смотреть более с почтением на воинскую честь и не делать из нее важный пункт истории! Если только эта честь не произвела чего-то важного в отношении прогресса человеческого рода»^{xc}. Подобного прогресса, а потому и воинской чести, Кант, например, не видит у Цезаря. «Цезарь – дурно мыслящий князь, не потому что он захватил в свои руки власть, но потому что, когда он имел ее, он сам не отдал ее в руки разумно устроенного общества»^{xcj}.

Но если война принадлежит к числу средств осуществления замысла природы (провидения), и если сегодня нравственное состояние еще не достигло той степени, которая делает войну невозможной и которая в то же время может обойтись без войны, не должны ли мы в таком случае желать войны, чтобы тем послужить замыслу природы в целом? Все мысли Канта устремлены к противоположному выводу, к выяснению условий вечного мира, как регулятивного принципа, следовать которому в политической деятельности, как и во всей совокупности нашего существования, в том числе и в частном нравственном существовании, есть долг для нас. Только что названное ложное умозаключение в опровержение Канта возможно только в том случае, если его спекулятивное выяснение замысла природы мы спутаем с такими познаниями, которыми планирующий человек мо-

жет располагать как средствами для применения. Но человек никогда не стоит на точке зрения провидения, смысл которого он пытается уловить спекулятивной мыслью. Он не может действовать как провидение, но только как человек.

Действовать, руководясь идеей вечного мира, – это долг для разума. «Разум... безусловно осуждает войну как правовую процедуру». Вопрос «уже не в том, есть ли вечный мир нечто существующее или несуществующее... но мы должны поступать так, как если бы он был существующим»^{xcii}, и должны содействовать принятию такого строя, который пригоднее всего для того, чтобы установить вечный мир и положить конец ужасной войне. «И если бы даже полное осуществление этой цели всегда оставалось лишь благим пожеланием, все же мы, без сомнения, не обманываемся, принимая максимум неустанно действовать в этом направлении»^{xciii}. Рассматривать этот долг как обман значило бы «отречься от всякого разума и по своим основоположениям зачислить себя наряду с остальным животным миром в один и тот же механизм природы»^{xciv}.

Спекулятивные конструкции о замысле провидения служат для того, чтобы прояснить те предпосылки, при которых только и может быть возможной свобода. Кант ясно устанавливает неумолимость этих предпосылок. Если они не соблюдаются, то война неизбежна. А если она неизбежна, то спекулятивное познание становится просто напоминанием для того, чтобы за ужасами войны мы не забывали о возможном смысле провидения. Однако это познание не уменьшает в нас нравственных усилий, имеющих целью сделать все, чтобы создать те предпосылки, при которых война станет невозможна. Сразу отменить войну невозможно. Нужно так преобразовать этот че-

ловека, чтобы после этого больше не было войны. Поэтому Кант, исходя из идеи о вечном мире, осуществляет два способа рассмотрения.

Во-первых, он видит исходящее из замысла природы принуждение, которое приведет к вечному миру. Как борьба всех против всех принудила к вступлению в гражданское общество, так в состоянии постоянно угрожающей и действительной войны заключается такое же принуждение для государств: «Природа посредством войн... посредством нужды... побуждает... к тому, что разум мог бы подсказать им и без столь печального опыта, а именно: к требованию выйти из не знающего законов состояния дикарей и вступить в союз народов, где каждое, даже самое малое государство могло бы ожидать своей безопасности»^{xcv}. То же самое, что происходило при переходе неукротенного свободного человека в состояние общества, должно повториться в отношении неукротенной свободы государств.

Но, во-вторых, Кант видит, что принуждение к осуществлению замысла природы действует не автоматически, а только через посредство свободы человека. Предпосылки мира должны быть ясны всем гражданам. В своем сочинении «К вечному миру» Кант с серьезностью, которая может принимать наружность игривой иронии, в убедительно краткой форме показал читателю эти предпосылки. Он избирает обычную в то время форму мирных договоров, различает предварительные статьи, окончательные статьи, тайные статьи. Среди предварительных статей мы находим, в том числе, такие: «Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении тайно создается основание для будущей войны»^{xcvi}. «Ни одно государство во время войны с другим не должно позволять себе такую враждебность, которая

сделала бы невозможным взаимное доверие в будущем состоянии мира»^{xcvii}.

Среди окончательных статей решающей является следующая: «Гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским»^{xcviii}. Кант знает, что состояние гражданского общества в государствах и их внешние отношения взаимно зависят друг от друга. Предпосылки для подлинной воли к миру возможны только в свободном правовом государстве.

Следует ли отсюда, что республиканское устройство следует насильно навязать всем народам? Одна из статей устанавливает: «Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и правление другого государства»^{xcix}. Ибо международное право может быть основано только на федерализме свободных государств^c. Однако это относится только к государствам, которые уже находятся в граждански законном состоянии. Только это состояние дает необходимую безопасность. Государство, не имеющее граждански законного (республиканского) устройства, лишает безопасности другие государства (как отдельный человек другого человека в естественном состоянии). Оно нарушает эту безопасность уже тем, что существует рядом с нами, самой незаконностью своего состояния. «Я могу принудить его или вступить вместе со мной в общественно-правовое состояние, или же избавить меня от его соседства»^{ci}. Ибо постулат гласит: «Все люди, которые имеют возможность влиять друг на друга, должны принадлежать к какому-либо гражданскому устройству»^{cii}.

Обеспечением состояния всеобщего мира может быть только правовое состояние, которое соединяет все государства и за которым стоит власть, гарантирующая возможностью использования принуждения

соблюдение законов этого состояния – договоров. Кант, который знает, что идея вечного мира есть «идея» (так что читатель Канта не знает, считает ли он эту идею осуществимой во времени или нет, но знает, что Кант считает «приближение к идее» возможным и считает его долгом разумных существ), продумывает неизмеримые трудности, и при этом рождаются некоторые предложения, отнюдь не претендующие на абсолютную значимость.

Кант показывает всю проблематичность международного права до тех пор, пока не существует никакой инстанции, которая могла бы осуществить его принудительной властью:

В понятии международного права под «правом на войну» ничего мыслить невозможно. Ибо это должно быть правом «по односторонним максимам каждого силой решать вопрос о том, что есть право»^{ciii}. Вполне справедливо, «что настроенные таким образом люди истребляют друг друга» и таким образом находят вечный мир «в просторной могиле, скрывающей все ужасы насилия вместе с их виновниками»^{civ}.

Если один народ заявляет: «Между нами не должно быть войны, так как мы хотим... поставить над собой высшую законодательную, правительственную и судебную... власть, которая мирным путем улаживала бы споры между нами», – то это вполне понятно. – Но если это государство заявляет: «Между мной и другими государствами не должно быть войны, хотя я и не признаю никакой высшей законодательной власти, которая бы обеспечивала мне мое право, а я ей – ее право», то совершенно непонятно, на чем же я хочу тогда основать уверенность в своем праве^{cv}.

Несмотря на «международное право», все остается по-старому: Способ, каким государства осуществляют свое право, – это не процесс в суде, а война.

Но победой вопрос о праве не решается. После благодарственного празднества победителя ему было бы также уместно назначить день покаяния, «чтобы от имени государства воззвать к небу о прощении того великого прегрешения, в котором все еще повинно человечество, не желающее соединить все народы в какое-нибудь правовое устройство, а, гордое своей независимостью, предпочитающее использовать варварское средство – войну»^{cvі}.

Сопротивление в собственном смысле слова государства поддерживают, сохраняя за собой притязание на суверенитет. Как люди, учредив гражданское общество, предпочли безрассудной свободе дикарей разумную свободу государства, основанного на законе, так, – следовало бы думать, – и государства должны бы поспешить выйти из грубого естественно-го состояния господства лишенной законов силы. Однако вместо этого каждое государство полагает свое величие именно в том, чтобы не быть подчиненным никакому внешнему основанному на законе подчинению^{cvii}. Злонамеренность человеческой природы неприкрыто проявляется в свободном взаимном отношении народов. В гражданском обществе она завуалирована принуждением, исходящим от правительства. Поэтому было бы честно совершенно изгнать слово «право» из военной политики. Но еще ни одно государство не отважилось провозгласить такое публично. Ибо: «На *Гуго Гроция (52)*, *Пуфендорфа (53)* и других (несмотря на то что они плохие утешители) все еще простодушно ссылаются для *оправдания* военного нападения»^{cviii}, хотя их правовой кодекс не может иметь ни малейшей законной силы, потому что государства как таковые еще не находятся под общим внешним принуждением. Но ни когда еще не бывало примера, чтобы аргументы или свидетельства этих

выдающихся мужей побудили какое-нибудь государство отказаться от своих замыслов. Однако то почтение, которое каждое государство по крайней мере на словах оказывает понятию права, доказывает, что в человеке есть дремлющие моральные задатки, которые однажды все-таки сумеют справиться со злым принципом в себе.

Доверие к своему праву я могу утвердить только на «суррогате гражданского общественного союза, а именно на свободном федерализме»^{cix}. Союз особого рода, союз народов, преследовал бы не цель какого-либо приобретения могущества государства, а только цель обеспечения свободы государства самого по себе и для других союзных государств, хотя, однако, эти государства и не были бы при этом подчинены принуждению под публичными законами. Подобный союз мира был бы отличен от мирного договора. Он стремится положить конец всем войнам, а не только одной войне. Он был бы, вместо положительной идеи всемирной республики, только негативным суррогатом союза, отвергающего войны, при сохранении, однако, постоянной опасности, что враждебная склонность некогда все-таки проявит себя^{cx}.

Мы вынуждены воздержаться от изложения здесь мыслей Канта о федеральном государстве (государстве народов), союзе государств (союзе народов), союзе отдельных государств, мирном договоре. Каким образом идея вечного мира приводит к конкретным формациям – этого Кант не предсказывает, не дает он и однозначной программы (которая всегда могла бы быть только схемой идеи, а не ее действительным изображением). Кант имеет в виду федерализм, а не всемирное государство, тем более что «чрезмерно большие государства, как это не раз случалось, могут быть более опасны для свободы, поскольку приводят

к самому ужасному деспотизму»^{сxi}. Он думает о возможности исхода подобного федерализма из середины: «Если бы по воле судеб какой-либо могучий и просвещенный народ имел возможность образовать республику (которая по своей природе должна тяготеть к вечному миру), то такая республика служила бы центром федеративного объединения других государств, которые примкнули бы к ней, чтобы в соответствии с идеей международного права обеспечить таким образом свою свободу, и с помощью многих присоединений все шире и шире раздвигались бы границы союза»^{сxii}.

То, что Кант не оправдывает ожиданий тех, кто желает определенной программы для устройства мира во всем мире, обусловлено серьезностью и глубиной его политической мысли: Всемирно-гражданское общество – это идея. Поскольку она недостижима, она есть не конститутивный, а регулятивный принцип. Это значит: мы обязаны всеми нашими силами следовать ей как предназначению человеческого рода, не будучи при этом лишены обоснованного предположения, что достигнуть ее нам помогает естественная склонность.

Кант ссылается на аббата Сен-Пьера (54), который после окончания войны за испанское наследство (55) в 1714 г. написал свой знаменитый – и высмеянный как утопия – трактат о вечном мире. Но между ними есть коренное различие: Аббат думал об организации князей и об их доброй воле. Кант думает о воле народов, предполагает «республиканское» правление и делает выводы из исторического бедствия. Аббат рисует программу, которую должны принять вершители государственных судеб. Кант рисует путь, на котором нравственное требование совпадает с природной необходимостью. Аббат прямо переходит к обустрой-

ству вечного мира. Кант выясняет мыслью, в рамках своей философии истории, предпосылки для вечного мира.

Движение от естественного состояния войны до состояния мира между всеми людьми на Земле Кант видит происходящим поэтапно. От учреждения законного состояния в собственном гражданском обществе каждого народа оно идет к идее международного права во взаимном отношении государств и, наконец, к идее права граждан мира, поскольку людей и государства следует рассматривать как граждан всеобщего государства людей.

Это право граждан мира Кант затронул только в одном пункте. На ограниченной поверхности Земли люди не могут рассеяться до бесконечности. Они должны терпеть соседство друг друга и использовать право на земную поверхность для возможного общения. Это предполагает право на гостеприимство: такое право позволяет сделать попытку установить сношения с коренными жителями, смогут ли они установить между собою мирные отношения, которые наконец становятся публично узаконенными отношениями и таким образом все более приближают человеческий род к всемирно-гражданскому устройству^{cxiii}.

Кант бичует негостеприимство торговых государств нашей части света, колониальную эксплуатацию: «местные жители не ставились ни во что»^{cxiv}. Поскольку, однако, повсеместное общение между народами Земли развилось настолько, что нарушение права в одном месте чувствуется во всех других: то идея права всемирного гражданства есть не фантастическое представление о праве, а необходимое дополнение неписаного кодекса государственного и международного права к публичному праву человека вообще и потому к вечному миру^{cxv}.

5. *Значение философско-исторического познания для деятельности.* То, что человек, если он мыслит войну возможным средством осуществления замысла природы, не может все-таки желать войны как таковой, – это великий пример необходимого устранения неверного понимания кантовских политических и философско-исторических конструкций.

Кант представляет себе замысел природы, пользующийся волевыми актами человека, в том числе также и злом, для того чтобы произвести то, что не входило в планы ни одного человека. Но этот замысел природы в целом не нужно, в свою очередь, превращать в план человека. Ибо точка зрения провидения не есть точка зрения человека. Однако конструктивные наброски возможного замысла природы имеют две стороны.

Одни наброски суть одновременно «схемы идеи», которая должна руководить нами (как, например, «республиканское устройство», «вечный мир»). Если мы открываем в истории следы замысла природы, содействующей достижению этих целей также и помимо сознания человека, тогда это, пусть даже и недостоверное, познание полезно для человека: «Мы могли бы, кажется, с помощью нашего собственного разумного устройства ускорить наступление такого, столь радостного для наших потомков момента»^{cxvi}.

Кант отнюдь не полагает, будто мы получаем из истории опыт, из которого выводим то, что должно быть сделано. Напротив: опыт ничего не доказывает относительно должного, которое разум познает из самого себя. Разум предъявляет себе притязание – осуществить то, чего не доказывает никакой прежний опыт, но что, только будучи осуществлено, может впервые стать предметом опыта.

Другие наброски – это конструкции средств, которыми пользуется провидение. Эти наброски – не познания действительных событий, а потому они не могут быть применены для технических целей, подобно познаниям о природе. Мы, люди, являемся в них действующими силами, посредством того, что мы должны делать, и даже того, чего мы не должны.

Поскольку замысел природы мыслится Кантом как знание целого, мы не вправе сами претендовать на подобное знание. Только под влиянием коренного самообмана мы можем сделать познанный якобы в целом замысел природы человеческим планом.

При поверхностном понимании кажется, будто в конструируемом плане замысла природы мысли Канта превращают свободу в предмет познания и в средство планирующего провидения. Но подобные мысли у Канта явно обозначены не как познание, а как пробный набросок целесообразного хода природы (*versuchender Entwurf zweckmäßigen Naturgeschehens*) (по аналогии с которым они и конструируются).

Не следует ли нам прежде знать целое, чтобы затем исполнять справедливое в частности? В таком случае мы никогда не смогли бы начать. Нужно ли нам иметь веру об истории в ее целом, чтобы иметь возможность осмысленно действовать? Подобная вера, как доказанная или доказуемая вера, как вероятное или невероятное содержание познания, нам не нужна. Знание о целом, которое с претензией знания сразу же станет мнимым знанием, помешало бы ходу осуществления. Именно отказываясь от невозможного знания, я нахожу верный путь, не зная с окончательностью в особенной реальности, что он – верный путь, но в открытости, в коммуникации с другими, при возможности исправления, руководствуясь неизменно сохраняющими достоверность идеями.

Серьезность деятельности, ясность суждения здесь и теперь, решительность требования идеи находятся в связи со свободой игры в начертании философско-исторических возможностей.

Было бы абсурдно, если бы то, что считается возможным в замысле природы, мы, со своей стороны, хотели бы исполнять, как если бы мы могли быть провидением. Только «от провидения можем мы ожидать такого результата, который отразится на целом, а через него и на отдельных частях». Люди же «в своих *планах* исходят только от частей». Они должны остановиться на них и «на целое, как слишком для них великое, могут простирать, правда, свои идеи, но не свое влияние»^{cxvii}.

Провидение полагало (в своей конструкции человека) как добро, так и зло, как средства для своего конечного замысла. Мы не можем использовать зло как средство. Для нас, поскольку мы разумны, а тем самым – нравственны, всякое планирование, всякое стремление к власти находится в пределах и подчинено мере нравственного требования.

Философия Канта противостоит попыткам тотализации, которые начались с мыслительных построений немецкого идеализма и вели, через марксизм, к практике тотального знания и тотального планирования. Кантовской мысли присуща свобода, а потому способность серьезного отношения к практике, с сознанием ее границы, для того чтобы ориентироваться в действительности, руководствуясь идеями.

Какое значение имеет философско-историческое познание, если оно не может быть применено в качестве познания? Оно может ободрять, оно может в политической деятельности рождать уверенность, несмотря на все бедствия.

Кант ставит задачу – писать историю с точки зрения значения ее событий для приближения к идее.

«Историю государств следует писать так, чтобы мы видели, какую пользу получил мир от какого-нибудь правления. Революции Швейцарии, Голландии, Англии – это самое важное в позднейшей эпохе». «Монарх не оставит никакого следа в мировом целом, если он не внесет какого-нибудь вклада в его систему, или его след будет даже ненавистным останком».

Но затем Кант ставит задачу писать историю, пользуясь как путеводной нитью установленным мыслью замыслом природы, чтобы обнаружить в ней следы, указывающие на этот замысел. Проницательности и доброй воле действующих людей – такова надежда, которую питают замечаемые в истории следы, – приходит на помощь замысел природы, заставляющий служить себе даже бесов.

Эта уверенность подкрепляется тем наблюдением, что добро, как кажется, имеет в истории такое следствие, что полагает начало непреходящему. Его характер таков, что если оно однажды явится действительно, то впоследствии поддерживает себя само и получает господство, тогда как зло само себя разрушает. Правда, все в мире гибнет, в конце концов – в результате природных катастроф. Но в то же время в границах этого процесса природы добро, утвержденное в сверхчувственной сфере поперек времени, создает в то же время относительно устойчивые последствия во времени.

У Канта следует различать, *во-первых*, гипотетические конструкции некоторого замысла природы, – *во-вторых*, веру в смысл в истории, возникающую из моральных источников и питаемую, но никогда вполне не доказываемую, указаниями из опыта, – *в-третьих*, наброски институциональных возможностей и имеющих действительную значимость максим, руковод-

ствующихся идеями гражданского общества и вечного мира.

Смешать смысл этих идей не позволяет ясно обозначенное напряжение между природой и свободой, между бытием и долженствованием.

с) Путь просвещения

Кант видит наше существование в истории как отрезок траектории, не показывающей нашему опыту своего начала и конца. Начало может быть сконструировано при помощи предположений, направление к цели могут осветить нам необходимые идеи. На этот путь вступают через просвещение. «Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине»^{cxviii}. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны другого. По собственной вине оно бывает по недостатку мужества и решимости и из-за любви к удобству. Отсюда девиз просвещения: *sapere aude!* Имей мужество пользоваться своим собственным рассудком!^{cxix}

Многие люди охотно остаются несовершеннолетними. Книга «думает» за них, совесть духовника заменяет им собственную совесть, врач оценивает за них ту или иную «диету», – и так они не нуждаются в том, чтобы утруждать себя. Их опекуны, столь любезно взявшие на себя верховный надзор над ними, заботятся о них. Большинство людей считают переход к совершеннолетию опасным. Несовершеннолетие же становится для них приятно. Уставы и формулы – это их кандалы. Если бы их сняли с них, то они все-таки не смогли бы двигаться, потому что к свободному движению они не привыкли. «Поэтому лишь немно-

гим, благодаря совершенствованию своего духа, удалось выбраться из состояния несовершеннолетия и обрести уверенную походку»^{схх}.

Осуществить просвещение трудно. Просвещение легко только для того человека, чей разум не пассивен, но кто направляет себя самого законом практического разума и не требует знать того, что превосходит возможности рассудка. Поскольку, однако, стремления к этому последнему едва ли возможно избежать и никогда не будет недостатка в таких людях, которые обещают, будто могут удовлетворить эту любознательность, то произвести в своем образе мысли нечто сугубо отрицательное (то, что собственно и составляет просвещение) должно быть очень трудным делом.

Но просвещение делает успехи. Некоторые самостоятельно мыслящие люди – даже среди назначенных опекунами над толпой, – после того как сами сбросили с себя ярмо несовершеннолетия, распространяют вокруг себя дух самостоятельной мысли, а тем самым и разумной оценки своего собственного достоинства. Публика неизбежно просвещает сама себя. Однако это происходит лишь медленно. Революция может низвергнуть личный деспотизм, но никогда не может иметь своим следствием истинную реформу образа мысли. Старые предрассудки сменяются новыми, поскольку вдруг изменить образ мысли нельзя.

Присущий Канту пафос разумного мышления – это сама его философия, с которой он сознает себя стоящим в великом историческом движении. Эта философия есть *политическая философия*, поскольку она сама желает быть элементом политики, и она есть политическая *философия*, поскольку это политическое мышление на пути свободного разумного само-

постижения связывает себя обязательствами перед тем высшим, что в нем переживается и в спекулятивных формах мыслится в сверхчувственном на практической основе. В этом мышлении заложено напряжение между сознанием своего мгновенного бессилия и великой надеждой (*Zuversicht*), толкующей знаки движения разума.

Роль философии в политической области предначертана понятием об этой философии. Из него следуют ее задача как «советчицы» и требование «гласности».

1. Роль философии. Учреждение, руководство и управление гражданским устройством общества осуществляют политики (*politische Menschen*). Им нужны «правильное понятие о природе возможного [общественного] устройства», затем «в течение многих веков приобретенный опыт» и, наконец, «готовая к принятию такого устройства добрая воля»^{сxxi}. Эти люди – не философы, в том смысле, что не являются людьми, по призванию занятыми исследованием и мышлением согласно правилам школы.

Роль философов в общежитии, по Канту, состоит не в действии, но в совете. Чтобы короли философствовали или философы становились королями (требование Платона), – этого он не ожидает; он даже не желает этого, «так как обладание властью неизбежно повреждает свободное суждение разума»^{сxxii}. Но короли или самодержавные народы (это – такие народы, которые управляют собою сами по законам равенства) должны выслушать философов, потому что это необходимо для внесения ясности в их деятельность. Поэтому они не должны допускать, чтобы философы умолкли, а для этого достаточно, чтобы они не запрещали им говорить. Поэтому в число статей для учреждения вечного мира Кант включил одну-

единственную «тайную статью»: «государства, вооружившиеся для войны, должны принять во внимание максимы философов об условиях возможности всеобщего мира»^{сxxiii}. Почему это тайная статья? Потому, что «унизительно, по-видимому, искать поучения... у подданных (философов)»^{сxxiv}. Поэтому негласный призыв заключается только в том, чтобы позволить им высказываться свободно и публично. В иерархии власти философия стоит на низкой ступени сравнительно с юристами и богословами. Поэтому прежде она называлась «служанкой богословия». «Но [из этого] еще не вполне ясно, “идет ли она с факелом впереди своей милостивой госпожи или несет ее шлейф”»^{сxxv}.

