

## Статьи

### «НАЗАД К КАНТУ» — ЗНАЧИТ ИДТИ ВПЕРЕД

Г. Функе

(Университет им. И. Гуттенберга, Майнц — ФРГ)

«Сколь много или сколь мало осталось сегодня от учения Канта и сколько сохранится в будущем, я не берусь судить», — так подытоживает великий представитель немецкого идеализма и идеолог классического гуманизма Вильгельм фон Гумбольдт в 1830 г. влияние Канта и критической философии на ход духовного развития. И далее он продолжает: «...но если говорить о славе, которую он принес своей нации, и о его вкладе в спекулятивное мышление, то несомненно три вещи: то, что он сокрушил, никогда вновь не возникнет, то, что он обосновал, никогда не исчезнет, но самое главное — он произвел такую реформу, аналогов которой нет во всей истории философии».

Два пункта взяты за основу настоящего исследования:

I. Если мы проводим различие между «эзотерическими» и «экзотерическими» трудами Канта, то это различие должно быть определено иначе, чем у Аристотеля, к которому восходит подобное подразделение. Аристотелевские *esoterikoi logoi* суть специальные, научные, идущие вглубь рассуждения в противоположность сочинениям, написанным в диалогической форме, которые, будучи экзотерическими, представляют собой, собственно, не философские, т. е. не строго научные, предназначенные для посторонних и непосвященных, сочинения и обращены, в сущности, к «любителям», являются, так сказать, «популярными».

У Канта же «экзотерические труды» оказываются не менее специально-научными, чем так называемые «эзотерические». Они суть лишь менее строго проведенные рассуждения и представляют собой скорее дополнительные исследования, которые, правда, вытекают из системной связанности, но, будучи следственного характера, не находят в ней свое, присущее им место. Тем не менее они не образуют в основе своей приложений побочного характера, но и не являются добавлениями в смысле чего-то упущенного. И уж совсем они не «популярны» в том смысле, что неуклюже нисходят до «народных понятий». Они относятся к «мировой мудрости» в том смысле, что в своей направленности на практическое (в узком смысле) применение обращаются в действительности к каждому в отдельности, а также и к представителям современной философии. Они не только возвышают его до принципов чистого разума, но, предполагая самостоятельность разума каждого, призывают его к

содействию, т. е. к практическому вмешательству. Понять так называемые малые, смешанные, дополнительные «статьи на случай» — значит проникнуть в действительное понимание Кантом примата практического разума.

В «Критике чистого разума» при рассмотрении специфически «сциентических методов», имея в виду выбор между «догматическим» (вольфианским) и «скептическим» (юмовским) подходами, Кант пришел к решающему значению собственно систематических подходов, которые являются обосновывающими. При этом он достигает «полного удовлетворения» жажды научного познания лишь одним способом и одним путем, а именно путем трансцендентально-логически понимаемого критицизма. Он устанавливает основания определения чистого познания, оставаясь тем самым в рамках теоретического: единственно открытым является лишь путь критики (В 884).

При рассмотрении идеи «Критики практического разума» Кант наряду с теоретическим применением разума обращается к теме практического разума, где разум должен заниматься «определяющими волю основаниями». И здесь возникает самый важный вопрос, достаточно ли одного чистого разума самого по себе для определения воли? При отрицательном ответе на него возникает тотчас задача доказать, что «понятие причинности, обоснованное чистым разумом, но, правда, недоступное эмпирическому представлению, а именно понятие свободы» присуще в действительности человеческой воле как свойство. Тем самым понятие свободы, «реальность которого доказывается аподиктически законом практического разума», является одновременно «краеугольным камнем всего здания системы чистого, и даже спекулятивного, разума». И главная задача «Критики практического разума» сводится к доказательству того, «что чистый практический разум существует». И наконец, в «Критике способности суждения» как среднем звене между исследованием познавательной способности и способности желания Кант наряду с рассудком и разумом рассматривает и способность суждения в качестве самостоятельной «способности». Рассудок имеет свое «место» в функционирующей априорно-конституирующей познавательной способности; разум же в функции способности желания держит наготове конститутивные априорные принципы. Перед способностью суждения ставится вопрос, занимает ли она (а если да, то каким образом) в ряду наших способностей как средний член свое место между рассудком и разумом и можно ли приписать ей ее собственные принципы а priori, точнее: являются ли они конститутивными или регулятивными? Здесь все зависит от нахождения принципа и «правильности» его указания. Кант ставит себе задачу представить во всей ясности «феномен способности суждения» прежде, чем он сможет заявить: «итак, на этом я заканчиваю полностью свою критическую миссию».