Преимущество философов заключается в том, что они по самой природе своего дела не составляют преступных сборищ или клубов и что они не являются классом или корпорацией; поэтому они не обладают властью. Они составляют «проекты среди народа не в силу принятых между собою условий (как духовенство), но в качестве сограждан»^{сxxvi}. Они «искренним образом доказывают, что им прежде всего важна истина»^{сxxvii}. Народ ощущает к этому интерес «благодаря всеми прочувствованной потребности в необходимом возделывании своих моральных задатков»^{сxxviii}. В общежитии поэтому целесообразно «прислушаться не только к традиционным благочестивым учениям, но и к просвещенному философией практическому разуму», т.е. освободить путь «мудрецам (на человеческий лад)», – философам.

Эти иронически с глубокой серьезностью изложенные мысли о месте философии в обществе становятся вполне понятны, только если нам ясна сущность философии. Кант выразил ее великолепно и просто.

а) *«Никогда нельзя научить философии, можно только, в лучшем случае, научить философствованию»^{сxxxix}*. Кант говорит в этой форме, что философию, правда, можно выучить, как ученый изучает историческое знание. Но историческое знание некоторой философии не свидетельствует о собственной способности судить на основе познания. Мы «развивались по чужому разуму», мы – «гипсовый снимок с живого человека», а потому судим лишь настолько, насколько нам переданы знания^{сxxx}. Тот, кто не только может приобрести историческую ученость, относящуюся к философии, но желает сам философствовать, должен поэтому «все системы... рассматривать лишь как историю применения разума» и пользоваться ими как объектами для упражнения^{сxxxii}.

В этом смысле Кант уже в 1765 г. пишет для своих слушателей: Студент должен не учить мысли, но учиться мыслить. *«Окончивший школу юноша привык учиться. Он думает, что будет учиться философии, но это невозможно, так как теперь он должен учиться философствовать»^{сxxxiii}*. Учиться он может историческим и математическим наукам, тому, что предлагается нам как некоторая в известной мере уже готовая дисциплина. *«Дабы учиться... философии, нужно прежде всего, чтобы какая-нибудь философия действительно существовала. Нужно было бы показать какую-то книгу и иметь право сказать: смотрите, вот здесь мудрость и достоверное знание»^{сxxxiii}*. Мы злоупотребили бы своей должностью педагога, если бы вместо того, чтобы «развивать умственные способности вверенного нам юношества и готовить его к более зрелому в будущем самостоятельному пониманию вещей», стали «вводить его в заблуждение мнимо-законченной философией... Так возникает иллюзия науки»^{сxxxiv}.

Однако цель Канта – единая философия, «система всего философского знания». Под ней он понимает, объективно, «первообраз критики всех попыток философствования». «В этом смысле философия есть только идея возможной науки, которая нигде не дана *in concreto*». К ней приближаются различными путями, «пока не будет открыта единственная, весьма загроможденная чувственностью тропинка». Только тогда удастся сделать до сих пор не удававшуюся копию верной первообразу, насколько это вообще доступно человеку^{сxxxv}.

Кант убежден между тем, что открыл эту единственную тропинку и приблизился к первообразу философии. Он может написать, «что до появления критической философии не существовало никакой философии... Чтобы можно было отвести упрек в этой кажущейся самонадеянности, надо решить вопрос: *может ли существовать больше, чем одна философия?*»^{сxxxvi}. Существовало различного рода философствование. «Было предпринято множество таких попыток, каждая из которых имеет свои заслуги перед нынешними системами; но так как с объективной точки зрения может существовать только один человеческий разум, то не может существовать и многих философий, т.е. возможна только одна истинная, построенная на принципах, философская система... Следовательно, если кто-то объявляет какую-нибудь философскую систему своим собственным творением, то это то же самое, как если бы он сказал: до этой философии никакой иной не существовало... Таким образом, когда критическая философия провозглашает себя такой философией, до которой вообще не существовало никакой философии, то она поступает именно так, как поступали, будут поступать и должны поступать те, кто строит философию по своему собственному плану»^{сxxxvii}.

б) Кант отличает философию как «школьное понятие» и как «мировое понятие».

Философия как школьное понятие есть понятие «о системе знания, разрабатываемого лишь в качестве науки, без всякой иной цели, кроме... логического совершенства»^{сxxxviii}. Философствующий согласно школьному понятию о философии есть просто виртуоз разума (Vernunftkünstler)^{сxxxix} (только филодокс, но не философ). Он стремится только к спекулятивному знанию, не обращая внимания на то, насколько его знание способствует достижению последней цели человеческого разума. Он дает правила для применения разума для всевозможных произвольно избираемых целей, дает только учение умения.

В основании этого наименования школьной философии, как именно философии, всякий раз лежит «мировое понятие философии». В этом смысле философия есть наука об отношении всякого знания к существенным целям человеческого разума, и философ есть не виртуоз (Vernunftkünstler), а законодатель человеческого разума»^{сxli}. «Что проку от философии, если она не направляет средства обучения людей к их истинному благу»^{сxli}.

Только лишь философия согласно мировому понятию о ней, которая есть наука о последних целях человеческого разума, есть «высокое понятие», придающее «философии достоинство, т.е. абсолютную ценность». Все множество наших целей не суть высшие цели. Конечной целью может быть только одна единственная цель. Это – «полное назначение человека, и философия, исследующая эту цель, называется нравственной философией (Moral)»^{сxlii}. Поэтому и «древние разумели под именем философа всегда одновременно и главным образом моралиста»^{сxliii}. Даже «внешний вид самообладания, достигаемого посред-

ством разума» еще и сегодня дает повод называть кого-нибудь, при ограниченности его знания, по известной аналогии, философом^{cxliv}.

Философия в мировом ее понятии – это та, которая «касается всех людей». Она «не превосходит [силы] обыденного рассудка» и «открывается не только философами»^{cxlv}. В том, что затрагивает всех людей без различия, не существует пристрастного распределения даров природы, «и в отношении существенных целей человеческой природы высшая философия может вести не иначе как тем путем, который природа указала также и обыденному рассудку»^{cxlvi}.

В 1781 г. у Канта был «план, согласно которому совершенное изменение образа мысли», его «метафизика о метафизике» могла бы также «получить популярность»^{cxlvii}. «Ибо в самом деле [пишет он в 1783 г.] всякое философское сочинение должно уметь быть популярным, иначе, под покровом мнимого остроумия, оно, вероятно, таит бессмыслицу»^{cxlviii}. Однако затем Кант, хотя он и признает, что «любое философское учение» должно быть возможно довести «до популярности (некоторого наглядного общедоступного изложения)», ограничивает справедливость этого требования для своей критики самой способности разума, как некоторого «исключения»: «Подобно формальной метафизике, эта система никогда не станет предметом популярного изложения. Правда, результаты такой метафизики можно сделать вполне очевидными для здравого разума (какого-либо метафизика, хотя и не знающего, что он метафизик)»^{cxlix}. Здесь нужно настойчиво придерживаться «схоластической пунктуальности», «школьного языка», ведь «только таким путем торопливый разум дойдет до того, чтобы прежде всего самому себе уяснить свои догматические утверждения»^{cl}.

с) Философия, соединяющая в себе мировое понятие и школьное понятие о ней, есть *учение о мудрости как наука*. Это есть тот высокий смысл, в котором понимали это слово древние. Философия означала «указание на понятие, в котором полагается высшее благо, и на поведение, посредством которого можно достигнуть высшего блага»^{cli}. Было бы хорошо, говорит Кант, оставить это слово в его старом значении. Философия была бы «*учением о высшем благе*, поскольку разум стремится создать из него *науку*»^{clii}. Ибо «наука... – это узкие врата, которые к учению мудрости»^{cliii}. Наука без мудрости не имеет никакого смысла; мудрость недействительна без науки.

Наука способна верно и четко «проложить дорогу к мудрости, по которой каждый должен идти», и предохранить от ложных путей. Эту науку всякий раз хранит философия, «в утонченных изысканиях которой публика не принимает никакого участия, но должна проявлять интерес к ее учениям»^{cliv}. Ибо только после такой разработки эти учения могут стать ей совершенно понятными.

Ценность наук самих по себе сомнительна, потому что основание ценности наук не заключается в них самих. Только философия обладает «достоинством, т.е. внутренней ценностью». Только она придает некоторую ценность всем прочим познаниям. «Ибо наука имеет внутреннюю истинную ценность только как *орган мудрости*»^{clv}. Коль скоро только от философии науки получают порядок и связь, она как бы замыкает собою научный круг^{clvi}.

d) Традиционная философия воспринимала критическую философию Канта как разрушение. Он возражал на это: потеря касается только философских школ. Хотя истина научной философии и в самом де-

ле имеет только *отрицательную пользу* в отношении спекулятивного применения заблуждающегося, вводящего самого себя в заблуждение разума, однако эта философия, проводя границы («дисциплина чистого разума»), освобождает от нескончаемого множества наваждений, чтобы *очистить место для положительного*: как для уверенного хода науки, так и для веры, для веры разума. Эта философия познает, каким образом догматизм всегда в конце концов ведет к скептицизму и неверию, а критика – к науке и к вере.

Смысл критической философии, которая еще не есть вся философия, Кант скромно определил следующими словами: «Итак, величайшая и, быть может, единственная польза всякой философии чистого разума имеет только отрицательный характер: в самом деле, эта философия служит не как органон для расширения, а как дисциплина для определения границ, и, вместо того чтобы открывать истину, она берет на себя лишь скромную роль оберегать от заблуждений».

Если эта философия уничтожает всякий догматизм, то она отнюдь не желает отказаться «от *догматического метода* разума в его чистом научном познании». Она должна быть систематической и строиться в школьной форме. Поэтому Кант хвалит «строгий метод знаменитого *Вольфа*», и его «дух основательности», тогда как самые принципы его философии он при этом отрицал^{clvii}.

е) Отрицательная польза критической философии – это только один момент всей философии в целом. Математики, естествоиспытатели, логики суть «все-таки только виртуозы разума». Есть еще *идеал учителя*, «руководящего всеми этими учеными и пользующегося ими как орудиями для содействия су-

ществленным целям человеческого разума. Только такого учителя следовало бы назвать философом»^{clviii}.

Но «называть себя философом в таком смысле и обнаруживать притязание быть равным первообразу, мыслимому только в идее, было бы чересчур хвастливо»^{clix}. «Заносчивость подобной самооценки» Кант хочет смирить, установив масштаб для оценок. Быть учителем мудрости означало бы действительно обнаруживать мастерство знания мудрости. Но философия в качестве мудрости остается идеалом, претендовать на осуществление которого, «под притязательным именем философа, вправе лишь тот, кто мог бы на собственном примере показать несомненное воздействие мудрости (в самообладании и неколебимом интересе преимущественно к высшему благу), чего и требовали древние, посягавшие на столь почетное звание»^{clx}. Никогда не следует забывать: «Практический философ – наставник мудрости учением и делом – есть философ в собственном смысле»^{clxi}.

2. Гласность. Философ дает совет там, где власти не воспрещают говорить публично и не подвергают публичные выступления цензуре. Кант описывает политическое место для действенности философской мысли и одновременно требует такого места.

Гласность имеет решающее значение для устройства жизни человеческой общности, потому что сообщимость другому и неограниченное извещение себя составляют сущность разума. Философия понимает и создает волю к сообщению. Разум задыхается без воздуха коммуникации.

Сообщимость свойственна всем формам разума. Понятия можно сообщить другому, а ощущения нет. Оценка морального поступка может быть «сообщена

всем в определенных практических понятиях разума». Оценка прекрасного совершается без понятия в «суждении вкуса», руководствуясь «идеей общего чувства», которое «как бы считается с совокупным человеческим разумом»^{clxii}.

Расширение и проверка познаний разума возможны только благодаря сообщению. Оно – условие гуманности. Гуманность состоит в «коммуникабельности»^{clxiii}. Если Кант находит в культуре общительности функцию вкуса, то он говорит, что «ощущения ценятся лишь постольку, поскольку они могут быть сообщены всем; и хотя удовольствие... лишь незначительно... однако идея о его всеобщей сообщаемости почти беспредельно увеличивает ценность этого удовольствия»^{clxiv}.

Среди «максим обыденного человеческого рассудка» Кант привел, наряду с максимой «иметь собственное суждение (Selbstdenken)» и максимой «всегда мыслить в согласии с собой», также максиму: «мысленно ставить себя на место каждого другого»^{clxv}. Это – принцип «широкого образа мыслей», который может пренебречь «субъективными частными условиями суждений»^{clxvi}.

Свобода сообщения есть условие самой свободы мысли. Не сообщаясь, мышление остается в тесноте индивидуального и в заблуждениях субъективного. Поэтому «та самая внешняя власть, которая лишает людей свободы *сообщать* свои мысли публично, отнимает у них также и свободу *мыслить*»^{clxvii}. Опекуны людей хотят избавить «предписанные формулы веры, коим сопутствует жуткий страх *перед опасностью их исследования*», от «какого бы то ни было испытания со стороны разума». «Рано воздействуя на человеческие души» и отстраняя от них всякое другое сообщение, они хотят изгнать все, что только может быть потрясено действием разума»^{clxviii}.

Но свобода мысли сама должна защитить себя от «беззаконного применения разума», которое, под именем гения, предъявляет ложную претензию. «Если разум (соблазненный такими претензиями. – *Примечание Ясперса*) не хочет подчиняться закону, который он сам себе дает, то он должен сгибаться под гнетом законов, которые ему даст *кто-то другой*; ибо без какого-либо закона ничто, даже величайшая бессмыслица, не может длиться сколько-нибудь долго»^{clxix}. Итак, неизбежное последствие провозглашенной беззаконности в мышлении бывает таково, что в конце концов лишаются и самой свободы.

Движение просвещения возникает из свободы разума и само рождает свободу в целокупности нравственно-политического состояния.

Во-первых, просвещение народа. Оно требует «во всех случаях публично пользоваться своим разумом»^{clxx}. Офицер, духовное лицо в исполнении своей профессии должны повиноваться, а не рассуждать. Но в качестве ученых они обладают свободой публично говорить об ошибках в военном деле, об исправлении символа веры. В том, что при исполнении профессиональной обязанности они повинуются распоряжению, нет ничего такого, в чем можно было бы упрекнуть их совесть, однако с одним ограничением: если бы священник в том, что он должен излагать, встретил бы нечто противоречащее внутренней религии, то он по совести не сможет отправлять своей службы, но сложит с себя священный сан. В «должности» требуется послушание, в публичных же речах разума всякое ограничение противоразумно.

Во-вторых, просвещение правительства. Начать следует «с того, что имеет влияние на всех, то есть с правительства».

Целое находится в оживленном движении и полно опасностей. «Общество – это ящик Пандоры, откуда вылетают развитыми все таланты, но также и все склонности. Но на дне его сидит надежда»^{clxxi}. Для государства же, которое хочет только править и избежать опасности, философы всегда кажутся возмутительными.

Гласность, в частности, есть условие права в государственном устройстве. Без нее не может увенчаться успехом осуществление справедливости. Всякое правовое притязание должно обладать способностью быть заявленным публично как в частностях, так и в принципиальных вопросах. Гражданин имеет право предполагать, что его государь не желает причинить ему несправедливости. Согласно этой предпосылке та несправедливость, которой он подвергается, происходит по ошибке или по незнанию известных последствий действующих законов. Поэтому гражданин должен иметь право публично объявить свое мнение о том, что кажется ему несправедливостью по отношению к общежитию. «Поэтому свобода печатного слова»^{clxxii} есть единственный палладиум прав народа. Пределы этой свободы – только те пределы, которые разум полагает себе сам: уважение к государственному устройству, в котором мы живем; либеральный образ мысли. Посредством этой публичности «те, кто пишет, сами ограничивают друг друга, чтобы не утратить своей свободы»^{clxxiii}.

d) Эпоха Канта

Философия считается самосознанием своего времени. Но только в течение последних двух сотен лет (после первых попыток в этом смысле в античности) философ сознательно размышляет о своем времени

и о месте его философии в нем. В осознании его собственной безусловности понимание настоящего становится для него волей к будущему из исторического корня. Он пронизывает фактичность настоящего своей собственной ответственностью.

У Канта это историческое сознание выросло в связи с политическими событиями. Великим поворотом была Французская революция. Уже в последние годы перед ее началом Кант публиковал сочинения по философии истории. Его мысль позволила ему понять это событие в значительном смысле. С этого времени началась его непрекращающаяся политическая мысль, возбуждение, с которым он жаждал новостей, новый тон, хотя дело историко-политического существования человека он неизменно мыслил в одних и тех же антиномиях. Французская революция была для него знаком действительности человеческого прогресса, философским событием.

Базельский мир (1795 г.) (56) был внешним поводом для его сочинения «К вечному миру». За плечами у Канта был конфликт с министерством в связи с его сочинениями о религии. После смерти Фридриха II он стал осмотрителен, сразу же начал это сочинение с *clausula salvatoria*¹, что в его мнениях не следует «усматривать опасности для государства»^{clxxiv}. Трактат в целом – шедевр ясности высказывания под давлением возможной угрозы. Под покровом непроницаемой иронии скрывается глубокая серьезность. Он высказывается «наудачу» (*auf gut Glück*), говорит о «мечтах», сводит значение философского совета в «тайную статью». Предусмотрительность имеет следствием, кроме того, и то, что самые существенные

¹ Спасительная оговорка (*лат.*).

политические суждения Канта мы найдем в заметках из его рукописного наследия.

Обратимся к кантовским аспектам эпохи.

1. Современная эпоха – эпоха *просвещения*. Это означает, что мы живем сегодня не в просвещенную эпоху, а в такое время, которое стремится к просвещению. Однако еще многого недостает для того, чтобы люди были в состоянии пользоваться своим собственным рассудком.

Просвещение требует критики, чтобы постигать истину в самостоятельном мышлении разума, а потому: «Наш век есть настоящий век критики, которой все должно подчиниться. *Религия*, на основании своей *святости*, и *законодательство*, на основании своего *величия*, хотя и обыкновенно стоят вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрения и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед свободным и открытым исследованием»^{clxxv}. «Если будут развивать склонность к свободному мышлению, то она воздействует исподволь на образ мыслей народа (благодаря чему народ становится все более и более способным *действовать свободно*) и даже, наконец, на принципы *правления*»^{clxxvi}.

2. Эта эпоха – эпоха *абсолютизма*. Поэтому решающего воздействия Кант ожидает от князей. Он хвалит (в 1784 г.) эту эпоху, как «век Просвещения, или век *Фридриха*»^{clxxvii}, который в делах религии ничего не предписывает людям, который сам отказывается даже от гордого имени веротерпимого. Государь, будучи «просвещен сам»^{clxxviii}, «заслуживает, чтобы благодарные современники и потомки воздали ему должное как государю, прежде всего избавившему род человеческий от несовершеннолетия, по крайней

мере, от опеки со стороны правительства, предоставив каждому свободу пользоваться своим собственным разумом во всех делах, касающихся совести»^{clxxix}.

Этот государь говорит: «Рассуждайте, сколько хотите и о чем хотите, но повинуйтесь!» (57) Это он может делать, во-первых, потому что он, будучи сам просвещен, не боится теней, затем, потому что он содержит «хорошо дисциплинированную многочисленную армию для охраны общественного спокойствия»^{clxxx}. Свободное государство еще не может отважиться на этот принцип. Кант видит здесь «странный и неожиданный оборот дел человеческих, да и вообще, если рассматривать их в целом, то почти все здесь парадоксально. Большая степень гражданской свободы кажется предпочтительней свободы духа народа, и все же первая ставит последней неодолимые преграды. Напротив, меньшая степень [гражданской] свободы открывает простор для развития всех способностей народного духа»^{clxxxii}. Кант понимает то, что впоследствии новые факты сделали еще яснее: духовную свободу, к примеру, в авторитарной в политическом отношении Германии эпохи Вильгельма, и ту угрозу для духовной свободы от демократии, которую признал Токвиль (58). Просвещение кажется легким, однако это – «трудное и медленно осуществимое дело»^{clxxxii}. Ибо то, чтобы разум был законодательствующим для самого себя, легко осуществимо только для поистине разумного человека, который, довольный тем, чтобы стать соответственным своей существенной цели, «не хочет знать ничего, что выше его рассудка». Эта свобода действительного разума и политическая свобода зависят друг от друга. Опасность заключается в том, что для стремления, желающего знать то, что превосходит способности рассудка, всегда находятся те, «кто

обещает удовлетворить эту любознательность»^{clxxxiii}. Поэтому чисто негативный элемент подлинного просвещения так трудно сохранить в образе мысли (особенно публичном образе мыслей).

Надежда Канта – на просвещенных государей: «Если в Европе будут одновременно править три благонамеренных и хорошо воспитанных (могущественных) властителя, если их правление будет продолжено такими же точно властителями только в продолжение двух-трех поколений, – а подобное может однажды случиться: то наступит исполнение надежды. Пока что мы живем в незримой церкви... Сейчас еще необходима сдержанность; а тогда – откровенность, которая, однако, добродушна»^{clxxxiv}.

3. *Современное состояние* – еще бедственно:

«Наши времена заражены варварством... Честь князей прославляют в их геройском духе... Целому государству, если только оно способно увеличивать свои владения, несправедливость несколько не ставят в вину... Полагают, что тот, кто сам дает законы, не связан никаким законом. Князья не имеют никакого понятия о тех правах, которые стоят у них поперек дороги, но говорят в лучшем случае о доброты»^{clxxxv}.

«В государствах есть еще нечто варварское, а именно то, что в отношении своих соседей они не желают подчиниться никакому принуждению закона»^{clxxxvi}. «Никакое государство ничего не делает на благо мира, но все только для самих себя».

Но современная эпоха влечется к поворотной точке. Как она выглядит теперь?

«Только двести лет назад мы открыли общение с другими заморскими частями света. Только сто лет, как у нас есть система гражданского устройства большого государства, в Англии. В отношении международного права у нас есть еще варвары. У нас еще

нет системы объединения религий. Преимущественно же не имеем никакой системы воспитания. Новая эпоха»^{clxxxvii} – «Теперь – самый важный момент, когда силы государств более всего напряжены внутри страны на благосостояние, а вовне – на нападение и оборону, армии же при их величайшей численности приведены в состояние величайшей дисциплины. Отдохновение невозможно иначе, как если они примут иной вид. Мудрость должна прийти ко дворам князей из ученых кабинетов»^{clxxxviii}.