Из этого следует, что основополагающие «эзотерические» работы должны быть или возможны как необходимые доктринальные разработки в последующих «эзотерических» же сочинениях после того, как пропедевтическая задача критики чистого разума оказалась завершённой. Это поле философии, которая должна прийти к «системе чистого разума», следовательно, должна уметь показать «все философское познание из чистого разума в его системной связи».

Исходя из этого становятся понятными попытки самого Канта последовательно продолжать (разработку) вопросов своей доктрины в так называемом «Opus postumum». Однако вместе с тем нам трудно разобраться в продолжении этого незаконченного, быть может, вообще не поддающегося завершению произведения.

II. Вторым исходным пунктом данного исследования является то, что мы имеем у Канта дело с «приматом практического разума», который сохраняет для него не только, так сказать, «теоретическое» значение. Ибо наряду с понятием философии как школы, согласно которому она является «системой знания», т. е. наукой, имеющей целью «логическое совершенствование знания», есть еще также философия как понятие мира, мимо которой нельзя пройти или которую нельзя недооценивать, если отдавать должное взглядам Канта в целом.

Conceptu cosmico, согласно мировому понятию, философия есть также «наука» и совершенно не является «популярной». Она есть лишь «наука об отношении всякого познания к существенным целям человеческого разума». (В 867). Это значит, что философ как ученый выступает здесь не как «виртуоз разума», а как «законодатель человеческого разума». Он действует как «учитель в идеале». Тем самым он, естественно, не отвечает школьному понятию философии, которая является наукой о школьных понятиях лишь в том случае, если она рассматривается только как наука «об умении для любых определенных целей» (В 868); но он отвечает мировому понятию философии, которое имеет своим содержанием то, «что необходимо интересует каждого» и что он от случая к случаю выполняет.

Таким образом, существует, если *stricto sensu* возвратиться к Канту, задача завершения «доктринального дела», т. е. задача выработки системы философии на основе задуманной как теоретическая пропедевтика критики разума. Но есть еще и другая задача, а именно: точнее определить идею философского законодательства, которая «встречается повсеместно в любом человеческом разуме».

Так критический философ в качестве эзотерического пропедевтика или систематика становится, после того как здание его учения намечено им в основе, экзотерическим философом в том смысле, что он прежде всего обрисовывает возможные

задачи, которые надлежит взять на себя каждому в отдельности под свою самостоятельную ответственность. Ими будут, таким образом, в каждом конкретном случае в узком смысле практические, политические, публицистические проблемы, которые обсуждаются парадигматически, но которые постоянно сохраняют свою связь с разумным решением суверенного гражданина. При этом речь идет сплошь о задачах дня, об овладении своим собственным миром, о преобразовании своей эпохи.

Посвятив себя именно этому, Кант становится не только примером, но и в кратчайший срок могучей определяющей жизненной силой.

Известны слова Фихте, о том, что всеми своими «убеждениями и принципами» он обязан Канту, более того, что он обязан ему своим «характером вплоть до стремления иметь таковой». Мысль о том, что Кант всегда будет его «добрым гением», показывает, какое живительное воздействие оказывала теоретическая и практическая философия Канта еще до ее полной завершенности, избавиться от влияния которой не мог 결코 ни один человек.