4. Поворота и дальнейшего прогресса Кант ожидает от постепенных *реформ*, а не от *революций*. Ибо, поскольку просвещение еще должно быть осуществлено всею совокупностью населения, ничто благотворное не может произойти снизу, не может исходить от непросвещенного населения.

Для действительного республиканского устройства, с разделением властей и представительной формой правления, среди существующих форм государства – монархия, аристократия, демократия, – монархия представляет наиболее значительный шанс, «как, например, Фридрих II по крайней мере *говорил* [подчеркнуто Кантом. – *Примечание Ясперса*]: Что он только верховный слуга своего государства»^{clxxxix}. Кант формулирует: «Чем меньше персонал государственной власти (число лиц, обладающих властью), и чем шире, напротив, ее представительство, тем более государственное устройство согласуется с возможностью республиканизма, и для подобного устройства есть надежда постепенными реформами в конце концов возвыситься до него»^{cx}. В аристократии это сделать труднее, чем в монархии. Демократия же и вовсе делает это «невозможным, так как в ней все хотят властвовать»^{cxci}. В демократии «единственно совершенного правового устройства... можно до-

стигнуть только путем насильственной революции»^{схсii}. Одна лишь «представительная система» делает возможным «чистый республиканский способ правления»^{схсiii}. Без этой системы всякий способ правления, при любом устройстве государства, становится деспотическим и насильственным. Поскольку ни одна из древних так называемых республик не знала этой представительной системы, все они необходимо должны были «превращаться в деспотизм, который под верховной властью единственного лица есть еще наиболее терпимый»^{схсiv}.

У Канта слова имеют вполне определенный смысл в зависимости от контекста, например, он считает возможным осуществление «республиканского» способа правления также и монархом; и он может написать: «Всякое гражданское устройство есть, собственно, демократия»^{схсv}.

Несмотря на свой консервативный, реформистский образ мысли, Кант выступает за Французскую революцию. Существенно, однако, почему он одобряет ее, а именно он делает это не за ее непосредственные фактические последствия, не за «дела и злодеяния (Taten und Untaten)», но за обнаруживающееся у ее истока умонастроение. «Это только образ мысли зрителей, публично обнаруживающий себя при этой игре великих переворотов и позволяющий расслышать столь всеобщее и все же бескорыстное участие, даже с угрозой, что это пристрастие может оказаться для них весьма невыгодным, но в таком виде доказывает характер человеческого рода в его целом и в то же время моральный его характер, по крайней мере в задатке, который не только позволяет надеяться на прогресс его к лучшему, но уже и сам есть такой прогресс»^{схсvi}. Чем же был вызван этот всеобщий энтузиазм? Волей к «республиканскому» устройству, кото-

рое, как только оно устанавливает правовое государство, уже не стремится более к войнам. Даже если ход событий оказывается поначалу безуспешным и даже превращается в свою противоположность, движение прогресса, проявившееся в его истоке, невозможно повернуть назад. «Ибо подобный феномен в истории человечества уже более не забудется»^{сxcvii}. Это событие будут «припоминать при благоприятных обстоятельствах и будить в памяти для повторения новых попыток в этом роде»^{сxcviii}. Наконец, в какое-нибудь время задуманное государственное устройство должно будет обрести ту прочность, которая сумеет послужить уроком для всех на часто повторяющемся опыте.

5. Если задают *вопросы о будущем*, в частности о том, движется ли человеческий род (в общем) постоянно к лучшему, то Кант принципиально рассматривает *возможность прорицающей истории* (*wahrsagende Geschichte*). Она возможна, «если прорицатель сам творит и устраивает те события, о которых он заранее объявляет». Если «наши политики» говорят, что людей «нужно принимать такими, каковы они есть», то по-настоящему это должно означать: «такими, какими мы сделали их несправедливым принуждением, предательскими нападениями, а именно упрямыми и наклонными к возмущениям»^{сxcix}. Тогда, конечно, прорицание бедствий из уст «этих будто бы благоразумных государственных мужей» истинно: если бразды принуждения несколько ослабнут, из этого произойдут печальные последствия. Так, духовные лица предсказывают приход Антихриста и делают все, чтобы подготовить его, — а именно, вместо того, чтобы внушать своей общине нравственные принципы, вменяют ей в обязанность обряды и историческую веру. Они жалуются на безрелигиозность, которую сами же создали.

И вот, прогресс человеческого рода к лучшему можно было бы предсказывать с уверенностью, если бы мы вправе были приписать человеку неизменно добрую, пусть и ограниченную волю. Ибо предсказание касалось бы чего-то такого, что может сделать сам человек. «Но при смешении добра и зла в его задатках, пропорция которого ему неизвестна, он и сам не знает, какого результата он может от того ожидать для себя»^{cc}.

Из опыта истории ничего нельзя доказать и ничего невозможно предсказать. Но из опыта такого события, которое указывает на существование причины для движения прогресса к лучшему вообще, мы вправе сделать заключение как об истории прошедшего, так и о будущем. В качестве такого «исторического знака», который указывает нам на тенденцию человеческой истории в целом, Кант рассматривает Французскую революцию.

Кант склонялся к благоприятным предсказаниям, исходящим из сущности разума и знаков замысла природы в целом. Но он всякий раз обуздывал сам себя реалистическим пониманием дела. Несмотря на это, у него могли случаться предсказания даже на ближайшее будущее. В годы, последовавшие за Базельским миром, он пишет: «Однако послеродовые боли теперешней могут вынудить у политического прорицателя признание предстоящего вскоре обращения рода человеческого к лучшему, – обращения, виды на которое имеются уже теперь»^{cci}. Однако Кант ошибся, как ошибаются почти все, кто решается делать определенные предсказания о близком будущем. Потом были – Наполеоновские войны.

е) Политический образ мысли Канта

Если Кант мыслит историю как направляемую за-мыслом природы, то дело выглядит так, как будто навстречу разумной целенаправленной воле выходит нечто из самого хода вещей. Человек думает, будто собственной свободой осуществляет то, что само по себе происходит с необходимостью. Это – парадокс веры, с величайшей весомостью вкладывающей в дело свою активность, потому что знает себя в единстве с ходом событий в его целом, мыслим ли мы его как провидение, как замысел природы, как закон истории.

Но установка Канта не такова. В своей конструкции замысла природы он пытается сделать нечто, однако не знает этого. Он словно бы мыслит мысли провидения, но знает, что человеческое мышление не может достигнуть их. Ибо, как это до самого истока просветлила нам философия Канта, человеческое мышление есть принципиально иное мышление.

Однако для Канта его конструкции – не просто игра, или же они – игра всерьез, когда, например, он пользуется выражением «необходимо примириться с Провидением и ходом человеческих дел в целом, направленным не от добра ко злу, но постепенно развивающимся от худшего к лучшему; и каждый со своей стороны и по мере сил своих самой природой призван содействовать такому прогрессу»^{ccii}. Кант полагает, что замечает «предписания мудрого творца; и к этому не приложил рук никакой злой дух»^{cciii}. Его мысль укрепляет нашу веру в то, что кажется бессмысленным в событиях истории.

Вера в человека – вот предпосылка, необходимая для того, чтобы верить в смысл истории, а потому и для возможности нравственно-политического дей-

ствия. Без этой веры сугубо-эмпирическое рассмотрение останавливается перед бессмысленностью истории в целом.

Вера в человека не означает любви к реальности человека, но к идее человека. Любить человека в его идее – не значит любить существо, которое меньше или больше человека, а значит, которое уже не есть более человек, и это не значит также любить его во всей конкретности той или иной его совокупной реальности. Кант имеет в виду человека, идею человека в каждом человеке, а не так называемую элиту. Но он не имеет в виду каждого отдельного человека как такового.

Кант прямо задает вопрос: «Достоин ли любви род человеческий в целом?», или он есть такой предмет, на который нужно смотреть с неприязнью, которому хотя и желают всех благ (чтобы не сделаться мизантропом), но от которого предпочли бы отвести взор?^{cciv} Ответ его таков, что он осуждает «коккетство общечеловеческой любовью». Эта любовь может быть только любовью из благоволения, но не из благорасположения. Ибо то, что есть зло, мы неизбежно ненавидим, не обязательно для того, чтобы «причинять людям зло», но чтобы «как можно меньше иметь с ними дела»^{ccv}. Род человеческий «мы можем любить... по крайней мере за его постоянное приближение к доброму; иначе мы должны были бы его ненавидеть или презирать»^{ccvi}.

Границы историко-политической мысли Канта заключены в самой природе предмета (и Кант прямо указывает на эти границы как на таковые): в сущности непроницаемого для нас провидения или замысла природы, в характере игры набросков подобного замысла, в нашей историчной ситуации во времени, в которой для нас на все необозримое будущее в це-

лом не предстоит никакого совершенства. У границы всякий раз остается тайна. Но то, чего Кант не знает, открывает ему самой формой незнания пространство для разумного опыта присутствия незнаемого (An der Grenze bleibt überall das Geheimnis. Aber was Kant nicht weiß, öffnet ihm durch die Form des Nichtwissens den Raum für eine vernünftige Gegenwärtigkeit des Nichtgewußten).

Граница, однако, определяется отнюдь не поговоркой: «Это, может быть, и верно в теории, но не годится для практики». Кант решительно придерживается истинности «теории», а именно – философского удостоверения, благодаря которому только и может стать истинной практика.

Из кантовского философствования для понимания и целеполагания в области политического проистекают следующие основоположения:

1. Разумная политика ограничивается жизненными вопросами во времени. Она создает реальные условия, при которых могут раскрыться задатки человека, содержания его свободы. Но это ограничение нижним уровнем, который единственно и доступен для политики, возможно только на основе полной серьезности моральной безусловности. Мечтательность, желающая в политике слишком многого, сопряжена с порчей морального характера. Только серьезность нравственного разума избегает смешения жизненного вопроса с тем, что делается возможным благодаря ему, и с тем, что дает основание для руководства этим вопросом жизни.

2. Человек остается человеком во всяком обличье, даже в своем самом великом проявлении, а потому за ним необходим контроль. Этот контроль может быть осуществлен только в обоюдности и в публичности. Правда, человеческое достоинство присуще каж-

дому человеку, но в политической деятельности и в работе устройства вновь и вновь подлежащих изменениям порядков жизни приходится принимать во внимание свойственную всем людям злобу.

3. Политический прогресс совершается только в легальности, но не в моральном умонастроении. Основными условиями легальности служат договор и верность договорам и легально направляемая сила, которая может вынудить к этой верности договорам и сама ее на деле подтверждает.

4. Мы, люди, должны (*sind gehalten*) разумно планировать жизнь, однако [делать это], зная о границе всякого знания, а потому о границе разумного планирования.

Кант не отвергает необходимости опыта. Философско-исторические наброски целого – это моменты в некотором открытом способе мышления. Соответствующий им опыт не может быть замкнут в единство, ибо человеческая действительность во времени, в том виде, какой ее создает сам человек, никогда не достигает завершения. Мы стоим в этой действительности, ориентируемся, действуем согласно идеям. Но мы не познаем какого-либо необходимого хода истории, так же как не видим перед собою и конечного состояния как правого и устойчивого порядка человеческих положений.

Поскольку опыт никогда не бывает окончательным опытом, из одного опыта я не могу научиться тому, что я должен делать:

«В самом деле, ничто не может быть более вредным и менее достойным философа, чем свойственные черни ссылки на мнимо противоречащий опыт»^{ccvii}. Этого противоречащего опыта не существовало бы вовсе, если бы в свое время люди действовали согласно идеям; «следует считать правильной

идею, которая выставляет этот максимум в качестве образца, чтобы, руководясь им, постепенно приближать законосообразное общественное устройство к возможно большему совершенству. В самом деле, какова та высшая степень, на которой человечество принуждено будет остановиться... этого никто не должен и не может определять, так как здесь все зависит от свободы, которая может перешагнуть через всякую данную границу»^{ccviii}.

Поэтому действительно и то, и другое: *открытость опыта* и *безусловность идеи*. Так, «республиканский способ правления» предполагает в народе умонастроение, которое он, в свою очередь, постоянно порождает: безусловность идеи права. По аналогии с категорическим императивом, в праве заключается верховная инстанция принятия решения, обосновывающая себя не на воле к счастью и не на целесообразностях, но, при известных обстоятельствах, также и вопреки им.

Эта коренная политическая установка ограничивается тем, чтобы создавать реальные возможности. Устремляясь на путь всегда открытого дальнейшего опыта, она получает нравственный мотив из сверхчувственного. Удерживая явление в его непрочно витающем характере, она опирается в своем действии на нравственную безусловность. Отказываясь от совершенства во времени, от магических чар притворного абсолютного спасения в мире, она переживает политическую ответственность в каждой отдельной своей мысли.

Поскольку конечная цель не может быть утверждена в ходе вещей вдруг и сразу, а скорее, все совершается в целом медленно, шаг за шагом, Кант мыслит, правда, *революционно* в *нравственном* отношении (на пути просвещения новый образ мысли

индивида может быть учрежден в нем только путем переворота в нем), однако *эволюционистски*, а не революционно, в *политическом* отношении.

Кант – реалист по отношению к фактам и идеалист в притязании идеи к действующему человеку.

Как реалист, он доводит до последней крайности скепсис, чтобы дать подлинному основанию раскрыться достоверности, которая все-таки без всяких иллюзий уверенно действует в этой реальности. Разочарование под действием фактов пробуждает смелость, готовую изменить эти факты в ходе вещей.

Он – «пессимист» в отношении отдельного человека и определенной реальности, и он – «оптимист» в отношении целого.

Историко-политическая мысль Канта обретает спокойствие благодаря образу мысли, присущему его философии. Даже если она кажется понятной без этой философии, то понятна без нее только ее рассудочно доступная поверхность, но никак не сила коренного знания, на которое опирается эта наружность.

Свойственное Канту сознание способов достоверности, его требование – всякую схему тотального знания удерживать в витающей неустойчивости, но быть решительным в ситуации силой практической достоверности, его способность не даваться в обман спекулятивным построениям некритического обоснования, его ясность, не сдающаяся на милость ложным иерархиям, – все это соединяется в его политическом образе мысли, который проникает в смысл конкретного, очищает мотивы; однако он не превращается в некую, технически-рационально применимую, массу знания.

f) Возражения

В политической мысли Канта, как и повсюду в его философии, можно указать противоречия. Вопрос заключается в том, лежат ли эти противоречия в фундаментах его мышления или представляют собою неизбежную форму в высказанности его истины.

1. Противоречия выступают, если мы нивелируем уровни кантовской мысли на один-единственный уровень, на уровень рассудочного мышления. В области политического мышление об опытно доступном и мышление свободы так неразделимо связаны друг с другом, что противоречия появляются всякий раз, если читатель подставляет одно на место другого. Противоречия – это кажимость, исчезающая в целокупности этого философского образа мысли. Отыскивать, устанавливать и разрешать их, показывать их различный смысл, различные способы их неизбежности, требует обстоятельный анализ, который мы отчасти попытались произвести в нашем изложении. Как я полагаю, я убедился в том, что в результате остается весьма немного действительных, подлежащих исправлению противоречий.

Мышление Канта нигде не превращается в компромисс. Он снимает противоположности и противоречия не ради спокойного, утопающего среднего. То, что он мыслит как среднее звено в своих философских дуализмах, – это не сглаживающее противоречия, но просветляющее их исток мышление.

Ибо Кант мыслит не в форме закругляющейся в совершенном целом диалектики, но он мыслит в диалектическом раскрытии (*aufschließend dialektisch*). Противоречия доводятся до наивысшего напряжения. Там, где они снимаются, это происходит в сверхчувственном, или в созерцании прекрасного, или в бес-

конечно организованном напряжении живого, и во всех этих случаях отнюдь не в знании, но в «рефлектирующей способности суждения».

2. Политическая вера Канта. Кант ожидает прогресса в будущее, и надеется на него, и, мысля в деятельности, избирает его. Хотя он не знает, но в силу морально-практического мотива он уверен: «Я осмелюсь допустить, что так как род человеческий постоянно идет вперед в отношении культуры как своей естественной цели, это подразумевает, что он идет к лучшему и в отношении моральной цели своего существования... Я опираюсь на свой прирожденный долг... так воздействовать на потомство, чтобы оно становилось все лучше и лучше (возможность чего, следовательно, также должна быть допущена)»^{ccix}. Против этой практически обоснованной веры возможны возражения, опровержение которых может более отчетливо показать, что, собственно, имеет здесь в виду Кант.

а) Факты истории – бессмысленный разноречивый событий (Hin und Her des Geschehens) – опровергают веру в прогресс. Кант отвечает. Только если бы основанные на фактах истории против надежды «сомнения обладали силой доказательства, они могли бы заставить меня отказаться от бесплодной, казалось бы, работы»^{ccx}. «Но пока нет полной достоверности», я не променяю долг содействовать движению прогресса «на правило благоразумия – не тратить силы на неосуществимое»^{ccxi}. «И как бы я ни был и как бы ни должен был оставаться неуверенным в том, действительно ли следует роду человеческому надеяться на лучшее, это не может причинить вред максиме, что это возможно»^{ccxii}.

б) Вера – это не знание; вера, высказанная в конструкциях мыслей о целом, оставляет поэтому подоб-

ное знание бесполезным в политической действительности. Ответ Канта таков: В нашей человеческой ситуации мы не можем ни теоретически постигать, ни практически планировать целокупность хода истории. Мы можем только переживать ее как присутствующую в идее. Конституирующая веру мысль служит не какой-либо применимости, но удостоверению. Она не имеет полезности орудийно доступного знания, но действительна для моей установки в ее целом, из которой возникают определенная политическая мысль и политическая деятельность.

Мудростью Кант называет «практический разум, устанавливающий правила, соразмерные с конечной целью всего сущего, т.е. с высшим благом». Но эта мудрость обитает только у Бога. Человеческая мудрость не идет дальше способности не противодействовать этой идее^{CCXIII}. Но и эта мудрость – предохранение от глупости – «это скорее сокровище, которым бы нам хотелось завладеть, чем имение, которым мы уже владеем»^{CCXIV}. Ибо история являет нам меняющееся, «часто бессмысленные проекты», так что «хочется воскликнуть: “Бедные смертные, у вас нет ничего постоянного, кроме непостоянства!”»^{CCXV}

Мы действуем. Но мы со своими проектами можем «исходить только от частей». На целое, которое для нас «чересчур велико», хотя и простираются наши идеи, но они не простирают столь далеко нашего влияния. Скорее, «результата, который отразится на целом, а через него и на отдельных частях», мы можем ожидать только от «провидения»^{CCXVI}. Это значит: В своих планах и действиях мы должны оставлять ход вещей открытым. «Существующий план» часто лживо «провозглашался лучшим; на нем следует остановиться, он останется навечно»^{CCXVII}. Это делали, «как будто уже наступила вечность и вместе с ней конец

всего сущего»^{ссxviii}. Поэтому для людей желательно «предоставить исход своих действий провидению». Ибо то, каким он может оказаться «согласно ходу вещей в природе, всегда остается недостоверным»^{ссxix}.

с) Утверждаемый Кантом прогресс в моральности человека, а не только в обладании благами культуры, в формах государства и права, противоречит смыслу самой моральности, имеющей вневременный характер.

Если некоторые положения Канта побуждают утверждать прогресс в сфере моральности, то их следует все же толковать согласно его положению. Прогресс к лучшему – это не «постоянно растущее количество моральности в умонастроениях, а умножение продуктов их легальности в сообразных долгу действиях»^{ссxx}. Если насилия со стороны власть имущих станет меньше, повиновения законам – больше, если будет больше верности данному слову, и если, наконец, это распространится также и на народы в их внешнем взаимном отношении между собою, вплоть до всемирно-гражданского общества, то «при этом моральная основа в человеческом роде нимало не увеличится; ибо для этого требовалось бы своего рода новое творение (сверхъестественное влияние)»^{ссxxi}. Прогресс моральности в целом следует понимать как прогресс в легальности, в порядках и формах жизни, в тех колеях движения, которые вследствие их общего состояния появляются у отдельного человека. Прогресс моральности совершается в отдельном человеке, всякий раз и снова и снова изначально, в «революции образа мысли».

d) Возможна следующая критика в адрес Канта: он, якобы, не только исповедует необоснованный оптимизм относительно будущего (подобный оптимизму Просвещения), но, абсолютизируя будущую цель, от-

рицает тем самым столь глубоко им самим постигнутую феноменальность существования во времени.

На это следует сказать: Кант обосновывает свой оптимизм единственно лишь на практическом мотиве, долге работать для исправления в будущем. Его образ мысли – характерный признак безусловности переживаемого в свободе долженствования и утвержденной на этом долженствовании смелости в неведении. Во всем, что в реальности существования служит доводом против возможности осуществления разума, не найти ни одного доказательства его невозможности. В этой ситуации нам остается «вопреки» (das «Trotzdem»), причем не только ввиду трансценденции, но и ввиду нашего будущего во времени.

Следует обдумать, далее, [вот что]: Кант не говорит о возможности тотальной порчи человека и конце мира, как это делает индийская мысль и как понимали ожидание близкого конца света Иисус и первые христиане и чем сегодня в реальности человеческого существования грозят последствия применения водородной бомбы. Перед лицом этих возможностей Кант, несомненно, утверждал бы свою позицию. Он, несмотря на все это, без всяких ограничений требовал бы делать то, исход чего в целом не может быть нам известен, потому что только таким образом останется осмысленно возможным разумное существование. Но, живо представляя себе эту ситуацию, Кант, быть может, с еще большей четкостью различил бы надежду на будущее как реальное ожидание наступающего во времени и смысл человека, удостоверяющегося в себе поперек времени (quer zur Zeit). Его надежда на будущее ограничилась бы основной идеей федеративного миропорядка, подчиненного идее права, как единственной идеей, показывающей в мире условие возможности найти мир и избежать

войны, которая принесет с собою гибель целого, и создать пространство для осуществления только того в человеческом, что не включает в себе разрушения самой человечности. Но если эта надежда потерпит крах, то останется только лишь это «поперек времени», что проявляется в характере шифров, свойственном также и кантовским постулатам. Но если активной надежде в мире удастся добиться мира, тогда и это осуществление будет иметь ценность только лишь благодаря вечному опыту присутствия того, что во времени преодолевает время. Преодоление уничтожающей существование гибели удастся только тому человеку, существование которого исполнит этот смысл. Если он не исполнит его, то и его существование будет лишено ценности. «Если исчезнет справедливость, жизнь людей на земле уже не будет иметь никакой ценности»^{ССХХII}. Но погибла ли справедливость – права судить об этом Кант не предоставил бы ни одному человеку. Но если бы этот страшный приговор показался кому-нибудь возможным, то остается в силе вопрос: Как, однако, обстоит дело с десятью, нет, с двумя праведниками в Содоме и Гоморре? На этот вопрос Кант так же точно не дает ответа, как не допустил бы он возможности тотального приговора.

g) Сопоставления

Некогда Лессинг мыслил историю как процесс воспитания, в котором души людей достигают чистоты и совершенства разума. История – это тотальный процесс, в котором необозримый ряд перерождений приносит каждый раз в мир каждую отдельную душу. Кант же, напротив, мыслит правопорядок, воплощенный в государственном устройстве и в союзе народов, как лежащую в бесконечной дали цель, под идеей ко-

торой совершается исправление общественных положений, а не морального умонастроения.

Гегель мыслит ход духа в истории как движение тотальности, смысл которого есть для него некое неповторимым образом присущее «теперь» (Jetzt), без прошедшего и будущего. Для Канта развитие истории существенным образом действительно как создание гражданского устройства, в качестве основания возможности для раскрытия всех задатков человека при остающемся неизменным родовом характере человека.

Кантовский «замысел природы», вследствие которого из целесообразных действий людей возникает нечто иное, нежели то, что они прежде всего имели в виду создать, Гегель превращает в «хитрость идеи», пользующейся людьми и их страстями как своими средствами. Его способ рассмотрения вытекает из безоговорочного «Да» тому, что действительно происходило и происходит. Кант, предлагая идею, хочет не познания направления истории в ее целом, но, указывая на то, что выходит навстречу и следы чего, может быть, открываются взгляду наблюдателя истории, хочет ободрить человека для деятельности при предельной строгости суждения о реальностях.

Гегель дал набросок величественной, исполненной содержаниями всемирной истории. Кант не дал нам исторически исполненной общей картины. Он только поставил задачу: пользуясь путеводной нитью разума, открывать в фактическом составе истории следы некоторого замысла природы. Поставленная Кантом задача не была выполнена Гегелем. Ибо гегелевское изложение утратило характер критической пробы. У Гегеля отсутствуют также будущее и призыв к свободе.

Кажется, будто Маркс более похож на Канта, однако он противоположен ему тремя своими решающими

позициями: *во-первых*, ограничиваясь будто бы познанной им экономической диалектикой, – *во-вторых*, отказываясь от исторического исследования (которое ищет в фактах истории противовесов тем или иным своим предпосылкам) ради сбора эмпирических подтверждений своей основной мысли, с игнорированием других фактов, – *в-третьих*, он противоположен тем способом требования однократного насильственного переворота (диктатуры пролетариата), который, как бы неким магическим процессом, должен привести к полноте совершенства человеческих положений во времени. – Правда, соединение знания и воли является у Канта и Маркса общим, но критическое самоограничение знания, а тем самым одновременно и объема возможного планирования воли у Канта коренным образом отличает его от тотального знания и тотального планирования в марксистском мышлении. Смысл революционеров у Маркса есть намеренно вызываемый и ожидаемый в качестве необходимого акт насилия и последующее за ним правление при помощи тоталитарной диктатуры, у Канта – переворот в образе мысли, который, снова и снова осуществляемый отдельными людьми, шаг за шагом (эволюционно) обуславливает необозримо бесконечный прогресс.

Киркегор, одновременно с Марксом высказавший новое сознание кризиса современности, отвергает философию истории для нашей практики. Ибо эта философия отвлекает от задачи – быть собой. Маркс и Киркегор (59), оба исходя от Гегеля, движутся противоположными путями. Маркс находит спасение человека в обществе, Киркегор – в индивидуе. Мысли Канта заключают в себе обе возможности. Его взгляд на события в целом и его требование к нравственному решению одинаково исполняются смысла лишь

при условии критического ограничения. Позднейшие мыслители (Киркегор, Маркс и т.д.) за блеском своих значительных духовных формаций – как бы взрывом расходящихся в разных направлениях, – утратили основную установку критического разума, выполняющую условия непрерывности в созидании человеческой действительности.

Ясный, открытый во все стороны способ мышления Канта, как постигающий в понятиях, так и ограничивающий знание в его достоверности, как всюду, так же точно и в области философии истории и политики, испытал противоположного свойства недоразумения.

В. фон Гумбольдт (60) писал о Канте Шиллеру (61): «Иногда действительно чересчур ярко проступающий демократизм не очень-то соответствует моему вкусу; так же как, конечно, и Вашему». Напротив, марксисты осуждают Канта как «буржуазного» мыслителя, который консервативно, трусливо, из роялистской верности перевернул революционную идею в эволюционную.

Один говорит, что Кант – противник элиты, не видит между людьми больших различий; другой – что мышление Канта все направлено на действие сверху, с пренебрежением к среднему человеку.

ПРИМЕЧАНИЯ

ⁱ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 577.

ⁱⁱ Там же.

ⁱⁱⁱ Там же.

^{iv} Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XIX. Kants handschriftlicher Nachlaß. Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie. Berlin und Leipzig, 1934. Notiz 1396.

^v Кант И. Приложения к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного» (из посмертно изданных рукописей 1764 г.) // Кант И. Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 220.

^{vi} Там же. С. 218.

^{vii} Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 83.

^{viii} Там же. С. 105, 107.

^{ix} Кант И. Конец всего сущего // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 291.

^x Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 173, примечание.

^{xi} Там же.

^{xii} Там же. С. 171, 173, примечание. (Ср.: Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 578).

^{xiii} Там же. С. 577.

^{xiv} Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 1407. S. 613.

^{xv} Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 81, 83.

^{xvi} Там же. С. 121.

^{xvii} Там же. С. 107.

^{xviii} Там же. С. 83.

^{xix} *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 153.

^{xx} Там же. С. 161.

^{xxi} Там же. С. 165 (курсив Канта у Ясперса не учитывается).

^{xxii} Там же. С. 165, 167.

^{xxiii} Там же. С. 163.

^{xxiv} Там же. С. 161.

^{xxv} Там же. С. 167. (Цитата Ясперса неполна и не точна: у Канта фраза кончается словами: «неугомонный разум, неодолимо побуждающий человека к развитию заложенных в нем способностей и не позволяющий возвратиться (zurückzukehren) в состояние дикости и наивности, из которого он человека вывел»).

^{xxvi} Там же. С. 169 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{xxvii} *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 85.

^{xxviii} Ср.: Там же. С. 87 (у Канта дано курсивом). В русском переводе *teilhaftig werde* почему-то передано словами «не заслуживал».

^{xxix} Там же. С. 89, 91. Цитата Ясперса неточна: у Канта вместо слов «Это необходимо» говорится: «Но как бы это ни было загадочно, тут все же есть необходимость» и т.д.

^{xxx} Там же. С. 93 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{xxxi} Там же. С. 93, 95.

^{xxxii} Там же. С. 113.

^{xxxiii} Там же.

^{xxxiv} Там же.

^{xxxv} Там же. С. 89.

^{xxxvi} Там же. Цитата Ясперса неполна: У Канта: «Кажется, однако, что природа заботилась не о том, чтобы человек хорошо жил, а о том, чтобы вследствие глубокого преобразования самого себя, благодаря своему поведению он стал достоин жизни и благополучия».

^{xxxvii} Ясперс опирается в рассмотрении этого вопроса на второй раздел сочинения Канта «Спор факультетов» («Спор философского факультета с юридическим. Вновь заданный

вопрос: Находится ли род человеческий в постоянном прогрессе к лучшему»).

^{xxxviii} Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 183.

^{xxxix} Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 337, 339.

^{xl} Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 117.

^{xli} Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 485.

^{xlii} Там же. С. 464.

^{xliii} Там же.

^{xliv} Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 467 (Цитата Ясперса неточна: У Канта: «Нетрудно догадаться, какую ценность имела бы для нас жизнь, если бы она ценилась только по тому, чем наслаждаются (по естественной цели суммы всех склонностей, т.е. по счастью). Эта ценность опускается ниже нуля, ибо кто захотел бы снова начать жизнь, хотя бы и по новому, даже составленному (и соразмеренному с ходом вещей) плану, если бы этот план был рассчитан только на наслаждение? Выше было показано, какую ценность имеет жизнь сообразно тому, что она содержит в себе, если ведется в соответствии с той целью, которую природа преследует через нас, и что заключается в том, что делают (а не только наслаждаются), и мы всегда бываем только средством для неопределенной конечной цели. Следовательно, остается, пожалуй, только та ценность, которую мы сами придаем нашей жизни посредством того, что мы не только делаем, но делаем... столь независимо от природы, что само существование природы может быть целью только при этом условии».

^{xlv} Из «Спора факультетов»: *Kant I. Werke. Bd.VII. Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Berlin, 1917. S. 92, Fußnote.*

^{xlvi} Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 97.

^{xlvii} Там же. С. 99.

^{xlviii} Там же.

^{xlix} *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М.: «Канон+», 2014. С. 427.

ⁱ *Кант И.* К вечному миру // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 383.

ⁱⁱ *Kant I.* Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd.VII. Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Berlin, 1907. S. 138.

ⁱⁱⁱ Там же.

ⁱⁱⁱ *Кант И.* К вечному миру // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 381 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{iv} Там же.

^{iv} Там же. С. 381, 383.

^{vi} Там же. С. 383.

^{vii} Там же. С. 381.

^{viii} *Kant I.* Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 1447. S. 631.

^{ix} *Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 307.

^{ix} Там же. С. 381 (в пропущенной у Ясперса части цитаты стоят важные слова: «установления гражданского устройства»).

^{xi} *Кант И.* К вечному миру // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 383, примечание.

^{ixii} *Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 285.

^{ixiii} Там же. С. 319 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{ixiv} *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М.: «Канон+», 2014. С. 323.

^{lxv} Там же. С. 325.

^{lxvi} Там же. С. 329. Цитата Ясперса неточна в своей первой части. У Канта сказано: «В самом деле, для того чтобы быть правомочным сопротивляться, требовался бы публичный закон, который разрешал бы подобное сопротивление народа, т.е. верховное законодательство содержало бы в себе определение, в силу которого оно не было бы верховным, а народ как подданный стал бы в одном и том же решении сувереном над тем, кому он повинуется; это – противоречие (*welches sich widerspricht*), которое тотчас же бросается в глаза, если поставить вопрос: Кто же должен быть судьей в этом споре между народом и сувереном?».

^{lxvii} Там же. С. 331, 333, 335, примечание. Цитата Ясперса представляет собой на деле сжатый реферат обширного примечания Канта к тексту «Метафизики нравов» по этому вопросу, и неточна во второй своей части, со слов «Убийство есть исключение из правила». У Канта этому отрезку соответствует текст: «Причина того, почему мы содрогаемся при мысли о совершенной в согласии с формой казни монарха его народом, состоит, следовательно, в том, что *убийство* должно мыслить лишь как *исключение* из правила, которое народ сделал своей максимой, *казнь* же – полное *ниспровержение* принципов взаимоотношений между сувереном и народом» (С. 333, 335).

^{lxviii} *Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 319, 321.

^{lxix} Там же. С. 321 и примечание. Цитата Ясперса представляет собой в действительности реферат следующего места из текста Канта: «Да и было бы очевидным противоречием, если бы конституция для такого случая содержала в себе закон, который давал бы право (хотя бы и при нарушении договора) ниспровергнуть существующее государственное устройство, из которого исходят все отдельные законы; ведь в таком случае конституция должна была бы заключать в себе и публично установленную противостоящую силу». Текст в скобках у Ясперса представляет собою начальный фрагмент сноски Канта к словам «противостоящую силу».

^{lxx} Там же.

VI. Политика и история

^{lxxi} В действительности это фрагмент из предшествующего текста «О поговорке...» // Там же. С. 315.

^{lxxii} У Канта: «Действительно, исход дела обычно оказывает влияние на наше суждение о его правовых основаниях, хотя бы исход был сомнителен, а основания достоверны» // Там же.

^{lxxiii} Там же. С. 321, 323.

^{lxxiv} Там же. С. 323.

^{lxxv} Там же. С. 327.

^{lxxvi} Там же. С. 323, 325.

^{lxxvii} Там же. С. 325 (у Канта дано курсивом).

^{lxxviii} *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М.: «Канон+», 2014. С. 337.

^{lxxix} *Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 329.

^{lxxx} Там же. С. 331.

^{lxxxi} Там же.

^{lxxxii} Там же.

^{lxxxiii} Там же.

^{lxxxiv} Из «Спора факультетов»: *Kant I. Werke. Bd. VII. Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* Berlin, 1917. S. 93.

^{lxxxv} «Внутренние или внешние войны в пределах нашего рода, каким бы великим злом они ни были, все же служат побудительной причиной перехода из грубого естественного состояния к гражданскому» (*Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Соч. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 583).

^{lxxxvi} *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 185.

^{lxxxvii} *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 109.

^{lxxxviii} *Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 189.

^{lxxxix} Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 271.

^{xc} Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. S.627. Notiz 2446.

^{xc} Там же.

^{xcii} Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М.: «Канон+», 2014. С. 425. Цитата Ясперса неточна: у Канта она кончается словами: «но мы должны поступать так, как если бы было существующим то, чего, быть может, еще нет».

^{xciii} Там же.

^{xciv} Там же.

^{xcv} Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 101, 103.

^{xcvi} Кант И. К вечному миру // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 357.

^{xcvii} Там же. С. 365.

^{xcviii} Там же. С. 373.

^{xcix} Там же. С. 363.

^{cv} Там же. С. 385 (у Канта: «должно быть основано»).

^{ci} Там же. С. 373, примечание.

^{cii} Там же.

^{ciii} Там же. С. 393, 395.

^{civ} Там же. С. 395.

^{cv} Там же. С. 393.

^{cv} Там же. С. 395, примечание.

^{cvii} Там же. С. 387.

^{cviii} Там же. С. 389 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются). Цитата неточна: вместо «и многих других» у Канта говорится: «Ваттеля и многих других».

^{cix} Там же. С. 393: «Непонятно, на чем же я хочу тогда основать уверенность в своем праве, если не на суррогате гражданского общественного союза, а именно на свободном федерализме».

^{cx} Там же. С. 395.

^{сxi} Цитата неточна. У Канта: «если такое состояние всеобщего мира с точки зрения свободы более опасно, потому что оно приводит к самому ужасному деспотизму (как это не раз случалось с чрезмерно большими государствами)» (*Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 343).

^{сxii} *Кант И.* К вечному миру // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 393.

^{сxiii} Там же. С. 397, 399.

^{сxiv} Там же. С. 399.

^{сxv} Там же.

^{сxvi} *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 111.

^{1 сxvii} *Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 341, 343.

^{сxviii} *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 127 (у Канта дано курсивом).

^{сxix} Там же.

^{сxx} Там же. С. 129.

^{сxxi} *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 101. Цитата Ясперса неточна: у него сказано «готовая к принятию того и другого (zur Annehmung beider) добрая воля» (то есть устройства и данных политического опыта, что имеет свою особую ценность, если учесть, что возможны политики, прочно держащиеся одного, но неспособные к усвоению другого). У Канта, между тем, сказано буквально только: «готовая к принятию одного (derselben, т.е. устройства) добрая воля».

^{сxxii} *Кант И.* К вечному миру // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 429.

^{сxxiii} Там же. С. 427 (у Канта дано курсивом).

^{сxxiv} Там же.

^{сххv} Там же. С. 429. В цитате Ясперса опущены внутренние кавычки, из чего можно заключить, что он цитирует по работе «Спор факультетов», где эти слова даны без кавычек (*Кант И. Спор факультетов // Кант И. Соч. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 324*). Из того, что они были даны в эт. позднейшем тексте без кавычек, Э.Ю.Соловьев делает вывод, что эти слова изначально принадлежат самому Канту и цитатой не являются (*Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 579*), что, впрочем, по нашему мнению, спорно.

^{сххvi} Ср.: *Кант И. Конец всего сущего // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 288*.

^{сххvii} Там же.

^{сххviii} Ср.: Там же.

^{сххix} «Из всех наук разума (априорных) можно передать путем обучения только математику, но не философию (за исключением исторического познания философии); что касается разума, научить можно в лучшем случае только философствованию» (*Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 614 (В865)*).

^{сххx} Там же. С. 613 (В864).

^{сххxi} *Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 333*.

^{сххxii} *Кант И. Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 г. // Кант И. Соч. Т. 2. М.: Мысль, 1963. С. 281 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются)*.

^{сххxiii} Там же (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{сххxiv} Там же. С. 281, 282 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{сххxv} *Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 614 (В866)*.

^{сххxvi} *Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М.: «Канон+», 2014. С. 23 (курсив Канта у Ясперса не учитывается)*.

^{сххxvii} Там же. С. 23, 25.

^{сххxviii} *Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 614 (В866)*. Цитата с пропуском; у Канта она кончается словами: «без всякой иной цели, кроме стремления к систематическому единству этого знания, т.е. логическому совершенству его».

- ^{cxxxix} Там же. С. 614–615 (В867).
- ^{cxi} Там же.
- ^{cxli} *Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 1438. S. 628.*
- ^{cxlii} *Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 615 (В868).*
- ^{cxliii} Там же.
- ^{cxliv} Там же.
- ^{cxlv} Там же. С. 610 (В859).
- ^{cxlvi} Там же.
- ^{cxlvii} *Kant I. Brief an Marcus Herz vom 11. Mai 1781 // Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. X. Briefwechsel. 1747–1788. S. 269.*
- ^{cxlviii} *Kant I. Brief an Garve vom 7. August 1783 // Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. X. Briefwechsel. 1747–1788. S. 339.*
- ^{cxlix} *Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М.: «Канон+», 2014. С. 21.*
- ^{cl} Там же. С. 21, 23.
- ^{cli} *Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 575, 577.*
- ^{clii} Там же. С. 577 (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).
- ^{cliii} Там же. С. 733 (пропущены слова Канта в скобках «(критически испытываемая и методически приуроченная)»).
- ^{cliv} Там же.
- ^{clv} *Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 334.*
- ^{clvi} Там же.
- ^{clvii} *Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 46 (ВXXXVI) (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).*
- ^{clviii} Там же. С. 615 (В867).
- ^{clix} Там же.
- ^{clx} *Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 577, 579.*
- ^{clxi} *Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 332.*

^{clxii} Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 307.

^{clxiii} Ср.: Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 353. Русский перевод этого места очень неточен: «и содействует солидарности (в оригинале *Kommunikabilität*) и благородству (*Urbanität*), в чем и состоит *гуманность* (*Humanität*)».

^{clxiv} Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 311.

^{clxv} Там же. С. 307.

^{clxvi} Там же. С. 308.

^{clxvii} Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 229 (курсив Канта у Ясперса на учитывается).

^{clxviii} Там же.

^{clxix} Там же. С. 231 (курсив Ясперса). Цитата неточна: вместо «подчиняться закону» у Канта сказано «подчиняться законам».

^{clxx} Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 131 (курсив Канта у Ясперса не учитывается).

^{clxxi} Reflexionen Kants zur Anthropologie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen herausgegeben von B. Erdmann. Leipzig: Fues, 1882.

^{clxxii} Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 323.

^{clxxiii} Там же. С. 325.

^{clxxiv} Кант И. К вечному миру // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 429.

^{clxxv} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 24 (А XI) (курсивы Канта у Ясперса не учитываются).

^{clxxvi} Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 147 (курсив Канта у Ясперса не учитывается). Цитата неточна в своей начальной части: У Канта эта

фраза начинается словами: «И так как природа сформировала (ausgewickelt hat) под этой твердой оболочкой [меньшей степени гражданской свободы в общественности. – А. С.] зародыш, о котором она самым нежным образом заботится, а именно склонность и призвание к свободному мышлению, то этот зародыш в свою очередь воздействует исподволь на образ мыслей народа» и т.д. У Ясперса появился глагол «развивают» (wird entwickelt).

clxxvii Там же. С. 143.

clxxviii Там же. С. 145.

clxxix Там же. С. 143.

clxxx Там же. С. 145.

clxxxi Там же. С. 145-147.

clxxxii Парафраз. У Канта сказано: «Ясно, что in thesi прощение легкое дело, а in hypothesi трудное и медленно осуществимое» (Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 308, примечание).

clxxxiii Там же.

clxxxiv *Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 1408. S.614.*

clxxxv Там же. Notiz 1400. S.610.

clxxxvi Там же. Notiz 1416. S.617.

clxxxvii Там же. Notiz 1453. S. 634–635.

clxxxviii Там же. Notiz 1436. S.627.

clxxxix *Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXIII. Kants handschriftlicher Nachlaß. Vorarbeiten und Nachträge. Berlin, 1955. S. 432.* Из подготовительных набросков Канта к работе «К вечному миру». В действительности в тексте Канта говорится: «что он только слуга государства», и выделены Кантом. слова «Фридрих II».

схс *Кант И. К вечному миру // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 383.*

схсi Там же.

схсii Там же.

схсiii Там же. С. 383, 385. Ясперс неточен самую малость: у Канта просто «республиканский (eine republikanische)», а не «чистый (reine)», способ правления.

сxciv Там же. С. 385.

сxcv *Kant I. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 1446. S.631.*

сxcvi *Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. VII. Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Berlin, 1917. S. 85.*

сxcvii Там же. С. 88.

сxcviii Там же.

сxcix Там же.

cc Там же. С. 84.

cci Там же. С. 94.

ccii *Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 191.*

cciii *Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 95.*

¹ cciv *Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 331, 333.*

ccv Там же. С. 333.

ccvi Там же.

ccvii *Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 298 (В373).*

ccviii Там же. С. 299 (В374).

ccix *Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 337.*

ccx Там же. С. 337.

ccxi Там же. С. 337–339.

ccxii Там же. С. 339.

ccxiii *Кант И. Конец всего сущего // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 288.*

ccxiv Там же. Парафраз. Эти слова представляют собой исходно парафраз места из послания апостола Павла к Филиппийцам (Флп., III, 12-14): «Говорю так не потому, чтобы я уже достиг, или усовершенся; но стремлюсь, не достигну ли и я, как достиг меня Христос Иисус. Братия, я не почитаю себя

достигшим; а только, забывая заднее, и простираясь вперед, стремлюсь к цели, к почести высшего звания Божия во Христе Иисусе». В кантовском тексте сказано: «Но обезопасить себя таким образом от глупости, чего человек надеется достичь, предпринимая различные попытки и часто меняя планы, – это скорее «сокровище, за которым самый лучший человек может только охотиться, хотя ему, возможно и *хочется им завладеть*», причем он никогда не решится самонадеянно убедить себя в том, что он уже *овладел* им, а тем более вести себя так, как будто это уже случилось». В данном случае русский перевод точен всюду, кроме апостольской цитаты, которая у Канта здесь такова: «сокровище, за которым и лучший человек может только стремиться, не достигнет ли его». Этот парафраз (самое слово «сокровище» (Kleinod) взято из дальнейшего текста Лютерова перевода, некоторые формы дословно из него заимствованы) Ясперс цитирует здесь, как слова самого Канта.

^{ссxv} Там же.

^{ссxvi} *Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. М.: ИФ АО «КАМИ», 1993. С. 341, 343.

^{ссxvii} *Кант И.* Конец всего сущего // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 289.

^{ссxviii} Там же.

^{ссxix} Эти две цитаты восходят к следующему месту из «Конца всего сущего»: «что же касается исхода из избрания средств для достижения лучшей конечной цели, то это надо предоставить *Провидению*, так как то, каким этот исход окажется согласно ходу вещей в природе, всегда остается недо-стоверным» (ср.: Там же. С. 288). Русский перевод работы неточен, и говорит в начале отрывка: «что касается выбора средств... то это надо предоставить Провидению», и только потом об «исходе» этого выбора; а в конце отрывка: «всегда остается неизвестным», тогда как известным исход оказывается *post factum* всегда, а вот достоверным не бывает.