Это влияние было многообразным. Уже в 1770 г. Марк Герц признает, что одна только мысль о Канте повергла его душу в «благоговейное удивление» и что ему он обязан «счастливыми переменами своего состояния», что он обязан ему чуть ли не всем своим существом. Карл Леонард Рейнгольд говорит в 1787 г., что Кант своей «Критикой чистого разума» «избавил его от двух болезней: суеверия и неверия». Яков Сигизмунд Бек называет в 1791 г. «Критику чистого разума» своей библией. Соломон Маймон проникся, начиная с 1789 г., «тем благоговением, которое питают к человеку, реформировавшему философию, а через нее и всякую другую науку». Врач Йоганн Беньямин Эрхард сообщает в 1786 г., что Кант никогда бы не отказался подать ему «свою руку» и что он обязан ему возрождением в себе всего своего внутреннего «я». А другой врач, Генрих Юнг-Шиллинг, выражает свою убежденность даже в том, что Кант совершил «гораздо большую и более благотворную и глубокую революцию, чем лютеровская реформация». Писатель Жан Поль пишет своему другу Фогелю в 1788 г.: «Кант — это не свет мира, а целая сияющая солнечная система сразу»; другой современник поэта, Йенс Багезен, причисляет его к «спасителям мира»; для Мозеса Мендельсона он, как и для всей популярной философии, является «всесокрушающим» Кантом.

Экзотерично также влияние, которое оказывали некоторые находившиеся в значительной степени под влиянием кантовской философии литературные журналы. В «Немецком Меркурии» (1773—1789) появились «Письма о Кантовой философии» Рейнгольда. Основанный Фридрихом Гедике и библиоте-

карем Йоганном Эрихом Бистером ежемесячный журнал «Берлинише Монатшрифт» (издание которого было продолжено после 1797 г. в Галле, а затем в Дессау) опубликовал большинство экзотерических сочинений Канта. А в лице созданного профессором риторики из Галле Кристианом Готтфридом Шютцем и юристом Готтлибом Хуфеландом из Йены в 1785 г. журнала «Йенаер алгемайне литературцайтунг» («Йенская всеобщая литературная газета») Кантова философия имела верного проводника и рецензирующий орган.

При решении чистых проблем, которые Кант затрагивает экзотерически на основе разработанных эзотерически позиций, его интересуют конкретные, лежащие в основе возможности, условия. «Практическое», возможность которого вытекает, по Канту, из свободы, проявляется лишь в истории.

В соответствии с этим всеобщая теоретическая философия и особенная историческая практика должны стать великими темами человеческого разума. И так как история как воплощение разума есть всегда история в особенности, то практический философ должен обратиться ко всеобщим условиям возможности особенного.

Именно это и совершает Кант, когда он обращается в своих экзотерических статьях 80—90-х гг. к вопросам осуществления разума в истории. И так как здесь каждый отдельный человек выступает как возможный свободно действующий лично ответственный «субъект» события, становящегося исторически «объективным», Кант приступает с целью именно практического осуществления своей эзотерической теории к ряду предпринимаемых от случая к случаю экзотерических исследований. Рассматриваемые таким образом, разрозненные «малые трактаты» образуют вытекающее из теории большое практическое целое.

И если «назад к Канту» действительно означает «идти вперед», то этот прогресс следует искать там, где Кант посвящает себя (и одновременно предвосхищая для нас) осуществлению разума практически, где он обнажает те следствия, которые (хотя и не явным образом) апеллируют к нашему поколению. Этим объясняется выработка Кантом условий возможности решения вопросов, которые были актуальны для Канта в его время и которые остро актуальны и сегодня: проблемы практического осуществления разума в истории. И если они в своем всеобщем, основополагающем практическом значении остались после Канта «забытыми» (т. е. не осуществленными в действительности), то возврат к Канту есть теоретически и историко-практически «прогресс». Таково именно состояние современной философии.

С этой точки зрения обращение к Канту и к выработанным им условиям «если-то» — возможности затрагивает следующие проблемы, а именно:

- 1) проблему «моральной» истории;
- 2) проблему «просвещенной» истории;
- 3) проблему истории, «ориентированной на мышление»;
- 4) проблему теоретически обоснованной, пригодной для практики истории;
- 5) проблему истории, предугадываемой не в «высокомерном тоне» и не с помощью чувства;
- 6) проблему истории, не чреватой «концом всего сущего»;
- 7) проблему истории, способной привести к «вечному миру»;
- 8) проблему истории, приводящей к «вечному миру» среди философов.

Неокантианец Отто Либманн в своей книге «Кант и эпигоны» (1863) заканчивал отдельные главы требованием: следовательно, необходимо вернуться к Канту.

Сегодня после обсуждения каждой темы нам открывается указание того, что мы можем извлечь для себя у Канта.

1. Тема «моральной» истории. Когда Кант занимается историей, он различает естественную историю и историю свободы человечества. В первой речь идет о естественно-закономерной определенности всего «рода» в целом или его разделении на отдельные «расы», а во втором — об установлении разграничительных пунктов мировой истории с ее вероятным началом и возможным концом.

Естественная история идет ощупью назад к затемненным истокам человечества, история же свободы устремлена вперед и ориентирована на вполне понятную разумную цель, которая подложит осуществлению. Относительно естественной истории работа исчерпывается все более дифференцированным описанием, в свободной же истории важно открыть точку, на которой естественное развитие переходит в моральное определение. В истории природы исходным пунктом является предположение о незыблемых первоначальных задатках «человеческого рода» и их дифференциации без всякого участия какого-либо «сверхфизического» компонента. И не делается также никакого предположения о «материальной первооснове», претендующей на особое объяснение органических созданий, которую нельзя обнаружить в опыте.

В истории свободы выступает «собственно» человек как таковой, когда он как активно действующий «сам по себе» отделяется от силы, естественным образом господствовавшей над ним и господствующей отчасти и теперь. Он освобождается постепенно от природы, преодолевая власть инстинкта; и первый шаг к освобождению от него представляет собой собственно начало так называемой человеческой истории. Следовательно, начало освобождения датируется переходом от непреклонного господства инстинкта к самоопределению актом воления.

Счастлирое, невинное, безмятежное, наивное существование в единстве с природой предстает физически как жизнь в раю, морально — как состояние невинности, социальное — как период беззаботного, так сказать, сомнамбулически наслаждающегося существования без всякого напряжения и предательства о труде. Одним словом, это, по Канту, «чистое наслаждение беззаботной, проводимой в лености и мечтах или растроченной на детские пустяки жизнью».

История свободы начинается, когда человек (понимаемый, например, как бог) действительно доказывает свою свободу. Он доказывает ее, если порывает с существованием в состоянии естественной, непритязательной невинности, и восстает однажды против закона природы, которым он определяется. Это восстание происходит в процессе осуществления собственной воли; и первый выход за рамки естественной определенности означает вместе с тем всегда отказ от состояния невинности. Тем самым источник зла в мире коренится в свободе постольку, поскольку данные себе самому законы свободы отменяют естественные законы, накладываемые «извне». И с этой точки зрения поставленные самому себе определения представляют собой роковой шаг в пути и начало физического зла: моральное зло, посредством которого до того неумудренный человек, не следующий более «зову природы», приходит к своему собственному опыту.

Начало собственно человеческой истории, долженствующее быть критически открытым, находится в предрасположенности «к отрыву от естества». Это означает одновременно «прийти к осознанию своего разума как способности». Таким путем человеческая жизнь не продолжает быть просто творением природы, а становится своим собственным делом — результатом своих открытий, своих усилий, своего труда. Так становится человек, как освобожденный, первым творением культуры.