^{ссxx} *Kant I.* Gesammelte Schriften. Bd.VII. Der Streit der Fakultäten. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Berlin, 1917. S. 91.

^{ссxxi} Там же. S. 92.

^{ссxxii} *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. V. Ч. 1. М.: «Канон+», 2014. С. 363.

VII. КРИТИКА КАНТА

Введение. Враги Канта. Четыре примера непродуктивной, ибо радикально неверно понимающей Канта, критики. – Второй способ критики: идеалисты. Пример: Фихте.

На основе согласия с Кантом попытка продуктивной критики Канта: три позиции, подлежащие критическому обсуждению.

a) *Характер науки.*

b) *Путь к «доктрине».*

1. Пропедевтика и доктрина. Подразделения с точки зрения a priori. – 2. Исторический факт тщетности этого направления усилий Канта. – 3. В первом подразделении уже заключается некое a posteriori, как в последнем конкретном познании – некое a priori. – 4. Где находится исходный пункт для критики доктринальных усилий. – 5. Примеры смысла истинных высказываний Канта о природе. – 6. Резюме. – 7. Сопоставление с Гегелем.

c) *Требование системы.*

1. Кантова идея структуры (Gliederbau). – 2. Как Кант развивает систему и систематику. – 3. Система и идея.

d) *Границы философии Канта.*

Введение: Сила и границы формального. 1. История. – 2. «Я мыслю». – 3. Любовь. – 4. Пессимизм. – 5. Двусмысленность временного.

e) *Образ мысли Канта.*

Мотивы. – Внутренний строй. – Преклонение Шеллинга.

f) *Об интерпретации Канта.*

Никто не усвоил Канта, не противореча ему при этом в существенных моментах. Никто не понял его, не внося поправок в его положения. Хотя понимание Канта и означает в глубине ни с чем несравнимое единение, но на первом плане оно означает критическое обсуждение. Критика этого рода совершается при

предположении, что в целом Кант вступил на истинный новый путь. Критик повторил в себе произведенную Кантом революцию образа мысли, стал в результате другим человеком и спрашивает теперь, как он должен понимать каждое положение из истока, которого он достиг благодаря самому Канту скачком образа мысли.

Прежде чем мы попытаемся дать подобную критику Канта, бросим взгляд на неподлинную критику Канта. Она совершается, во-первых, там, где Канта в целом отвергают как нечто совершенно чуждое себе.

Примером врагов Канта, которые есть еще и сегодня, может послужить Фридрих Шлегель (62). Он говорит: Мышление Канта несистематично, мудрено и путано. Он «осциллирующий человек, тщеславный, не имеющий в себе могучей, пронзающей силы Спинозы или Фихте (63)». В нем есть нечто «эклектическое», он «клеит и штопает», повсюду он «остановился на полпути». Его критика – «схоластизированная предусмотрительность», а сам он – «гениальный педант». Ему недостает политического и эстетического чутья, он трактует мораль как «алгебраист».

Принципиально враждебный критик Канта подчиняется одному негласному мотиву: он должен уничтожить Канта, если не хочет быть уничтоженным сам. Это значит: есть силы, формы жизни, способы основополагающего знания, исключающие возможность усвоения кантовского философствования. Лишенные всякого понимания возражения, возникающие на этой почве, таковы:

1. Канта называют «рационалистом» и говорят, что он признает только то, что постигает рассудок, скован кандалами логических законов и при этом запутывается в противоречия, уничтожающие его мышление силой его собственного принципа. Ему противополо-

гают права интуиции, видений, знания о целом, чувства и гения.

Против подобной установки Шиллер по поводу одной бессильно-злой критики Шлоссера (64) в адрес Канта писал Гёте (9.2.1798): «Ведь и мы все, порядочные люди, тоже знаем, что человек, осуществляя самые высокие свои функции, всегда действует как связанное целое... Нам вследствие этого никогда не придет в голову отвергать для философии различение и анализ, на коих зиждется всякое исследование, равно как мы не обрушиваемся на химика за то, что он искусственно разрушает синтезы природы. Эти же господа Шлоссеры хотят ощупью пробраться и сквозь метафизику, повсюду они хотят познавать синтетически, но под этим видимым богатством таится в конце концов ничтожная пустота и скудоумие; боюсь, что аффектированное стремление подобных господ всегда рассматривать человека в его целостности, одухотворять физическое и очеловечивать духовное, представляет собой лишь жалкую попытку кое-как сохранить свое «я» в окружающей его уютной темноте»¹.

2. Канта называют «ригористом» и говорят, что он требует неисполнимого. Он знает только долг в повиновении и службе, искореняя богатство живых сил ради формального действия. Эта философия, говорят критики, кончается бесконечной задачей, остается при одном долженствовании. Мнимый прорыв Канта за рамки чувственного мира как единственного предметно соответствующего нам мира есть только некое сознание у границ, и оставляет совершенно пустым. Это философствование держит нас вдали от самого бытия, отделяет от исполнения, превращает для нас существование в нескончаемость напрасного прогресса.

На это следует сказать: Кант разделяет, но показывает исполнение, каким оно только и может быть во временном существовании конечных, чувственных разумных существ. Ибо в самом пути мы уже переживаем исполнение смыслом, а именно – в теоретической, практической и эстетической области. В теоретическом знании идея есть бесконечная задача, приближение к которой дает нам на каждом шагу испытать исполнение смыслом. Дело обстоит не так, что с одной стороны – пустота сугубой правильности, а с другой – никогда не достигаемая цель. Скорее, между тем и другим лежит исполнение опыта о мире: осознание объективного значения идеи в методическом продвижении вперед. В нравственной области бесконечная задача заключается в повиновении познанному нами самими долженствованию. Но каждый нравственный поступок приносит с собою в мире конечного достоверное сознание принадлежности к царству духов. В самом поступке уже заключена сверхчувственная действительность, которая, конечно же, в обращенной на нее рефлексии сразу же становится сомнительной, а как высшее благо во временном созерцании есть только надежда. Мы не можем перескочить через наше существование во времени, при помощи некоего знания об обладании, которым бы я просто располагал, но можем совершить скачок только в самом действовании, которое в историчном мгновении, как свобода, отменяет время (*Das Zeitdasein ist nicht zu überspringen durch ein Wissen des Besitzes, den ich nur hätte, sondern nur im Tun selbst, das im geschichtlichen Augenblick als Freiheit die Zeit tilgt*). Наконец, в эстетической идее я переживаю совершенство в живом присутствии созерцании, но делаю это только в игре.

3. Говорят, что Кант обещает и не исполняет. Догматические метафизики говорят: он все отбирает и ничего не дает. Догматические позитивисты говорят: он боится своей собственной радикальности; то, что он освободительно познал в «Критике чистого разума», то он, скованный прежними цепями, снова отменяет в «Критике практического разума». Общий вывод: он не имеет смелости держаться последовательности своих собственных мыслей.

На это следует сказать: если игнорируют грандиозную диалектику понятий, которая разрывает, чтобы в действительности самого разума ощутить сопряжение разделенного в сверхчувственном и верные признаки этого сопряжения, то философствование Канта теряется. Избирая для себя некую партикулярную, закругленно целостную мыслительную формацию Канта, объявляя ее существом дела, подлинно кантовской мыслью, отвлекая передний план от той глубины, благодаря которой эта поверхность впервые получает смысл и опору, мы уже более не у Канта.

4. В духе традиционной, философски ничтожной нейтральности, предполагая некоторую всеобщезначимую научную философию, мыслят так: там, где мы выявляем противоречия, Кант ошибался; там, где современная наука уже не находит его положения правильными, там Кант преодолен. Будто бы совершенно в кантовском смысле строго держатся приема опровержения через противоречивость и опровержения опытом. Результатом является принятое сегодня среднее мировое мнение профессиональных представителей философии, что Кант сегодня утратил свое прежнее значение.

Критики Канта применяют формальную логику к трансцендентальной логике. Поначалу этот прием не кажется противоречащим намерению Канта. Он спра-

ведливо рассматривал формальную логику как *conditio sine qua non*¹ правильности всякого рассудочного мышления, хотя и как недостаточное условие для истины мыслимых содержаний. Требование, чтобы противоречие не могло просто оставаться в мысли, но было разрешено, само является поэтому кантовским требованием.

Но когда Кант узнал, что его критики обсуждают многочисленные противоречия [в его философии], он смутно понял кое-что о своеобразии противоречивых мыслей в философии, даже если он не проник в этот момент принципиально. «В отдельных пунктах всякое философское сочинение доступно нападению». И он указывает путь к целому: «Во всяком сочинении также... выкопать, выхватывая отдельные места и сравнивая их друг с другом, мнимые противоречия... между тем как эти противоречия легко могут быть устранены [человеком], овладевшим идеей целого [сочинения]»ⁱⁱ.

В нашем изложении мы обращали внимание читателя на противоречия, на их смысл и на их неизбежность. Трансцендентальное мышление не может сообщаться другим, не допуская противоречий в словоупотреблении и в непосредственном созерцательном смысле (*Vorstellungssinn*) своих положений. Вопрос в том, как противоречие разрешается. Это удастся сделать в трансцендентальном мышлении согласно методу Канта, а не только посредством логической операции. Кант предполагает понятия о сверхчувственном, не имеющие никакого предметного смысла, однако вполне имеющие некий содержательный смысл.

Например, при разрешении антиномий: противоположные друг другу и, по видимости, одинаково до-

¹ Непременное условие (*лат.*).

казанные положения о мировом целом (бесконечно – конечно, имеет начало во времени – не имеет начала во времени; – повсюду необходимо согласно закону причинности – изначальное начало из свободы) были в данном Кантом разрешении или оба ложны, или же оба истинны. Первое в случае, если мы переживаем себя в мире, который, как мир, не является для нас предметом, ни конечен, ни бесконечен, но сам есть идея, руководствуясь которой мы должны двигаться вперед в опыте до бесконечности, причем мир для нашего знания никогда не сможет закругленно замкнуться в целое, – второе же – в случае, если мы оставляем в силе причинность для явления, а свободу – для сверхчувственного. Согласно закону противоречия, из двух противоположностей, составляющих совершенную дизъюнкцию, одна должна быть ложной, а одна – истинной. Здесь Кант выходит за пределы этой альтернативы при помощи понятий о чем-то непредметном. Достоверность является для Канта убедительной, однако она такова, только если он осуществляет трансцендирование.

Так обстоит дело повсюду с операциями по трансцендентальному методу. В них мыслятся понятия, которые, поскольку они одновременно предметны и непредметны, имеют неизбежно двойственный смысл. Подобные понятия мы не можем трактовать как допускающие простое определение колоды, подвергающиеся формальной операции рассудка как некий остающийся в неизменности смысл. Скорее, все дело здесь в процедурах, посредством которых содержание впервые входит в живое присутствие, или в том созерцании, посредством которых впервые обретает бытие их смысл, или, выражая то же самое кантовскими словами: все дело в руководстве рассудка идеями разума. Сугубо формальные же логические

операции, все равно, противоречивы ли они в себе или они обнаруживают противоречия, являются в кантовском философском языке неистинными, потому что понятия не могут здесь иметь необходимой в формальной логике однозначности. Если мы поступаем таким образом, тогда вместо содержательного трансцендентального мышления Канта возникает пустая спекуляция понятиями (*leere Begriffsschieberei*).

Существует второй способ неподлинной критики Канта, исторически имеющий большое значение, – критика его немецкими идеалистами, начиная с Фихте. Они начинают с величайшего восхищения, увлекаются (*lassen sich ergreifen*), используют кантовские фигуры мысли, но хотят самих себя, как чего-то совершенно иного. Они с самого же начала столь мало согласны с Кантом в основном умонастроении (*Grundgesinnung*), что они даже не понимают этого последнего. Они видят у Канта трудности, потому что они объявляют абсолютными свои собственные принципы, и «преодолевают» Канта.

Возьмем, как пример, Фихте. После первого воодушевления Кантом он замечает: «Вообще нет ничего труднее, чем отчетливо описать кантовские идеи» (27.9.1790). Потом он толкует для себя свое непонимание и свое фактически иное в самом истоке умонастроения мышление: «По моему искреннему убеждению, Кант только намекнул на истину, но не изложил и не доказал ее». Он свидетельствует «чудеснейшее почтение к поразительно единственному мужу, которого должна была произвести наша эпоха по истечении тысячелетий». И все-таки «Кант, по моему убеждению, не изложил системы; но он владеет ею». Поэтому должно произойти нечто новое: «Я убедился, что философия может стать наукой только через развитие из одного-единственного основоположения...

я думаю, что нашел его и нашел, что оно себя подтверждает». Но почему, спрашивает себя Фихте, Кант не сообщил истины? «Этот поразительно единственный муж или обладает способностью пророчить истину, сам не осознавая ее оснований; или же он недостаточно высоко ценил свою эпоху, чтобы сообщить ей истину; или же он стеснялся привлечь к своей особе при жизни сверхчеловеческое почтение, которое рано или поздно непременно обратилось бы на него, или он намеренно предоставил своей эпохе заслугу собственного исследования и желал удовольствоваться скромной заслугой человека, указавшего ей путь. Его еще никто не понял. Его никто не поймет, кто не придет к результатам Канта своим собственным путем» (10.11.1793).

Фихте предлагает свои сочинения публике. Кант чувствует чужой, для него неистинный и противоразумный, дух этих спекулятивных построений. Он уже более не может заниматься продумыванием их деталей. Поскольку, однако, Фихте и публика утверждают, будто то, что Кант принужден считать бессмыслицей и притом практически пагубной бессмыслицей, есть развитие кантовской философии, старик Кант чувствует себя принужденным сделать примечательное публичное заявление (1799): «Сказанного достаточно, чтобы отмежеваться от любого участия в этой философии»ⁱⁱⁱ. Защищая свой собственный философский труд, а скорее – утверждая смысл самого философствования против вырастающего фактически против него образа мысли, он заявляет, «что «Критику» во всяком случае следует понимать буквально и рассматривать только с позиций здравого рассудка, достаточно развитого для абстрактного мышления»^{iv}. На основании своего труда, созданного как целое долгами десятилетиями добросовестно, непрерывно, со

всей философской ответственностью исполняемого мышления, он высказывает против торопливых, переменчивых и скоро изменяющихся, выступающих с претензиями на гениальность словоизвержений молодых людей свое убеждение в том, что «система критики, покоясь на совершенно надежном основании, утверждена навсегда и непременно понадобится также и во всех будущих эпохах для высших целей человечности»^V.

Фихте не отвечает публично, но пишет в одном письме (28.7.1799): «Это – справедливый и мудрый суд, когда люди, приобретшие себе известный авторитет у современников своей половинчатостью, в конце концов бывают вынуждены еще и порядком торговать собою. Так теперь происходит с Кантом. То, что этот последний есть все-таки только трехчетвертной ум, ясно, как солнце, следует из его недавнего заявления».

Теперь мы попытаемся дать критику Канта, исходя из охарактеризованной нами в начале главы основной установки.

У Канта есть три позиции, обоснованные в самой природе его мысли и весьма энергично им отстаиваемые. Они выглядят сомнительными, поскольку в них хотя и можно найти истину, однако не окончательную истину. Во всяком случае, здесь налицо неразрешенные трудности: 1. Философия Канта утверждает, что ей присущ характер науки с претензией на значимость для каждого, подобный той, которую выдвигают математические или физические познания. – 2. Это философствование полагает, что получает принципиальные познания *a priori* в материи самих естественных наук и логически убедительные познания в отношении к содержанию нравственного закона (метафизика природы и метафизика нравов). Кант называет

это познание, в отличие от критики, «доктриной», и имеет в виду его, когда по завершении своей третьей и последней критики он пишет: «Я незамедлительно приступлю к доктринальной части»^{vi}. – 3. Это философствование претендует на полноту в системе; оно пронизано множественностью систематик.

Тот, кто на кантовской почве обращает свою критику на Канта, может опираться на собственное требование Канта к читателю, «лучше понимать автора, нежели он сам себя понимал, когда он еще ходил вокруг и около своих идей или же не улавливал их», тогда как читатель благодаря лежащему перед ним труду в его целом может постигнуть и усвоить их теперь легче и увереннее. Если критик противоречит автору, исходя из этой философской установки, то он делает это в намерении, из образа мыслей Канта самому найти видоизмененную формулировку. Даже там, где нам кажется, что наше возражение затрагивает самые корни кантовской системы, речь идет о положительном истолковании того, что заключено в этих, может быть, уклоняющихся от истины положениях.

а) Характер науки

Кант претендовал на то, что своей философией он впервые обрел для нее «надежный путь науки»^{vii}.

Он сравнивает свой новый метод с тем скачком, который некогда привел от множества отдельных актов опыта к математике как науке, от множества актов наблюдения – к современному естествознанию. Благодаря первому скачку стало возможно постоянное для них отныне, по их собственному характеру, движение прогресса науки, в отличие от прежней пере-

мены невнятных мнений. В этом смысле Кант убежден, что он приносит «совершенно новую науку»^{viii}. Он сравнивает свой метод (если у него антиномии мышления о мире находят решение при посредстве познания феноменальности вещей в пространстве и времени) с экспериментальным методом испытателей природы. Он видит научность в разрешении каждого противоречия. «Наукой в собственном смысле можно назвать лишь ту, достоверность которой аподиктична»^{ix}. И Кант претендует на подобную достоверность своей философии. Он не раз повторял это: «Метафизика должна быть наукой, иначе она вообще ничто»^x. Здесь не имеют силы предположения. Его новая «метафизика метафизики» была бы бесполезным занятием, если бы она старалась «умерить эти бесплодные попытки чистого разума, указывая на трудность решения столь глубоких вопросов, жалуясь на ограниченность нашего разума и расценивая утверждения не более как предположения»^{xi}. «В самом деле, эти тщетные усилия никогда полностью не будут прекращены, если не будет ясно доказана невозможность этих утверждений и если самопознание разума не станет истинной наукой, в которой, так сказать, с геометрической достоверностью проводится различие между областью правильного применения разума и областью его недейственного и бесплодного применения»^{xii}. Но эта наука в положительном смысле есть просветление всей совокупности употребления разума.

Моя интерпретация желала бы понимать Канта «по букве учения» и из «структуры» целого. Если это делают, то различие положений Канта на правильные и ложные отпадает ради понимания их смысла в целом. Это целое можно интерпретировать только

положительно: через указание на содержание каждого положения (а не отрицательно, через исключение многих положений Канта в пользу той или иной вырванной из своего контекста, а в самом деле всегда лишь поверхностной линии мысли).

Этот принцип интерпретации возмущает каждого, кто в философии, как и в науках, хочет обладать предметным знанием. Кажется, что он противоречит собственной претензии Канта на статус его философии как аподиктической науки. Принимая в свое истолкование все сказанное Кантом, мы, как кажется, противоречим ему в столь фундаментальной его позиции. Эта видимость, прежде всего, имеет свои основания, но, может быть, ее можно устранить, если мы покажем читателю, как своеобразно Кант определяет свою философию в качестве науки.

Философия оказывается для Канта наукой благодаря «методу и системе»^{xiii}. Она «не могла быть сложена даже по частям, зародыш ее должен быть полностью дан заранее (*präformirt*) в критике»^{xiv}. Эта наука «столь особого рода, что она сразу может быть доведена до полной своей завершенности и до такого устойчивого состояния, что ее уже нельзя будет ни на сколько двигать дальше, расширять или даже изменять позднейшими открытиями»^{xv}.

Методичнодвигающийся вперед способ работы Канта мог представляться ему согласным с требованиями научного исследования. Не изначальное присутствие философского содержания, но его перевод в форму отчетливой мысли требовал последовательности, как бы в некотором созидании, в попытках, ошибках, новых попытках. Ибо ему было недостаточно удачно найденной формулировки глубокомысленного открытия афористически мыслящим философом, ему нужна была только ясность мыслительной кон-

струкции в целом, пройти которую, когда она завершена, операциональными процедурами мысли – значит обрести осознанную живость присутствия сознания бытия в целом. Для такого труда требовалась длительная, все со всем в частностях соотносящая работа; как и понимание его читателем в свою очередь требует потом долгой работы мысли. То, что Кант с самого начала сознавал содержание в его целом, создало в нем на многие годы иллюзию, будто в скором времени он сможет закончить свой труд. То, что раскрытие этого содержания под руководством идеи осуществляется в мышлении, создало в нем иллюзию, будто он занят исследовательской работой в отношении некоторого предмета.

Кант жил еще в тысячелетии старой традиции, в котором мышление и познание вещей считалось наукой, если только соблюдало методические процедуры. Могучая мыслительная работа философии была тогда наукой, как рациональной практикой вообще. Она всегда претендовала на всеобщую значимость для всех, выступала в качестве истины. Но именно и только мышление Канта впервые заставило осознать неумолимые требования, которые после Канта (у Декарта, на самом деле, этого еще вовсе не было) привели к появлению самосознания современной науки, а тем самым и к преобразованию методологического сознания философии. В философском смысле Кант стоит у всемирно-исторической границы. Поэтому он еще принадлежит старому миру философии, когда закладывает основание нового мира.

Если утверждают альтернативы, как например, наука и назидательные речи, логически убедительная наука и ни к чему не обязывающее мнение, тогда мышлению Канта нет места ни на той, ни на другой стороне альтернативы, ни также между ними.

Философствование трансцендентальным методом не есть наука, подобная другим наукам, потому что этот метод не имеет никакого предмета и потому что он не достигает определенности методики, которая может быть точно указана в частности. Но это философствование имеет сопоставимый с наукой характер, поскольку полученное в нем познание не только претендует на убедительность, но и действительно переживается понимающим его, по аналогии с наукой, в некотором, еще, может быть, поддающемся определению смысле, как «убедительное».

Мы попытались показать этот смысл в нашем изложении кантовского просветления познания. Поскольку здесь невозможно уловить никакого предмета, происходит убедительный крах чистого рассудка, являющий себя в множественности фактических путей и представлений мысли (психологически, логически, методологически, метафизически – в формах тавтологии, логического круга и противоречия, в феноменологическом, конструирующем, аргументирующем образе действия) через взаимопереплетение мыслей (Ineinander), открывающее истину изначального мышления. Тем самым тот, кто мыслит вместе с Кантом, «убедительно» изымается хирургической операцией мысли из темницы феноменальности существования. Правда, эту хирургическую операцию невозможно убедительным образом усмотреть (nicht zwingend einsehbar) как познание некоторой вещи, но ее можно убедительно пережить (zwingend zu erfahren) как просветление мыслью, утверждающее во мне новое сознание бытия. Однако ни по тому, ни по другому способу не является убедительным то, «куда» извлекает нас эта операция. У исполнения разума, во всяком случае, иные источники, чем у самого

разума: в науках эти источники суть методически совершенный опыт или наглядные конструкции, в действиях нравственной практики и в созерцании прекрасного это – сверхчувственное.