Но к культуре и ее достижениям относится прежде всего идея морали, с помощью которой человек может вообще достигнуть «последней ступени», на которую этому столь преобразованному роду «еще предстоит подняться». И здесь возникает вопрос о возможности прогресса в истории свободы. Мы, правда, как недвусмысленно указывает Кант, хотя и культивированы в высокой степени искусством и наукой, цивилизованы до «чрезмерности в смысле всякого рода общественного послушания и порядочности», но для того чтобы считать себя уже моральными, нам не хватает еще очень многого.

Прогресс культуры с моральной точки зрения относится ко всему в целом. Культура шагает вперед в целом, в то время как отдельные индивидуумы по причине сопротивления природы, образования, конечной цели претерпевают под давлением особой общественно-исторической ситуации как физическое зло, так и зло социальное и моральное. Но находится ли цель че-

ловечества по своей идее выше, чем благо и страдание отдельного человека? Какова, следовательно, действительная конечная цель, которую надлежит достичь?

Человек может казаться, очевидно, в высокой степени культурным и цивилизованным и все же при всем внешнем приобретенном образовании быть внутренне не чем иным, как грубым эгоистом. До качества моральности ему еще далеко. Так как, по Канту, именно современный мир (как это заметил еще Руссо) находится в настолько хрупком состоянии, что его обитателям нравственная воля не является само собой разумеющейся, то отсюда возникает двойственность: с одной стороны, понимание необходимости справиться со всем самому, а с другой — ожидание того, что по крайней мере род человеческий может достичь того, что недоступно отдельным индивидам.

Именно так следует понимать вопрос Канта (в «Споре факультетов») о том, находится ли «человеческий род в процессе постоянного движения к лучшему». Этим объясняется и описание Кантом (в работе «Религия в пределах только разума») «борьбы принципов добра и зла за господство над человеком», которую может вести в данный момент только индивидуум.

Основной вопрос нашего времени, следовательно, будем ли мы прочно придерживаться автономии разума и тем самым добиваться, чтобы он был в истории, или мы будем понимать разум релятивистски как социально-экономический эпифеномен, как слугу жаждущей жить жизни или как культурно-морфологический штамп духовного плюрализма культур, и предоставим тем самым «Мораль» в истории самой себе, т. е. останемся современными философами?

От Канта мы узнаем, каковы условия возможности «моральной истории», которые нам при теперешнем состоянии вещей кажутся необходимее, чем когда-либо.

2. Тема «просвещенной» истории. Своей программной статьей «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» Кант затрагивает вопрос, который вынес Моисей Мендельсон в 1783 г. в журнале «Берлинише монатшрифт» на дискуссию и под рубрикой «Теоретическое образование» обсуждал ее так, как будто она представляла некий достигнутый уровень, факт. В противоположность этому Кант исходит из того, что в случае с просвещением речь идет о том, что еще «надлежит сделать», т. е. о том, что существует только в непрерывно продолжающемся процессе освоения. Этот процесс совершится, когда индивидуум станет самостоятельным. Тем самым ответ Канта на этот вопрос гласит «нет», что не исключает, что мы и сейчас продолжаем оставаться в рамках «эпохи просвещения». «Просвещение» обозначает в соответствии с этим в целом путь от естественно-смутного «вероятного начала человеческой истории» к цели — обществу, живущему во «всемирногражданском» устройстве.



Основная мысль (согласно «идее» 1784 г.) та, что люди в своих устремлениях хотя и не живут больше исключительно только в «соответствии с инстинктом как животные», но в такой же малой степени устраивают свою жизнь уже по разумному плану «как разумные граждане мира». Так что всеобщая история представляется (аналогично, например, чистой естественной истории) невозможной. Человеческая история есть в сущности сфера не подготовленной, а ситуативно актуализированной свободы: она, следовательно, может быть написана только в процессе (*in continuo*). Пишется она теми, кто определяет и устраивает свои поступки согласно законам свободы.