Аналогия [между философией и] убедительной наукой заключается в том, что этот кантовский метод трансцендирования осуществляется, по существу своего смысла, без участия личности, как чистая рациональная функция разума, понимающего самого себя, неисторично. Здесь дана возможность при помощи всеобщих ходов мысли, обращающихся к разуму и только как разум, поскольку мы мыслим их в чистой форме, лишенной особенного содержания, формальным сознанием границ соединять между собою людей, как разумные существа в конечной ситуации их существования, в безличном и неисторичном взаимном понимании. Это всеобщее мышление осуществляется будто бы так же, как мышление наук, обращенных на предметы. Но способ и поле взаимной коммуникации, которую мы находим в этом мышлении, глубже, чем любая связь между людьми в научном познании.

Но, несмотря на все это, для нас остается неизбежным признание, что претензия Канта на научный характер его трансцендентальной философии несостоятельна, если под наукой мы понимаем то, что хочет знать и что успешно дает современная наука: методическое, всеобщезначимое, убедительное познание партикулярных предметов. Даже и во внешнем отношении против претензии Канта говорит то обстоятельство, что его открытие не утвердилось как имеющее силу для всех, как это бывает со всяким научным познанием в собственном смысле слова.

б) Путь к доктрине

Характер научности кантовской философии обнаруживает новую сторону своей двусмысленности в вопросе о переходе от «критики» к «доктрине».

1. Кант называет свою критику «трактатом о методе, а не системой самой науки»^{xvi}. Она – «пропедевтика» к «будущей системе метафизики»^{xvii}. Поэтому он отличает критику от доктрины и пишет в предисловии к третьей критике («Критике способности суждения»): «Итак, настоящим я заканчиваю всю свою критическую работу. Я незамедлительно приступлю к доктринальной части»^{xviii}. Для доктрины есть две области – «метафизика природы» и «метафизика нравов».

Что такое доктрина? В кантовском смысле это – развитие получаемого а priori знания о природе и нравственности в его конкретной определенности. Кант ожидает «познания а priori, а значит, метафизики» о предметах, поскольку они даются нам а posteriori, если мы «берем из опыта только то, что необходимо, чтобы дать объект», в нашем внешнем чувстве – понятия материи, во внутреннем чувстве – эмпирического представления мыслящего существа^{xix}. Но по существу этот шаг к доктрине – только последний в ряду шагов, который начинается уже там, где Кант находит подразделения на категории и основоположения, исходя в этом из истока «я мыслю» (трансцендентальной апперцепции).

Подобных подразделений существует немало (и каждое из них имеет значительную важность): «способности души» (мышление, воление, чувство), формы созерцания (пространство и время), таблицы суждений и категорий, три идеи, систематика схематизмов времени и основоположений, систематика рефлексивных понятий.

Например, основоположения, действительные, по Канту, а priori для всякого познания природы, – это: Все созерцания – экстенсивные величины. Во всех явлениях реальное, составляющее предмет ощущения, имеет интенсивную величину, или степень. При всякой смене явлений субстанция остается. Все изменения совершаются согласно закону связи причины и действия.

2. Примечательны между тем следующие факты: в старости Кант приложил огромные усилия для того, чтобы наметить содержание «доктрины». После того как уже была создана метафизика природы, он во многих рукописных заметках (из *Opus posthumum*) искал «перехода» от этой метафизики природы к физике. Но все эти большие усилия всегда возбуждали к себе в публике лишь незначительный интерес, по сравнению с интересом к его критическим произведениям. Уже и в самих критических произведениях чисто категорий, многочисленность основоположений никогда не могли привлечь к себе внимания как таковые. Отсюда выхватывали отдельные моменты (как, например, основоположения о субстанции и причинности), но весь ряд в целом не принимали всерьез.

То внешнее обстоятельство, что старания Канта построить доктринальную метафизику не были признаны естественными науками, говорит не в пользу этой попытки Канта. Философское значение этих его стараний не играет никакой роли для усвоения кантовской философии разума. Эти старания Канта были тщетны с обеих сторон. Это обстоятельство может быть только просветлено критикой Канта. Эта критика, если бы она была настоящей, спасла бы в то же время и существенное содержание его философии от современных критических попыток, которые, устанав-

ливая ошибки в частностях, хотели бы уничтожить само целое этого мышления.

3. Чтобы сделать шаг от *a priori* к *a posteriori*, Канту нужно «промежуточное звено». При переходе от категорий к опыту, для которого имеют силу основоположения (или при переходе от чистых форм опыта к опыту при помощи чувственности), промежуточным звеном является «схема воображения», подчиненная формам созерцания времени; последним промежуточным звеном служит представление данного как материя вообще.

Подразделения невозможны без некоторого апостериорного момента. Кант высказывает это в такой форме, что здесь проходят границы логического вывода, тайны, состоящие в том, почему являются именно эти формы и именно такое их количество. Мы можем высказать основополагающее здесь обстоятельство так: в каждой особенности и определенности познания есть момент *a priori*, но и, наоборот, в каждой, начиная с самого первого подразделения (из истока *a priori*), уже заключается момент *a posteriori*.

4. Кант сознает проблематичность трансцендентальной дедукции особенного из всеобщего. Он хочет устранить это проблематичное, отличая свое трансцендентальное мышление, которое само в познании условий предметности уже предвосхищает основные черты содержания этой предметности, от сугубо логического мышления, которое не может найти особенное, исходя из всеобщего, а может только подводить данное под всеобщее. Кант говорит, что трансцендентальное мышление отличает «особый вид знания», а не только «степень общности его»^{xx}.

Одна лишь всеобщность не давала бы ясно заметного отличия *a priori* от эмпирического. Где же в ряду таких подчиненных друг другу знаний («среди которых

мы не отличаем того, что имеем вполне a priori, от того, что получается только a posteriori») мы должны «провести черту, отделяющую первую часть... от второй части... принадлежит ли понятие протяженного к метафизике... а понятие тела... А понятие жидкого тела... если это продолжить далее таким образом, то все окажется принадлежащим к метафизике»^{xxi}. Поэтому границу невозможно определить по степени подчинения особенного всеобщему, но только по «совершенной разнородности и различию в происхождении [знания]»^{xxii}.

При этой совершенной неоднородности в происхождении знаний Кант полагает возможным», именно исходя из этого происхождения, развернуть метафизику как «доктрину», в которой исчезает этот вопрос о том, где следует проводить черту между a priori и a posteriori. Критика Канта не сможет удовлетвориться тем, что Кант благодаря особому характеру трансцендентального мышления сможет сделать это, в отличие от такой иерархии всеобщего и особенного, при которой невозможно найти пограничную черту между a priori и a posteriori.

Обращает на себя внимание уже то, что в обсуждении этого вопроса Кант, как нечто самоочевидное, снова вводит для своей собственной доктринальной метафизики, которая должна быть возведена на почве критики, старые понятия для обозначения философских дисциплин: так, например, для развития понятий, «относящихся к предметам вообще, причем объекты, которые были бы даны, не принимаются в расчет»^{xxiii}, — название онтологии (которое, однако, он сам отверг как гордое и претенциозное название); для понятий, относящихся к природе как совокупности данных предметов, — название рациональной физиологии^{xxiv}, и т.п.

По существу же вопроса следует сказать: если Кант рассматривает все предметное как подчиненное условию его возможности, а именно – «я мыслю» трансцендентальной апперцепции, то а priori во всем познанном отделяется для него от а posteriori. Но если он затем выводит из «я мыслю» сначала категории, а затем основоположения познания природы, то здесь сопрягаются два различных по смыслу хода мысли: во-первых, просветление явления объективности, в смысле трансцендентальной дедукции, при помощи предметных представлений, служащих путеводной нитью, и мыслительных операций, служащих средствами для наглядного представления мыслимого, – а во-вторых, выведение определенных основоположений для познания природы, совершаемое будто бы однозначным и всеобщезначимым способом.

Трансцендентальные ходы мысли, как просветление коренной ситуации сознания вообще и способов действительности его объективности, обладают силой философской убедительности. Однако убедительный тезис о том, что всякая объективность обусловлена присущими субъекту формами «я мыслю» вообще, не дает основания для определенной дедукции и полной систематики того, что встречается нам в опыте. Кант сам говорит: мы удостоверяемся в формах нашего а priori не посредством опыта, но по случаю опыта. Отсюда следует вывод, которого Кант не делает: что будущий опыт еще может стать поводом к осознанию новых априорных форм. Где этого опытного повода еще не было, там и а priori фактически еще не может быть нами познано.

Если, после того как этот опыт состоится, мы попытаемся затем осуществить дедукцию, то при этом ведь всегда будет присутствовать момент а posteriori,

исполняющего формы познания. Кант работал, пользуясь, как путеводной нитью, ньютоновской физикой. Сегодня у нас имеется гораздо более универсальная физика, только один элемент которой составляет физика Ньютона.

И напротив, при восхождении к первым категориям и основоположениям мы никогда не достигнем абсолютно «чистого», т.е. того, что было бы действительно только a priori. Скорее, так же как во всяком эмпирическом понятии скрыто некое a priori, так в первом подразделении «я мыслю» уже заключено некое a posteriori. Первые шаги, ведущие из «я мыслю» к конкретному и особенному, мы познаем не посредством одного лишь самопросветления разума, но впервые вырабатываем их, как чистые априорные формы, лишь по поводу опыта.

Поэтому кантовская философия, даже если ее коренное познание и достигает полной меры убедительности, в частностях ее доктринальных дедукций доступна для исправлений и опровержений, хотя эти последние никоим образом не затрагивают значимости коренного философского постижения Канта.

Для Канта, который с такой настойчивостью обращал внимание человека к эмпирической науке, который понял, что никакие познания не могут получить объективного значения без созерцания и никакое реальное познание – без фактического чувственного созерцания, который указывал нам на то другое, чего мы сами не создаем, но что выходит нам навстречу, – для него, как можно было бы подумать, решение о всякого рода доктринах должно бы было быть предоставлено эмпирически исследующим наукам, философию же следовало бы ограничить критикой.

Кант так не считал. Он позволил бросить тень на свою философию, – в старости более, нежели преж-

де, – тем, что разрабатывал путем априорной конструкции обширную философскую доктрину. Из критики, как он ее понимает, для него следуют определенные и содержательные познания в отношении природы и в отношении нашего должностования. В таком случае критика есть не только просветление нашего сознания феноменальности существования, не только обход границ и истоков того, что есть для нас бытие, но из критики для него вытекают положения, которые претендуют не на просветляющую только функцию, а и на функцию предметного познания, и делают высказывания в отношении опыта, которые должны считаться не опровержимыми никаким опытом, потому что, напротив, самый опыт имеет в них свое основание: Всеобщие законы природы, которые мы в качестве субъекта вообще предписываем природе, должны быть философской доктриной, особенные же законы, которые могут быть найдены только при посредстве опыта, должны быть делом частных эмпирических наук. В действительности же все законы теоретического характера представляют собою пробы на бесконечном пути исследования, получающие свою значимость только от опыта. По своему смыслу они могут быть снова и снова, бесконечное множество раз, сняты (что подразумевает сохранение, ограничение и возвышение) в более многостороннем, более эмпирически обоснованном построении. Согласно доктринальным идеям Канта должно было считаться бессмысленным то, что Гаусс (65) хотел при помощи геодезических измерений убедиться в том, действительно ли три угла треугольника равны в реальности двум прямым углам, или то, что химики в XIX веке производили чрезвычайно трудные опыты, чтобы доказать, остается ли масса субстанции всегда неизменной или нет. Когда поначалу все эти попытки

только подтвердили правильность основоположений Канта, это подкрепило исходившую от Канта гипотезу о возможности априорного вывода. Оказалось, однако, что эти противокантовские пути исследования были в методическом отношении вполне осмысленны. Ибо сегодня эти якобы абсолютные законы уже отнюдь не считаются более абсолютными. Они имеют силу в пределах определенных областей опыта, в более же обширных областях (в направлении и к самому малому, и к самому большому) они уступили место другим законам. Критическая философия Канта оказалась объемлюще истинной, в сравнении с его же собственными доктринальными конструкциями. Философия Канта по-прежнему остается права в споре с абсолютизациями определенных познаний о природе, исходят ли эти абсолютизации от естествоиспытателей или фиксируются им самим на пути построения доктрины.

5. Представим это обстоятельство несколько более отчетливо: В то время как кантовы конструкции материи и силы стали сегодня несостоятельными, отнюдь не утратило силы то, что философски думал Кант об идее мира и об антиномиях. Философствующие естествоиспытатели, которые правы в своей критике частных, неправы, если из-за этого отвергают коренную установку мышления Канта о мире. Если Кант отвергает такие положения, как: «мир конечен», «мир бесконечен», в пользу положения: мы должны до бесконечности исследовать в мире, мир как целое – не предмет, а идея, – то он остается прав. Если же этому противопоставляют космос Эйнштейна, о котором вычислениями установлено, что он конечен, или начало мира пять миллиардов лет назад, то во всяком мыслящем существе справедливо остается в полной силе требование Канта: вопрошать и исследовать по ту сторону этой границы.

Если бы утратило свою состоятельность дальнейшее движение исследования до бесконечности (das Weitergehen ins Unendliche), как представление в евклидовом пространстве, то направление этого «до бесконечности» изменилось бы – например, в принятом сегодня в науке представлении о расширяющемся мироздании. Если мы определяем начало в некотором конечном времени, то вопрос о том, что было прежде того, или о предпосылках или условиях этого начала (или же мы мыслим в принципиально ином смысле некоторую метафизику творения в духе Августина, если отводим сам этот вопрос тезисом: Прежде начала не было времени, ничего не было). За пределы конечного пространства возможно будет спрашивать о многомерных пространствах, за пределы причинности и статистики – о других, более обширных по значению отношениях. Однако – опять-таки в смысле Канта, – в познании мира не имеют силы никакие спекулятивные построения – ни метафизические, ни математические. То, что мыслится в спекулятивных набросках, получает значение только благодаря тому, что дает повод и средства для определенных наблюдений, а тем самым для дальнейшего движения опыта. Оно никогда не имеет само по себе значения естественнонаучного познания (даже и в том случае, если Эйнштейн в конце своей жизни развивает математическими средствами нечто вроде формулы мира, которая не может вести ни к каким наблюдениям или опытным верификациям) и никогда не может привести к познанию мирового целого.

6. Подведем итоги.

а) Понимание кантовской критики как универсального просветления разума – а значит, как имеющей радикально иную цель, чем цель доктрины, а именно,

цель философского преобразования сознания – не было высказано и зафиксировано самим Кантом, – хотя в его замечаниях о философии встречаются решительные заявления в этом смысле.

б) Доктрина начинается уже в критике, и даже – восходит вплоть до первых ее истоков. Кантовская критика проникает тем глубже, чем меньше она передается тем дифференциациям, которые образуют начало доктрины.

с) Во всяком из способов осуществления критики, просветляющей наше сознание бытия, заключены подходы, которые должны иметь существенное значение для нашего усвоения наук. Даже если бы из критики не следовала никакая предвосхищающая опыт доктрина, критика определяла бы все же смысл науки, ее границы, и принципы ее мышления в растущем вместе с нею самой и никогда не достигающем окончательной завершенности раскрытии.

d) Если принять за масштаб смысл трансцендентальной дедукции (в ней не идет речи об определенных категориях; здесь достигается наибольший простор, потому что вопрос стоит о возможности бытия объектом и всякого опыта вообще), то сразу же допускают этим двоякое сужение: от предметного познания вообще к объективному в естественнонаучном смысле, а от этого последнего – к математическому естествознанию.

Кант в своей трансцендентальной дедукции совершает нечто намного более широкое – как в отношении возможных форм *a priori*, так и в отношении возможного созерцания, – чем то, чем остается эта дедукция в ее сужении до математического естествознания в форме ньютоновской физики. В нашем усвоении Канта мы хотя и должны поначалу вместе с ним придерживаться этой путеводной нити, как он ее по-

нимает, но должны и обрести с ее помощью то пространство, которое он открыл.

7. Канту и Гегелю, несовместимым по умонастроению своего философствования, одинаково свойственна, однако, некритическая установка, у Гегеля изначально в целом (у него критика и доктрина составляют одно), у Канта (который хочет отделить критику от доктрины) она вступает в свои права только в том месте, где он переходит к доктрине и все-таки не достигает ясности философской силы убеждения. Философию Гегеля можно понимать как развертывание изначальной критики бытия в ее исполнении материалом мира. Философия Канта не остается только критикой, но соотносится с некоторой устремленной во все области бытия конструкцией действительности. Его намерение – указать научному исследованию его пространство, его границы и его смысл, дополняется и искажается фактическим осуществлением доктрины, начинающимся с метафизики природы и метафизики нравов. Но в то время как у Гегеля с самого же начала господствующее положение занимает доктрина, то есть его содержательное учение, исполненное мировой тотальностью, у Канта на первом плане стоит и остается философски действенным моментом именно критика, по сравнению с которой разработанная им доктрина не может получить сколько-нибудь существенного значения.

с) Требование системы

Если речь идет о смысле «системы», при этом еще раз встает вопрос о характере философии как науки.

1. Кант говорит о «структуре (Gliederbau)» целого и требует от читателя иметь ее в виду, когда он обдумывает особенное. Предпосылка для понимания кан-

товских мыслей состоит в том, чтобы ощущать то единое, что достигает удостоверения в этой структуре целого. В целокупность кантовского просветления разума нам приходится словно бы возноситься (*sich hineinschwingen*), чтобы постичь умом смысл каждой отдельной мысли в ее отношении к этому целому.

«Чистый разум есть такая обособленная и внутри себя самой столь связанная сфера, что нельзя тронуть ни одной ее части, не коснувшись всех прочих»^{xxv}. И «нет ничего вне чистого разума, что бы могло изнутри исправлять наше суждение»^{xxvi}. Как в строении органического тела, так и здесь «назначение каждого отдельного члена может быть выведено только из полного понятия о целом»^{xxvii}. Поэтому критика разума «никогда не достоверна, если она не завершена полностью и до малейших элементов чистого разума»^{xxviii}. В этой сфере нужно «определять... или все, или ничего»^{xxix}.

Полнота целого составляла намерение Канта с самого начала: сфера разума должна «быть доступна нашему внутреннему взору, так как она априорно находится в нас самих» (24.11.1776)^{xxx}. Кант узнает на опыте, как полученные по самым различным поводам и из самых различных источников мысли поразительно составляют в единство, дополняют. Подтверждают и поддерживают одна другую. Только при разработке новой науки, говорит он, он заметил ее значительную обширность, «которая потребовала такого многообразия подразделений и в то же время, что удивительно, может вывести из природы этих подразделений все объекты, на которые она распространяется, исчислить их и доказать свою полноту» (17.8.1783)^{xxxi}. (Уже в начале семидесятых годов Кант полагал, что обозревает мысленным взором целое, думал, что издаст свою книгу через три месяца; но до

опубликования первой критики после этого прошло еще девять лет, а до завершения третьей и того, что уже было ведь еще тогда в целом намечено Кантом, – еще двадцать лет).

2. Теперь мы обращаем вопрос ко всей целокупности мыслительной работы Канта: как он осуществил эту целостность, как он показал эту структуру, как он выстроил систему? Ответ должен быть таков: Кант намечал систематики, придерживался их, но не вывел их из одного принципа и не сплел их друг с другом. Можно различить отдельные слои систематики: разделение его произведений не совпадает с лежащей намного глубже системой (например, дихотомические разделения «Критики чистого разума»: учение об элементах – учение о методе, эстетика – логика, аналитика – диалектика, с сущностным строением познания в его трояком подразделении: формы созерцания, категории, идеи). Можно сопоставить различные элементы порядка целого, показать, как именно они используются. Можно, при предпочтении последней «Критики», предпочесть ту схему, которая была существенна для Канта: природа, свобода и посредующий между ними элемент «рефлектирующей способности суждения» в созерцании прекрасного и в биологическом познании. Мы видим систематики Канта и просто формы упорядочения, которые он применяет для изложения. Мы видим то очевидно немалое удовлетворение, которое доставляет ему уже и всякий порядок, а уже тем более – полнота системы. Но мы нигде не получаем самой «системы». Это – факт. Признать его и не забывать о нем при обсуждении каждой частной систематики нам кажется решающим условием для того, чтобы не потерять из виду широты и глубины Канта, чтобы не отречься от его великого разума. Но самим Кантом этот факт не был возведен в прин-

цип. Исследование воли Канта к системе во всей полноте его систематик представляет величайший интерес. Владение этими систематиками появляется в результате изучения его произведений, но приходит для того, чтобы только с их помощью достигнуть несравненного переживания подлинно кантовской мысли в освобожденном чтении Канта, которое в своей внутренней связности впервые и дает нам понять богатую соотношениями живую насыщенность основного знания Канта.

3. Кантовская структура не является в законченном виде самой собою ни в одной из ее определенных форм. Однако же сохраняет силу идея структуры вообще, около которой словно бы ходит кругами Кант. Подобно всем идеям Канта, эта идея также не дана, а задана. Ее осуществление лежит на пути, ведущем в бесконечность. Но здесь – для системы разума – Кант хочет завершить ее и полагает, что он завершил ее. Убеждение в том, что он раз навсегда и непоколебимо постиг истину идеи, превращается во мнение, будто та определенная формация (*Gestaltung*) структуры, которую он воздвиг, воспроизводя мысли разума (*der Vernunft nachdenkend*), является законченной и окончательной. Но идея повсюду, даже и в трансцендентальном просветлении целокупности разума, ведет со всякой формацией только к схеме на пути. Она остается как бы парящей в своих кругах, она позволяет восходить, она позволяет проникать в глубину. Но ни в каком своем облике она не может быть завершена вполне. Определенные понятийные установления могут быть исправлены по случаю дальнейшего опыта познания, действия, созерцания, посредством которого разум, двигаясь вперед во времени, удостоверяется в своем вневременно вечном истоке. Мы сказали бы: идея истинна навсегда,

здесь в самом деле в основе всего лежит «или-или» убеждения, – но формация идеи подлежит обсуждению (*unterliegt der Diskussion*). Общее многим убеждение в идее составляет предпосылку осмысленной дискуссии, которая сама не может быть достаточным образом сформулирована, и делает возможным необозримое множество превращений во всех наружных слоях, обособлениях, схемах частной формации идеи.

Ни одна из прямо сформулированных Кантом систематик не может описывать целокупности разума. Это – формы кристаллизации, которые опять бывают сломаны и нуждаются в дополнении. Это – схемы, использование которых может привести к новым перспективам и новым удостоверениям.

Поэтому невозможно изложить кантовскую «систему» так чтобы при этом не утратились также существенные мысли, потому что они не подходят под избранную нами форму системы. У Канта речь постоянно идет о систематике, а не о системе как таковой.