В этом определении автономии все дело. Отсюда и высказывания Канта о просвещении: оно есть самостоятельное мышление; оно есть тем самым выход человека из состояния продолжающегося несовершеннолетия, в котором, впрочем, он виноват сам. Данное несовершеннолетие выражается в неспособности пользоваться своим собственным разумом без руководства со стороны других. Он виноват в этой неспособности сам, если причина ее находится не в недостатке разума, а в недостатке «решимости и мужества» с чувством своей ответственности доверяться ему во всех обстоятельствах.

Отсюда легко можно понять требование Канта *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться своим собственным разумом. Это, следовательно, девиз всякого принципиального просвещения, а не девиз стремящихся к «примирению» популярных философов так называемой «эпохи просвещения».

Так как просвещение не является обозначением эпохи и уж совершенно его нельзя ограничивать рамками XVIII столетия в так называемой «стране заходящего солнца», просвещение касается всех во все времена как момент, конституирующий свободного человека.

С чистым «теоретическим образованием» (в понимании Мендельсона) человек остается непросвещенным, таковым он становится лишь тогда, когда он пытается ясно осознать свою цель в этой жизни, в каждом совершаемом им поступке.

Просвещение имеет своим корнем самостоятельность мышления. С его помощью оно борется с предрассудками, голым мнением, косной партийностью, строгим догматизмом. Это означает, что оно направлено против всяких самоназавшихся или традиционных «опекунов», оно направлено против всякого пренебрежения самостоятельным действием, оно выявляет страх и лень, которым постоянно подвержен человек, а в трусости видит самого сильного оппонента самостоятельности.

Так, просвещение, понятое таким образом, столь же трудно, как и редко, потому что оно может быть воспринято негибкими умами как опасное, так как против них из его критического понимания постоянно выступают глубоко коренящиеся

оговорки, то просвещение, понимаемое как активное сущее (*substantivum actionis*), может осуществиться только при непрекращающемся духовном и моральном возмужании, которое происходит не «из вчера», а «сегодня» в кризисе и повороте духа к своему собственному моральному самоопределению.

Повсеместно распространяющиеся с начала XVIII и вплоть до XX столетия «замаскированные религии» воплощают «антипросвещение». В их квазинаивной слоподобной идеологии происходит раздувание одной (быть может, в определенных рамках здоровой) мысли до размеров универсального (порой достигающего абсурда) мировоззрения. Возведенная в ранг священной, она становится недосыгаемой для просвещающей критики и контроля.

У Канта мы узнаем, как просвещенность должна выглядеть, если избрать ее ориентиром своего мышления.

3. Тема истории, «ориентированной на мышление». Кант всегда выступал против попыток направить критическо обоснованную с помощью разума трансцендентальную философию в иррационализм и далее прямо поставить ее на службу интуитивному иррационализму.

Основным противником предстает здесь, пожалуй, купающаяся в непосредственном философия достоверности, которая, полагая, что имеет право сделать чувство и веру элементом всякого теоретического понимания, устраняет именно этим основания необходимого понятия истины.

Кант сделал предметом принципиального, ориентированного на конкретный исторический факт гносеологического рассмотрения претендующую на глубину философию веры Фридриха Генриха Якоби. В его поле зрения находится сочинение Якоби «Об учении Спинозы» (1785) и выдвинутые в нем нападки на разум. Статья «Что значит ориентироваться в мышлении?» (1786) ставит своей целью показать, по крайней мере, две вещи: во-первых, вполне допустимо верить в то, что теоретический разум не может ни доказать, ни опровергнуть; во-вторых, что вопреки (т. е. противоречит) всякому разуму верить тогда, когда разум может привести опровергающие доказательства.

Для Якоби ведущийся им спор с Мендельсоном является поводом доказать, что спинозизм с точки зрения мышления, представляет собой единственно действительно последовательную философскую систему. Однако спинозизм в лучшем случае, в конце концов, постоянно возвращается к демонстрируемому мировому целому и не позволяет сделать предположение о трансцендентном творце мира. Ибо демонстрируя, можно лишь переходить только от обусловленного к обуславливающему обусловленному и т. д., но нельзя достичь необусловленного. Бытие бога можно доказать лишь с помощью основания, становясь тем самым вновь обосновываемым, т. е. предпоследним.

Но для Якоби подобные критические (и допустимые) со-

ображения противоречат непреодолимой потребности души, которая имеет для нее решающее значение.

Кант анализирует исходный пункт и находит, каким образом следует вопреки этому ориентироваться в мышлении. Следовательно, он делает попытку показать, что в действительности может быть только разум, посредством которого мы ориентируемся, а не какое-либо «мнимое чувство истины», не «необузданное созерцание под именем веры», не «традиция или откровение вне познания разумом».

Вид всякого ориентирования меняется, само собой разумеется, в зависимости от той области, в которой оно совершается: в мире мы ориентируемся географически, в космосе астрономически, в мире понятий — логически, в запредельном для границ разума мире — с помощью критического мышления. Иными словами, «в ночи сверхчувственного» у нас нет «положительного» проводника, и возникает гносеологически-метафизический вопрос, как мы можем в таком случае вообще ориентироваться в чистом интеллигибельном мире? То, что служит нам ориентиром, есть не озарение, не понимание, а просто потребность в ориентации, т. е. чувство. Но как всего лишь чувство оно не представляет наглядной достоверности в интеллигибельном мире и не допускает догматических утверждений.

Потребность в ориентации в интеллигибельном мире есть, очевидно, потребность разума и является как таковая необходимой. Однако, обладая признаком потребности, выступающая в этом случае достоверность не является ни научно-демонстративно достоверной, ни откровенно-мистически приемлемой, но, по крайней мере, вероятной в персонально-убеждающем отношении. Она является в противоположность ко всякому «знанию», с одной стороны, и «мнению», с другой, верой, но разумной верой, основанной именно на потребности разума. Здесь следует еще отметить два момента.

Потребность, например, с целью объяснения вещей в естественной сфере в допущении еще «духовных природных сущностей» не существует там, где эмпирическое исследование причин удовлетворяет стремление к познанию, и мы не нуждаемся в «химерах». Не существует также и потребности судить о различных доводах относительно существования вещей, хотя мы готовы предположить для этого праинстанции, прасущности и прапричины.

Однако нам представляется совершенно необходимым выяснить конечную цель свободы и произвести, следовательно, о ней суждение, так как она ретроспективно связывает нас. Поэтому мы должны предположить действующие условия или считать их действительными, без которых конечная цель (в какой бы то ни было форме) не может быть достигнута и выполнена.

О наличии таких условий как постоянно находящихся в свободе самоопределяющегося действия мы должны быть убеж-

дены. Здесь перед нами независимая от всех бросающихся из стороны в сторону мнений «за и против» потребность разума, которая находит удовлетворение в вере в разум.

Итак, что же значит для Канта «ориентироваться в мышлении»? Это значит пользоваться в мире по эту и по ту сторону опыта единственно только разумом как компасом и в качестве «высшего пробного камня» возможной истины считать свое мышление как самоосмысление. Это значит также при возможной недостаточности объективных принципов разума в поисках достоверности руководствоваться субъективным принципом. Тем самым не будет возврата назад к душе, своему чувству, своему предчувствию, которое только провоцирует сомнительную достоверность веры, а будет лишь повторена попытка познания: разум не чувствует и не предвещает, но только признает свои недостатки. На них он ориентируется и одерживает тем самым верх над иррационализмом.

Ориентироваться в мышлении — не значит ориентироваться с помощью неконтролируемого гражданского принуждения и не означает также ориентации посредством принуждения со стороны на другое. Напротив, это означает ориентироваться на законы свободного мышления, которые после многократного осмысления дает себе разум.