Пришедшие после него идеалисты рассматривали это как значительный недостаток, который они хотели исправить при помощи одной-единственной, всеобъемлющей конструкции системы из одного принципа. Нам же кажется как раз преимуществом добросовестного Канта то, что он в самом деле осуществил то, чего здесь требует природа вещей. Но сам Кант по мере роста его критического труда не осознавал этого вполне ясно. Он еще не знал того противника, путь которого в философии стал бы возможен благодаря ему самому. В глубокой старости он ошибочно принял окончательность коренной установки его разума за мнимую окончательность понятийной формы его философии. Его сила, уже надломленная старческим разрушением, могла крикнуть великому противнику, которого он чувствовал в преклоняющемся перед ним

юношестве, формулу отречения: «Боже, спаси нас только от наших друзей; с врагами же мы сами справимся»^{xxxii}. Но Кант уже неспособен был еще раз явить в блистающей ясности истину своего дела в величии такой полемики, которая соответствовала бы силе чарующего духа этого гениального юношества.

d) Границы кантовской философии

Философия Канта не начертывает никакого видения мира. Она не творит никаких символов веры. Ее отличает непревзойденная скудость. Только этот отказ позволяет проявиться уникальной силе формального: силе пробуждать истоки, открывать пути, задействовать предельные масштабы, силе делать возможными всех.

Эта философия никогда не сближается с поэзией (если мы не хотим прямо отнести к поэзии метафоры, которые никогда не претендуют быть мыслями), но является критикой, это значит, она проводит границы, потому что она различает; тем самым она высвобождает место; она подтверждает и оправдывает то, что существует и без нее, но что благодаря ей чище осознается и ободряется.

Поэтому эта философия никогда не самодостаточна (как самодостаточно поэтическое произведение, аналогом которого выступает иная философия, к примеру, философия Шопенгауэра). Ее мышление удовлетворяет не самим собою, но вопрошает и очищает и готовит. Критическая философия есть трансцендентальная философия, а не философия трансценденции.

Границы, которые полагает эта философия, – это дело ее мышления. Границы – это границы форм. Кант отказывается от полноты содержаний, потому

что он хочет в чистом виде довести до сознания «формы». Формы превосходят всякую исполненную содержаниями философию тем, что в них действует на мыслящего эти формы так, что он сам начинает создавать. Они действуют на никогда не становящуюся объективной внутреннюю жизнь, на свободу. Формы имеют силу пробуждать. Поэтому они как мыслительные формации требуют себе дополнения действительностью: экзистенцией индивида, историческим созерцанием, созерцающим актом наглядного воображения в поэзии и искусстве. На пути нашего историчного движения философские мысли веры разума служат ориентирами и удостоверениями и средствами критической проверки, но они не являются держательными программами.

Величие в мышлении границ и сила форм означает: этой силой обладает только разум Канта, но никак не знание о кантовских понятиях, переведенное в то, что может быть заучено. Кантианская схоластика скуднее всякой другой схоластики (*Die Kant-Scholastik ist dürftiger als jede andere*).

Понимание величия мысли Канта предполагает коренное различие самой экзистенции. Столь многие люди остаются не удовлетворены Кантом, как если бы они не получили никакой пищи, и как если бы их лишили даже воздуха для дыхания. Они не готовы, исходя из кантовского разума, всерьез жить с не имеющим образа Богом (*mit dem bildlosen Gott zu leben*). Они требуют содержательного, осязаемого, материального, которое они хотели бы уловить как сверхчувственное, покидают Канта и гневно обращаются против него.

Однако в подобной критике Канта мог бы заключаться некий след истины, которая сама не понимает себя в том способе, каким осуществляется эта крити-

ка, потому что мысль Канта исчезает из поля ее зрения. Зададимся вопросом: в чем эта истина?

Границы, которые открывают пространство, могут стать полагающими пределы границами, если пространство не остается открытым. Неповторимая сила полагания границ и формы разумного может при осуществлении философии на деле превратиться также в упущение того, что способна дать философия кроме того. Требование восполнения действительностью может в совокупности философского дела, если мы сравниваем ее с другими философами, показаться отказом от полноты мира, от символов. Между лишенным образа Богом и широтой постижимого и созерцанием прекрасного есть целый бескрайний мир языка шифров, а в нем – борьба за историчный смысл собственной экзистенции каждого. Есть возможности просветления экзистенции, которое выходит за рамки просветления разума, хотя и не отменяет и даже не ограничивает его. У Канта можно дать почувствовать фактические границы, не тождественные тем границам, которые он дает постигнуть силой своего разума. Делая это, мы указываем на нечто такое, чего невозможно найти у Канта, и что всюду, где его находили в другой философии, не опровергает, а дополняет Канта, причем дополняет его в очищающем разуме его собственного мышления.

1. Историчное сознание Канта не получает явного выражения. Кажется, будто его всегда занимает только вневременное, – как закон природы и закон свободы, как гений, создающий вневременное, когда он творит произведения искусства, как сверхчувственный субстрат человечества.

Но законы природы и свободы относятся к явлению во времени. Творчество поэтических и художественных произведений – это не только следствие

природного дарования гения, которое бы по существу своему было во всякое время равно себе; эта природа, скорее, есть исток того или иного, понимающего себя в историчном времени, человека в игре созданных им образов; она возникает из историчности человечества и каждого отдельного человека.

Сознание того, что во времени принимается решение о чем-то вечном, этот парадокс историчного сознания экзистенции, хотя и ощутимо у Канта, но не проступает явно в таких положениях, которые делали бы также это историчное сознание самосознательным.

Полнота историчной действительности интересует Канта в том, какие факты он узнает из описаний путешествий, сообщений, исторических книг. Но его сочинения по философии истории, его «Антропология» опять обращают мысль Канта к вневременному; он подразумевает совокупный ход истории, а в нем – более будущее, нежели прошлое; во множестве явлений он подразумевает остающуюся неизменной сущность человека.

Он не предчувствует того грандиозного раскрытия исторических созерцаний, исторического знания, которое развернулось после Гегеля, и после «Исторической школы», и остается соотнесенным исключительно лишь с прошедшим. Поскольку это историческое знание уклонялось в сугубо предметное знание и эстетическое созерцание прошедшего, в панорамное наблюдение в форме образов, последовал ответный удар против подобного «историзма» в лице Киркегора и Ницше. Кант был бы для них помощником [в выступлении] за экзистенцию, против несерьезности произвольного созерцания прежде бывшего во всех местах и во все времена. Но то, что получило живую действительность осознания в исторических науках и что благодаря этому ставило в связи с историчной

экзистенцией отдельного человека те вопросы, которые до наших дней остаются открытыми и философски, и экзистенциально, — остались за пределами кантовского горизонта.

2. Загадка «я мыслю» (то, что я существую мысля) стоит в центре кантовского философствования, но не получает никакого разрешения. То «я мыслю» Канта, которому «должно быть возможно сопровождать все наши представления»^{xxxiii}, отнюдь не есть еще «я есмь» экзистенциального сознания (а только «я есмь» сознания вообще) и не есть также эмпирическое «я есмь» в многообразности его явления.

Если Кант находил в нравственно поступающей свободной личности путь доступа к умопостигаемому характеру, то и этот характер был все-таки только безличным, всеобщим бытием разумной доброй воли.

Если Кант приписал затем реальность бытию «я мыслю», то он дал ему все-таки или реальность, какой обладают все категории (прибавляя к этому, что реальность этого «я мыслю» еще не есть категория реальности), или же эмпирическую реальность в явлении (прибавляя к этому, что чистое «я мыслю» еще не содержит в себе этого бытия как реальности).

В способе выражения, присущем кантовскому философствованию, но не в существе его образа мысли, есть только старое различие всеобщего и индивидуального (созерцания); но отсутствует различие всеобщего и историчным образом личного (закона и экзистенции). Поэтому кантовскому всеобщему достается пафос, который оно обретает только благодаря, высказываемому порою у Канта, отождествлению его с личным началом. То, что здесь в «я мыслю», как самом абстрактном и самом существенном средоточии критики разума, остается открытым, при

уклонениях мысли может упрямо замкнуться в рационалистических сужениях.

3. У Канта почти не идет речи о любви, а если он говорит о ней, то говорит неуместное. Такое впечатление, словно Кант чувствует и просветляет весь объем человеческого разума, но не чувствует и не просветляет того, в каком смысле разум есть любовь и как разум действует в любви. Это осталось за пределами его философского кругозора.

4. Как Кант, сравнительно почти со всем составом его философствования, может судить о нашей жизни в целом, показывают его мысли о «неудаче всех философских попыток теодицеи» (1791). Возникнув из добросовестного нежелания постигать разумом то, что превосходит всякий разум, нежелания впадать в фальшивое знание и ничтожные толкования, эти мысли содержат такие суждения, которые отнюдь не являются необходимыми в силу разума, но имеют характер произвольного признания в его глубочайшей неудовлетворительности.

Кант опровергает старые доводы, желающие оправдать адресуемые божественной благодати упреки в связи с наличием в мире нецелесообразного, а именно – бедствия, зла и несправедливости.

а) Говорят: преобладание в мире несчастий ошибочно признают потому, что ведь всякий человек, как ни худо ему приходится, предпочел бы жить, нежели умереть. Этой «софистике», говорит Кант, противостоит ответ каждого здравомыслящего человека, который много прожил и поразмыслил над ценой жизни, и если его спросят: захотел ли бы он еще раз повторить игру своей жизни, каждый ответил бы «нет».

б) Оправдание, согласно которому перевес болезненных ощущений над приятными неотделим от природы такого животного существа, каков человек, сле-

дует возразить: Почему тогда творец нашего существования вообще призвал нас к жизни, если жизнь для нас нежелательна?

в) Утверждали, что будущему великому блаженству должно предшествовать полное трудов и горестей состояние нашей настоящей жизни, в котором борьба с превратностями сделает нас достойными этого будущего торжества. На это Кант говорит: решительно невозможно усмотреть, что это время испытания, которого большинство людей не выдерживают и в котором даже лучший человек не радуется жизни, непременно должно быть условием некогда ожидающих нас радостей. Апелляция к высшей мудрости не развязывает, а разрубает этот узел^{xxxiv}.

Обо всех теодицеях Кант говорит, что разум решительно неспособен постичь соотношение известного нам из опыта невыносимого мира с высшей премудростью. Ни один смертный никогда не может постигнуть, как мудрость художника (например, в органических существах) может согласоваться с моральной мудростью творца мира. Кант находит последнее возможное здесь слово аллегорически выраженным в Книге Иова: декларацию практического разума, непостижимость и учреждение веры на моральности, и одобрение Богом добросовестности Иова и отвержение им недобросовестного, превосходящего всякое человеческое знание, оправдания Бога со стороны богословских друзей Иова^{xxxv}.

Кант ни минуты не думает подвергнуть сомнению нравственный закон и Бога, потому что то и другое имеют своим основанием не теоретический, а практический разум. Но если он, в своей добросовестности, справедливо отвергает любые мысли теодицеи, то при этом, без всякой необходимой связи, он впадает в такие суждения об утверждении жизни среди

людей, которые забыли о силе, которой обладает опыт любви.

5. Кант постиг время как форму созерцания, присущую всему нашему мирознанию и эмпирическому самосознанию, а тем самым постиг феноменальный характер нашего существования. Поэтому то, что мы подлинно есмы, свободу, он мыслил поперек времени (*quer zur Zeit*). Но то, что в ходе осуществления мысли бессмертие выступает как постулат в дополнение несовершенства в этом существовании или как необходимое условие для соответствия между добродетелью и блаженством, и то, что последним словом осталось у него земное совершенство существования в общности, как будущее, посредством приближения к идее, – приводит к двусмысленностям. Правда, Кант говорит, что мы никоим образом не можем представить себе бессмертия, тогда как практический разум на основании нравственной деятельности не сомневается в нем. Но бессмертие мыслится, а тем самым и представляется, как будущее бессмертие. Кант ни на одно мгновение (впрочем, неизбежно) не удержал в своих положениях отличия рационального постулата, шифра, методически сознательного возвышения мысли над всяким временем, так что все, что зовется будущим и прошедшим, становится символом для другого; между тем оно составляет смысл его мышления. Правда, он говорит о прогрессе не моральности, а только легальности. Но идея, политическое действие под руководством которой составляет наш долг, не остается во всякое мгновение только идеей; во времени светится нечто из реального будущего. Правда, он мыслит «конец всего сущего», получает опять некое «поперек времени». Но представления о реальном конце во времени и о вневременном конце всякого времени сливаются воедино. Критический во-

прос состоит в том, не требует ли утверждение Канта на доброй воле, само по себе непреходящее и истинное, в дополнение себе того, что, как любовь, есть не только «склонность», но само есть «бессмертие», само есть разум и сила всякого разума.

Указанные нами сейчас границы кантовского философствования заключаются не в смысле его мышления, но в его осуществлении всегда необходимо ограниченной личностью. Канта нужно дополнить, но дополнить так, чтобы благодаря этому дополнению впервые в полной мере проявилась истина и сила его философии.

е) Образ мысли Канта

Кант правдив, а потому тщателен как эмпирик и в своем понимании строгости утверждений. Его воля к знанию желает чистой методической науки, чтобы достичь правильности (для рассудка) и важности (благодаря идее разума).

Радость от познания природы, мира и истории неразрывно связана с нравственно-метафизическим убеждением, удостоверяющимся в сверхчувственном.

Кант хочет действовать в мире, как на единственно доступном человеку поприще. Он не ставит себя вне мира – ни как мудрец, ни как святой. Если он усердным трудом исправляет «протоколы» школьной философии, то делает это все-таки только для того, чтобы этим послужить мировой философии. Он не находит удовлетворения ни в какой экзотической странности (*Abseitigkeit*), но только в том, в силу чего философия приходит на помощь исполнению задачи человеческого рода, каждому человеку как человеку.

Возможность сообщения есть для него неотъемлемое условие ценности всего духовного. Сама эта

возможность бесконечно ценна уже и сама по себе. Его задача – понимание, коммуникация, мир, но – только в движении жизни, не в довольстве животного на пастбище, не в покое «загнивающей» миролюбивости. Скорее, все дело именно в том, чтобы соединить и раскрыть все человеческие возможности в том всеобъемлющем разуме, которому Кант придал такое понятие, какого он не имел ни у кого в эпоху Просвещения.

Внутренний строй, из которого происходили эти мотивы и который рождал их, был вот каким:

Канту свойствен покой, способный без труда удерживать любую подвижность мысли, гибкость формулировок, напряжение даже между полярно противоположными мотивами. Его добросовестность желает сознательно поставить себя на точку зрения каждого другого. Его экзистенциальные достоверности не окаменели в словесных формулах. Скорее, эти формулы в своем подвижном развертывании свидетельствуют непреходящее содержание того смысла, из которого Кант живет и мыслит.

Кантовская открытость миру обращается даже к вещам, находящимся вдали от него. Его чувство духа и ранга уважает даже самое чуждое для него: «Поскольку философии может пригодиться все, что производит литератор или мечтающий оригинал, то философ ценит все, что доказывает известную силу души в ее величии. Сверх того, он привык по-разному избирать точки зрения, и сам не доверяет своему суждению о самом превосходном, потому что ясно видит непостижимость целого. Поэтому философия смиряет человека, или скорее, побуждает мерить себя идеей, а не в сравнении с другими»^{xxxvi}.

Гуманность Канта не дает возникнуть философскому высокомерию, хотя светлость и широта его мысли и

сила точности его выражений давала ему опасное превосходство над всеми его современниками.

Шеллинг, который фактически с самого начала отверг образ мысли Канта, который в 1799 г. в своей переписке с Фихте вменял даже в вину Канту низменные мотивы, был все-таки единственным человеком, который в 1804 г. при смерти Канта в своем примечательном преклонении перед ним захотел сказать и сумел сказать соответственное этому великому человеку слово, исходя из своего ясновидящего чувства ранга и своего понимания человеческого величия.

Шеллинг говорит о «бесконечной добросовестности и искренности», о «ясной простоте» кантовского духа, о «чистоте истинно независимой души». Он видит «образ его духа в его законченно совершенной неповторимости».

Подобный мыслитель «презирал пустую мороку и показуху», «непреднамеренно достигал своих результатов», был способен «так совершенно просветлить философский горизонт».

Шеллинг замечает: «смелый полет его духа». И: «Его дух вообще не был тяжел и глубокомыслен, но принадлежал к легкому и радостному роду». Кант был «в известной мере *philosophe malgré lui*² и, если рассматривать его только как философа, его необходимо никак нельзя признать в истинной его гениальности».

«На духовно и морально разложившуюся и раставшую эпоху Кант мог бы оказать благотворное воздействие, чтобы она возвысилась вновь, следуя примеру твердости столь могучего духа в присущей ему внутренней связности».

Кант «будет жить вечно как один из немногих интеллектуально и морально великих индивидуумов,

² Философ поневоле (фр.).

в которых живо созерцал себя немецкий дух в его тотальности». (Если бы, однако, это было так, как это, по Шеллингу, должно бы было быть!)

f) Об интерпретации Канта

Понимание Канта предписать невозможно (Ein Kant-Verständnis läßt sich nicht vorschreiben). Каждый, кто хотел бы философствовать одновременно в изначальности и в потоке исторически ставшего, должен заново без предубеждения углубиться в Канта и увидеть, что ему при этом открывается и что в нем в силу этого возникает. Но для этого углубления есть известные ориентиры.

Осваивать мысли Канта в чужом пересказе – необходимо. Но таким путем мы обретаем только предпосылки для понимания, а не самое понимание. Как выяснилось, никому не удастся дать правильное реферативное воспроизведение здания кантовской мысли. Поэтому второй и существенный шаг заключается в том, чтобы удостовериться в том, что фактически совершил своей мыслью Кант, при помощи методов, которые им самим, быть может, не были в полной мере осознаны. Мы хотели бы проникнуть в коренную философскую установку Канта, нашедшую себе выражение в целокупности его философского труда.

Реферирующая и исторически интерпретирующая работа поучительна, даже если она сама и не достигает философии Канта. Мартин³ справедливо находил у Канта старые категории традиционной онтологии. Между тем, однако, философски решающее значение имеет то, в каком смысле Кант оперирует с ними. Ибо

³ См. книгу Готтфрида Мартина в приведенном Ясперсом в конце работы списке литературы.

все они встречаются у него в некотором преобразованном смысле. Онтологию он прямо отвергал, как невозможную. Но традиционными понятиями он пользовался для выражения своего нового, преобразующего их смысла с такой выгодой для философии, что стоит труда ясно видеть это обстоятельство вплоть до последних конкретизаций. Нельзя, однако, считать сами эти средства структурирования, хотя, пользуясь ими, Кант и принадлежит к традиционному способу мышления о действительных обстоятельствах, кантовской философией, а саму эту философию – даже новой формой старой онтологии. Один пример. Кант пользуется понятием аналогии, чтобы мыслить значимость представлений о Боге. Это он делает между прочим – скорее в своей педагогической деятельности, чем в своей собственной философии; это традиционное, отнюдь не центральное содержание его философии. Но и это он делает не в смысле аналогии бытия, восходящей к Аристотелю, а именно в смысле идеи, что все способы бытия суть все же бытие, однако не как род, под который все они должны быть подведены как частные случаи, но как аналогия между тем, что в то же время изначально различно. При мышлении об условиях всякого познания и всякой формы разума в раздвоении на субъект и объект, в великой череде мыслей его «Критик» Кант не мыслит этой аналогии бытия. Скорее, «аналогия» ограничивается у Канта человеческим мышлением бытия божества. Кант допускает ее, хотя и не проявляет здесь какой-либо изначальной и существенной заинтересованности. Только ложное распределение акцентов могло бы придать этим рассуждениям Канта центральное место в его мысли. Кант совершенно отказался от онтологии в пользу самоуверения в истине и действительности в нашей человеческой ситуации.

Критика Канта предполагает интерпретацию Канта, а именно, в трех ступенях:

1) в отношении фактических утверждений критика будет права, если у Канта, который, как и всякий мыслитель, обусловлен состоянием науки своего времени, эти утверждения оказались ложными. Так обстоит дело с некоторыми естественнонаучными материями. Но это несущественно для кантовского смысла в его целом и может быть исправлено.

2) в отношении к логической строгости понятийных взаимосвязей выявление противоречий является убедительным. Но вопрос заключается в том, где само несогласующееся содержание имеет иную необходимость в смысле логики трансцендирования, а тем самым и вполне согласуется между собою.

3) в отношении к точке зрения следует требовать ясности относительно того, что такое «точка зрения» в философии. Оказывается, что подведение некоторой философии под тотальное понятие, в результате которого подведенное таким образом одновременно характеризуют и критически отвергают, неадекватно потому, что философская точка зрения не поддается определению, то есть не может быть прямо с однозначностью высказана. Если бы ее можно было уловить в этой форме, тогда должна была бы существовать другая точка зрения, с которой мы обозревали бы ее с такой однозначностью, точка зрения, которая сама не характеризовалась бы рациональной позицией, допускающей фиксацию в положениях, и не была бы также рациональной предпосылкой, как это бывает в научно определенных исследованиях. Но это не была бы какая-либо определяемая точка зрения. Ибо философские «точки зрения», для обозначения которых это слово столь неуместно, бывают таковы, что мы стоим на них, но не можем обозревать их извне и упорядочивать их. Если мы хотим понять их, то они суть бесконечная задача.

ПРИМЕЧАНИЯ

ⁱ Шиллер Ф. Письмо И.В. фон Гете (Йена, 9 февраля 1798 г.) // Шиллер Ф. Собр. соч. Т. 7: Письма. М.: ГИХЛ, 1957. С. 496.

ⁱⁱ Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 50 (XLIV).

ⁱⁱⁱ Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 625.

^{iv} Там же. С. 625–626.

^v Ср.: Там же. С. 626. Русский перевод произволен до крайности, и мы вынуждены были уточнять его по академическому изданию переписки Канта.

^{vi} Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 167.

^{vii} Кант И. Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 41 (XXX).

^{viii} «Но эти пролегомены приведут их к пониманию того, что критика чистого разума есть совершенно новая наука, которой прежде ни у кого и в мыслях не было, что даже самая идея ее была неизвестна и что из всего данного до сих пор она не могла использовать ничего, кроме разве намека, заключающегося в сомнениях Юма» (Кант И. Пролегомены ко всякой возможной будущей философии, могущей появиться как наука // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 75).

^{ix} Кант И. Метафизические начала естествознания // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 55).

^x У Канта: «их утверждения должны быть наукой, или они вообще ничто» (Кант И. Пролегомены ко всякой возможной будущей философии, могущей появиться как наука // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 93).

^{xi} Кант И. Пролегомены ко всякой возможной будущей философии, могущей появиться как наука // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 136.

^{xii} Там же. С. 136–137.

^{xiii} Ср.: «Эта критика 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» (*Кант И. Критика чистого разума*. М.: Наука, 1998. С. 38 (XXII)).

^{xiv} *Кант И.* Прологомены ко всякой возможной будущей философии, могущей появиться как наука // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 192.

^{xv} Там же. С. 207.

^{xvi} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 38 (XXII).

^{xvii} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 68 (B25); у Канта говорится о пропедевтике «к системе чистого разума».

^{xviii} *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 5. М.: Мысль, 1966. С. 167.

^{xvix} *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 620 (B875-876).

^{xx} «Называя метафизику наукой о первых принципах человеческого знания, имели при этом в виду не особый вид знания, а только степень общности его, не отличая его, таким образом, ясно от эмпирического знания» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 617 (B871)).

^{xxi} Там же. С. 617 (B871-872).

^{xxii} Там же. С. 617 (B872).

^{xxiii} Там же. С. 618 (B873).

^{xxiv} Там же. С. 61-619 (B873).

^{xxv} *Кант И.* Прологомены ко всякой возможной будущей философии, могущей появиться как наука // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 76.

^{xxvi} Там же.

^{xxvii} Там же.

^{xxviii} Там же. С. 76-77.

^{xxix} Там же. С. 77.

^{xxx} *Кант И.* Письмо Герцу 24 ноября 1776 г. // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 541.

^{xxxi} Источник цитаты нам неизвестен. В письме Мендельсону от 16 августа 1783 г. (*Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 550-554) таких слов нет. Письма под указан-

ной Ясперсом датой академическое собрание сочинений и писем Канта не содержит.

^{xxxii} *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 626.

^{xxxiii} В русском переводе Н.О. Лосского: «Должна существовать возможность того, чтобы «Я мыслю» сопровождало все мои представления» (*Кант И.* Критика чистого разума. М.: Наука, 1998. С. 617 (B871)).

^{xxxiv} См.: *Кант И.* О неудаче всех философских попыток теодицеи // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 64–65.

^{xxxv} Там же. С. 70–73.

^{xxxvi} *Kant I.* Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XV. Kants handschriftlicher Nachlaß. Anthropologie. Berlin und Leipzig, 1923. Notiz 939. S. 417.

VIII. ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО КАНТА, ЕГО ВЛИЯНИЕ В ПОСЛЕДУЮЩЕМ И ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

1. Просвещение. – 2. Немецкий идеализм. – 3. Неокантианство. – 4. Современное положение.

1. Просвещением называется духовный процесс западной культуры, в котором вера в разум стремится к естественному знанию мира, морали, государства, религии, будучи обращена к существованию, с энтузиазмом прогресса и будущих перспектив. Это Просвещение опирается на волю к свободе в мышлении и политике. Оно решается на независимость человека, делает его самоцелью в идее гуманности.

Невозможно правильно понять Канта как вершину и завершителя Просвещения, этой эпохи в истории духа. Он является этим завершителем так же, как Платон был и вершиной софистического Просвещения, и его победителем. Кант также преодолевает Просвещение ради не знающего завершения процесса человека, подлинно приходящего к себе самому во внутреннем обращении.

Поскольку Просвещение превратилось в позитивизм знания, в конструктивную метафизику на рационально-догматической почве у Лейбница, в политический либерализм у Локка и Монтескье (66), в культивирование жизни чувств у платоников и романтиков, оно осталось универсальным явлением западной культуры. Относительно всего этого Кант означает не отрицание, но ограничение и прорыв. Его мысль отнюдь не проникла западный мир, она отнюдь не проникла собой даже и только немецкой образованности.

Правда, многие философские движения (в Германии – почти все) исходят из Канта или ориентируются на него, как своего противника. Правда, частные проблемы из его трудов обсуждают повсюду. Несмотря на это, оценка его колебалась от крайнего восхищения до совершенного отрицания.

Существо Просвещения в его лучших представителях – это еще не кантовская мысль, – хотя это – ее почва, но она не включает в себе ее самой. Темы, умонастроения, науки, – все уже было готово, когда пришла новая кантовская мысль и дала этим своим предпосылкам ограничение, смысл и оправдание, открыв в то же время новые горизонты.

2. Примечательно, что Кант лишь между прочим и несовершенно (скажем, в удачном различении математического и философского познания) достигал сознания своего философского метода. Знание об этом существенно для понимания Канта. Однако его сознание того, что он создает метафизику метафизики, осталось при величественной неосознанности форм и методов его мысли.

Отсюда понятно, что сразу же после Канта молодые энтузиасты и завоеватели были освобождены от оков его мыслью. Им было незнакомо то усмирение произвола, которое заключалось в самом методе Канта. Скорее, они именно преобразовали и исказили ясные процедуры трансцендентального мышления в спекулятивную конструкцию, в интеллектуальное созерцание, в воспроизведение мыслей Бога до творения и в самом творении. Они осуществили роковое превращение разума в дух и смешали то и другое. Поставленные Кантом границы были нарушены. Кант сделался поводом к такому мышлению, которое потопило под собою кантовский разум. Его коренная философская установка была оставлена ими с самого же начала. Кант был исходной точкой для немецкого идеализма Фихте, Шеллинга, Гегеля.

Фихте сознавал, что благодаря Канту он обрел переворот в своем мышлении, приведший к подлинной философии. – Молодой Шеллинг с восхищением видел в Канте утреннюю зарю, но сразу же прибавлял: теперь должно взойти солнце. То, что было сделано Кантом, он в 1804 г. толковал, прибегнув к ставшему тогда общим местом сравнению: встретились Французская революция и кантовская философия. «Та и другая были в глазах своих приверженцев одинаково значительными переворотами, одна – в реальной, другая – в идеальной революции». И та и другая возносили выше всякой зависимости от опыта. Теперь, с отливом революции, наступил, кажется, также и отлив кантовской системы. Общей чертой их обоих был сугубо отрицательный характер и неудовлетворительность разрешения противоречия между абстракцией и действительностью. Это противоречие было неразрешимо для революции на практике, как и для Канта в области спекуляции. – Гегель конструировал схему предметного развития от Канта к Фихте через Шеллинга к самому Гегелю, под убеждающим внушением которой философская историография находится донныне.

На самом деле эти мыслители с самого начала оставили в стороне коренную установку Канта. Его решающие позиции были ими негласно отброшены или прямым текстом отвергнуты: вместо многомерности разума – выведение из одного принципа; вместо сознания конечного, дискурсивного, человеческого рассудка – претензия на обладание интуитивным рассудком. Вместо просветления разума как того места, на котором нам показывается бытие, познание самого бытия. Вместо скромности – абсолютная претензия мыслить мысли Бога.

Когда в 1804 г. Кант умер, многие забыли его. Новые чары, исходящие от гениальных людей, покорили себе души. Эти чары начали с неправды некритиче-

ского преодоления границ и остались при этом. Общность умов в их отпадении от Канта позволила затем появиться взаимно отталкивающим друг друга воплощениям увлекательных произведений: проникновенные конструкции Фихте, гностические видения Шеллинга, величественная система всего бытия в системе диалектических понимаемостей смысла (*das großartige System allen Seins in einem System der dialektischen Sinnverstehbarkeiten*) у Гегеля.

3. После так называемого краха немецкого идеализма, когда в середине XIX в. чары почти мгновенно развеялись, началось новое движение на основе Канта. Ситуация была такова: положительные науки, естественные и исторические, переживали триумф. Философское образование упало очень низко. Место чуждых всякой критики чар занял столь же чуждый критики, но плоский и духовно опустошенный материализм. Из остатков философского духа раздался призыв: назад к Канту. Естествоиспытатели думали, что нашли у Канта подходящую философию для своего эмпиризма (Гельмгольц (67)). Академическая философия, искавшая возможности спасти для себя в отверженную суеверию науки эпоху еще одну задачу, помимо преподавания истории философии, полагала, что нашла у Канта философию наук, теорию познания. Она позволила теперь философии сделаться служанкой наук.

Тогда, при чрезвычайно высокой оценке Канта, при помощи Кант-филологии, изданий, открытия новых текстов, публикаций из наследия Канта и посредством содержательных интерпретаций в частности было достигнуто многое, что всегда будет полезно и достойно нашей благодарности.

В начале XX в. начали ощущать недовольство этим «неокантианством», тогда как умонастроение академического философского псевдоисследования (*Scheinforschung*) осталось тем же самым. Поэтому

следствием этого было отнюдь не более глубокое проникновение в философию Канта, а словно бы повторение послекантовской философии. Пытались обращаться к Фризу, Фихте, Шеллингу, Гегелю. На мгновение могло показаться, будто бы Гегель как завершитель опять добился успеха в «неогегельянстве». Но это были все без исключения попытки, лишённые философской изначальности; наконец, на сцену выступили эпигоны эпигонов. Пропасть между Кантом и идеалистами оставалась по-прежнему не признана (исключая здесь одного лишь Эббингауза (68), чья обещанная уже десятилетия назад книга о Канте, которая должна была дать новую интерпретацию всего Канта, к сожалению, так и не вышла в свет).

4. В неокантианстве имели силу два девиза: «Необходимо возвратиться к Канту» (Либман) и «Понять Канта – значит превзойти Канта» (Виндельбанд (69)). И то, и другое имелось при этом в виду в некотором неадекватном смысле. Возвратиться: как если бы у Канта можно найти установленные истины, которые, отдельно от ложных положений, нужно вернуть подобающее им значение. Превзойти: как если бы мы шли дальше Канта, обретали более глубокие познания, чем он. Однако оба эти положения следовало бы соединить более верным смыслом: «назад» означало бы – прийти не назад, но в исток; «превзойти» значило бы – не знать лучше Канта, но попасть в кантово движение мысли, позволить рождающему мышлению обрести новую действенность в нас самих.

Кант предстает нам как узловая точка современной философии. Его труд включает в себе бесконечность возможностей, как сама жизнь. Он сознательно выстроен мыслью в рациональной точности выражения, и все же он полон неосознанного, охвачен идеями, которые Кант, в свою очередь, пытался постичь как частицу своего учения. Нет возможности предвидеть, что еще может быть пробуждено к жизни Кантом.

До сих пор усвоение Канта состоялось, каждый раз в больших масштабах, дважды: в идеализме и в неокантианстве. Оба эти усвоения приходится оценить сегодня как неверные понимания (*Mißverständnisse*) Канта, которые были поставлены на службу иного строя жизни. Он сам стоит перед нами неизменным и превосходит эти опыты его усвоения. Вопрос о нем в третий раз является одновременно вопросом о судьбе философствования. Что такое Кант и что он думал, — этого мы отнюдь не можем знать с однозначностью и объективно. Он оказался рождающим мыслителем, который остался больше того, что было им порождено. Он не был включен в нечто более обширное, не был преодолен, не был унижен до значения возможности рядом с другими возможностями.

Шаг Канта уникален в мировой истории философии. Со времен Платона в западном мире не было сделано ни одного шага, который бы имел столь глубоко преобразующие последствия в сухом воздухе мысли.

Я поставил себе задачу, рискуя при этом тем, что читатель не сумеет сразу же последовать мыслью за всем сказанным, прояснить, о чем здесь идет речь. Изложение Канта — это самое трудное в этой книге. Если мы усвоили себе мысль Канта, насколько это вообще возможно, то мы ощущаем себя, как после восхождения на самую высокую гору: мы видим вокруг себя все прочие горы, и теперь нам становится легко найти обратную дорогу и получше познакомиться с этими прочими. Великая задача — дать ориентиры скалолазу, который берет с полки сами кантовские труды. Хочется найти самые простые предложения, ограничить существенные движения мысли самими решающими в них шагами, испробовать такие способы выражения, которые, быть может, воспламеняют в самой своей краткости. Пусть даже это очень часто и не удастся, в конце концов это все-таки должно по-

лучиться. Ибо самые глубокие философские мысли должно быть возможно сделать общими для всех. Они имеют непреходящее содержание, только если их усваивают народы.

Но тот, кто хочет понять, должен запастись терпением. Он должен узнать то же самое в ином обличье, при повторении. Когда-нибудь, вдруг и внезапно, ему откроется свет. Речь не идет здесь о математической мысли, которую в нас можно вынудить при помощи многосложных операций, но речь идет о духовном повороте (*geistige Umwendung*), который необходимо совершить с самим мышлением. Речь идет не о том, чтобы понять некий предмет, но о том, чтобы в предметном осуществить нечто непредметное. Для этого, правда, необходимо выучить философский язык и понимать партикулярные ясности. Но эти последние имеют смысл только при условии, если однажды в нас произойдет скачок (*Ruck*): скачок не мистического, а морального познания, такого познания, которое не имеет характера откровения, но которое в разумном мышлении при помощи мышления трансцендирует самое мышление (*im vernünftigen Denken mit dem Denken das Denken selber transzendiert*).

С тех пор как в мире явилась эта философия, Канта часто пытались сделать понятным. Правда, можно сказать: философский труд понятен из него самого, величие источника превосходит любую интерпретацию. Это остается верным, даже если мы сразу же прибавим, что такая философия становится общим достоянием только вместе со способом, свойственным убеждениям интерпретирующего. Однако сам Кант ожидал, что проложенную им «тропинку» те, кто придет после него, превратят «в торную дорогу»¹.

Трудно даже и просто выйти на эту тропинку. Это всегда было так: люди не понимали. И сердились; или не понимали, и все-таки замечали, что там мы сможем понять все решающее для того философствования, ка-

кое в настоящее время для нас возможно; или понимали, как если бы поняли, и самой своей интерпретацией загоразивали себе и самый выход на эту тропинку. Такое впечатление, словно чьими-то мудренными стараниями были установлены фальшивые указатели, уводящие нас от входа в это кантовское мышление. Или словно бы над живой силой Канта взгромоздили каменную глыбу, которую сначала нужно снять, чтобы эта живая сила, прирастая, распространила вокруг свое благодетельное действие. Я был бы доволен, если бы мне удалось дать моим современникам почувствовать, что эта глыба еще лежит на том же месте.

Кант берет нас с собою в путь, – мыслитель, который выстроил себе у обочины дороги дом для отдыха, в котором не должны остаться на жительство ни мы, ни он. Этот дом – система – непременно нужен, как форма сообщения, чтобы мы могли обдумать наш путь. Но есть две разновидности кантианцев: те, которые навсегда поселяются в доме размышления, и те, кто после размышления идет дальше по пути вместе с Кантом.

Кант – абсолютно неизбежный мыслитель. Без него мы останемся в философии лишенными критики. Но Кант отнюдь не составляет всей философии. Правда, он открывает перед нами, в безобразности и в отсутствии всякого созерцания (*Bildlosigkeit und Anschauungslosigkeit*), обширнейшие области, но он не исполняет их. Правда, благодаря обнаруженным им формам он обладает несравненной силой для самоизбрания человека (*Sich-selbst-Ergreifen des Menschen*); но он сам остается лишенным облика, потому что то, что он есть и что он сумел сказать, лежит по ту сторону всего того, что есть только облик.

ПРИМЕЧАНИЯ

ⁱ *Кант И.* Критика чистого разума. М.: «Наука», 1998. С. 625 (В885).

Источники

Sämtliche Werke. Hrsg. von K. Vorländer (Philos. Bibl.). Leipzig.
Gesammelte Werke. Hrsg. von der Preußischen Akademie der
Wissenschaften. 22 Bde. (сочинения, письма, рукописное
наследие).

Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Hrsg.
von A. Kowalewski. München und Leipzig, 1924.

Vorlesungen über die Metaphysik. Hrsg. von K.H. Schmidt. Roß-
wein 1924.

Eine Vorlesung Kants über Ethik. Hrsg. von P. Menzer. Berlin?
1924.

Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Hrsg. von
K.H.L. Pölitz. 2.Aufl. Leipzig, 1830.

Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Hrsg. von
B. Erdmann. 2 Bde. Leipzig, 1882–1884.

Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien
von L.E. Borowski, R.B. Jachmann und E.A.Ch. Wasianski. Berlin, o.J.

Hasses Schrift: "Letzte Äußerungen Kants" und persönliche No-
tizen aus dem Opus postumum. Hrsg. von A. Buchenau und
G. Lehmann. Berlin und Leipzig, 1925.

Литература

Baumann, Johann Julius. Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein
Hilfsbüchlein beim Studium Kants (Philos. Bibl., Bd.122). Leipzig,
1910.

Bohatec, Josef. Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion
innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berück-
sichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen. Hamburg, 1938.

Cassirer, Ernst. Kants Leben und Lehre. Berlin? 1918.

Cohen, Hermann. Kants Theorie der Erfahrung. 3. Aufl. Berlin,
1918.

Eisler, Rudolf. Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämt-
lichen Schriften, Briefen und handschriftlichem Nachlaß. Berlin, 1930.

Erdmann, Johann Eduard. Versuch einer wissenschaftlichen Dar-
stellung der Geschichte der neueren Philosophie. III. Abt., 1. Bd.,
Neudruck Stuttgart, 1931.

Erdmann, Benno. Martin Knutzen und seine Zeit. Leipzig, 1876.

Glaserapp, Helmut von. Kant und die Religionen des Ostens. Kit-
zingen, 1954.

Gradenwitz, Otto. Der Wille des Stifters. Zur Erinnerung an Immanuel Kant. Abhandlungen aus Anlaß der hundertsten Wiederkehr seines Todes. Hrsg. von der Universität Königsberg. Halle, 1904. S.179–202.

Jaspers, Karl: Das radikal Böse bei Kant // Rechenschaft und Ausblick. München, 1951. S. 90–114.

Knittermeyer, Hinrich. Der Terminus Transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant. Diss. Marburg, 1920.

Laas, Ernst: Kants Analogien der Erfahrung. Berlin, 1876.

Laas, Ernst: Kants Stellung in der Geschichte des Conflicts zwischen Glauben und Wissen. Berlin, 1882.

Lange, Friedrich Albert. Geschichte des Materialismus (1865). 7. Aufl. Leipzig, 1902.

Liebmann, Otto. Kant und die Epigonen. Stuttgart, 1865.

Martin, Gottfried. Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie. Köln, 1951.

Reich, Klaus. Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel (1932). 2.Aufl. Berlin, 1948.

Riehl, Alois. Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System. 3 Bde., 3. Aufl. Leipzig, 1924 ff.

Rosenkranz, Karl. Geschichte der Kant'schen Philosophie. Leipzig, 1840.

Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik / Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1913–1916; 4. Aufl. Bern, 1954 (Scheler, Ges. Werke, Bd. 2).

Stadler, August. Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Neuausgabe Berlin, 1912.

Stadler, August. Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie. Leipzig, 1876.

Stadler, August. Kants Theorie der Materie. Leipzig, 1883.

Stadler, August. Kant. Akademische Vorlesungen. Leipzig, 1912.

Stavenhagen, Kurt. Kant und Königsberg. Göttingen, o.J. (1949).

Troeltsch, Ernst. Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte. Berlin, 1904.

Vaihinger, Hans. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von R.Schmidt. 2 Bde., 2. Aufl. Stuttgart; Berlin; Leipzig, 1922.

Vorländer, Karl. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. 2 Bde. Leipzig, 1924.

Windelband, Wilhelm. Die Geschichte der neueren Philosophie. Bd.II (1880). 2. Aufl. Leipzig, 1899.

СОДЕРЖАНИЕ

I. ЖИЗНЬ И СОЧИНЕНИЯ	3
ПРИМЕЧАНИЯ	16
II. ПУТЬ КАНТА К КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ	17
а) Докритические сочинения	17
б) Поворот с 1766 г.	25
с) Новый вопрос	32
ПРИМЕЧАНИЯ	39
III. СТРУКТУРЫ КАНТОВСКОГО ПРОСВЕТЛЕНИЯ	
ПОЗНАВАНИЯ	40
а) Раздвоение	41
б) Чувственность, пространство и время	42
с) Мышление	48
д) Выведение категорий из суждений	56
е) Два ствола	59
ф) Исходить из сознания, а не из бытия	63
г) Трансцендентальная дедукция	73
h) Анализ методов Канта при просветлении истока в непредметном	76
i) Антиномии	101
j) <i>Intellectus archetypus</i>	111
к) Взгляд назад и резюме	114
ПРИМЕЧАНИЯ	118
IV. СТРУКТУРЫ РАЗУМА ВО ВСЕХ ЕГО ФОРМАХ	122
а) Идеи	127
б) Нравственная деятельность	154
с) Созерцание прекрасного	187
д) Философское просветление сверхчувственного у Канта	195
ПРИМЕЧАНИЯ	210
V. КАНТОВСКИЙ РАЗУМ	220
а) Переворот образа мысли	221
б) Широта пространства кантовского вопрошания	227
с) Скепсис Канта	234

d) Отрицательное и положительное значение философования	237
e) Конечность человека и границы разума	243
ПРИМЕЧАНИЯ	252
VI. ПОЛИТИКА И ИСТОРИЯ	257
a) Основные идеи	259
b) Идея гражданского общества	278
c) Путь просвещения	305
d) Эпоха Канта	318
e) Политический образ мысли Канта	327
f) Возражения	333
g) Сопоставления	338
ПРИМЕЧАНИЯ	342
VII. КРИТИКА КАНТА	356
a) Характер науки	366
b) Путь к доктрине	372
c) Требование системы	382
d) Границы кантовской философии	387
e) Образ мысли Канта	395
f) Об интерпретации Канта	398
ПРИМЕЧАНИЯ	401
VIII. ИСТОРИЧЕСКОЕ МЕСТО КАНТА, ЕГО ВЛИЯНИЕ В ПОСЛЕДУЮЩЕМ И ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ НАШЕГО ВРЕМЕНИ	404
ПРИМЕЧАНИЯ	411
ИСТОЧНИКИ	412
ЛИТЕРАТУРА	412

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
<http://www.kanonplus.ru>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

ЯСПЕРС Карл

КАНТ:

Жизнь, труды, влияние

Перевод *А.К. Судакова*

Директор — *Божко Ю. В.*
Ответственный за выпуск — *Божко Ю. В.*
Компьютерная верстка — *Липницкая Е. Е.*
Корректор — *Филиппова И. К.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.04.2014.
Формат 84×108^{1/32}. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 21,84. Уч.-изд. л. 19,3. Тираж 1000 экз. Заказ 998.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел./факс 8 (495) 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: <http://www.kanonplus.ru>

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
ЛП № 02330/0494179 от 03.04.2009.
Пр. Независимости, 79, 220013, Минск, Республика Беларусь.



Карл Теодор Ясперс
(Karl Theodor Jaspers;
23 февраля 1883, —
26 февраля 1969) —
немецкий философ, психолог
и психиатр, один из главных
представителей
экзистенциализма.

Это введение в теоретическую, практическую и историко-политическую философию Иммануила Канта принадлежит перу классика философии XX столетия Карла Ясперса. Кант принадлежал к числу любимых мыслителей Ясперса, хотя это и может показаться парадоксом при стереотипном восприятии его философской позиции. Именно поэтому публикуемая книга не только дает читателю очерк философской системы и метода Канта со своеобразной точки зрения, но также наглядно поясняет некоторые стороны философствования самого Ясперса, недостаточно рельефно освещенные в его систематических работах.

Для всех интересующихся историей философии Нового времени.

ISBN 978-5-88373-417-4



9 785883 734174

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАН-ПЛЮС**