Проверку на деле должен сделать для себя каждый сам. Он может сделать это с помощью притязания на всеобщую значимость только в случае, если при этом он пользуется максимальной неперемного «самосохранения разума». Но для этого он должен опять возвратиться к ориентации в мышлении, а не к ориентации посредством чувства.

От Канта мы можем узнать, каковы же в итоге всеобщие условия возможности разумной веры в сравнении с верой церковной, детской, наивной, не затрагивая этим совершенно по-инному подразделяемое отношение между теорией и практикой мышления.

4. Тема теоретически обоснованной, пригодной для практики истории. Со времени появления «Основ метафизики нравов» (1785) и строгого изложения ее определений возник вопрос, может ли быть и каким образом, при всей строгости выдвинутых обязательных требований разума, осуществлена на практике неплюралистская, так сказать, теоретически вымышленная практическая цель разума?

В историческом контексте «практической философии» Канта ведущий принцип кантовской этики *volens polens* был признан современными ему представителями популярной философии; но одновременно были явственно слышны сомнения относительно вообще возможности ее «проверки» и «применения на практике». Ее реализация на практике оспаривалась путем приведения многочисленных «исключений».

Под систематическим углом зрения речь шла для Канта

несомненно и главным образом о нерасторжимой связи между теорией и практикой; выдвинутые философами-популяризаторами «исключения» из правил ставили ее под вопрос. Теория, осуществление которой на практике оспаривалось, — это теория, изложенная в учении о праве и в этике. Тот, кто знает, каким образом поступки совершаются по правилам, должен также принять условия возможности их применения, так как без теории правил нельзя действовать. Другими словами: перед лицом разумно-приемлемой безусловности нравственного притязания, которое, как кажется, выдвигает ригористская этика своим категорическим императивом, не является удовлетворенной или вызывающей доверие никакая отговорка посредством ссылки на практические условия, которые ведь всегда обусловлены, и, следовательно, на неосуществимость теоретического на практике.

Прояснение этой актуальной и одновременно принципиальной исторической ситуации является задачей, решаемой Кантом в статье 1793 г. «Об изречении: это, быть может, правильно в теории, но не годится для практики».

Кант выступает против этого изречения, но дискутирует с ним, поскольку оно содержит в себе доводы, которые так или иначе направлены против его учения и которые выдвигают порой даже люди с «умом и жизненным опытом».

Кант конкретизирует противоположность «теоретиков» и «практиков» двойственным образом: философ-теоретик руководствуется «идеями», не «интересами». Но идеи лишь должны иметь силу, но на самом деле ее не имеют; *quaestio facti* противостоит *quaestio juris*, или дело противостоит норме. При этом практический опыт исходит из того, что идея независимо от заданных исторически фиксированных интересов есть не что иное, как только голая идея, именно непрактичная теория. И наоборот: заклинаемый Кантом муж опыта признает только те интересы, которые практикуются в действительности, и не заботится о том, что говорит об этом теория или что она «предписывает». Эту точку зрения практики, исходя из которой определяются жизненные цели в историческом действии, Кант приводит в моделируемой форме в трех вариациях: о личных целях отдельного человека судит частное лицо как «коммерсант», о целях государства — «государственный человек», о целях человечества в целом мире — «светский человек». Это суть позиции Кристиана Гарве, Томаса Гоббса, Мозеса Мендельсона, на примере которых обсуждаются *quaestio juris* и *quaestio facti*.

В области морали относительно соотношения теории и практики в общем речь идет о «благе» каждого человека; в политике — о «благе государства», с космополитической точки зрения — о «благе всего человеческого рода».

Если (как у Гарве в популярной философии) практической жизненной целью является счастье, то чистая цель добродетели

тели, независимая от счастья, опускается до голой теории. Если (как в учении Гоббса о государственном и общественном договоре) государство предназначено для регулирования насилия, а не для исторического осуществления свободы, то хорошее правовое и свободное государство существует только в теории. Если же (как у Мендельсона в статье «О религиозной власти и иудействе») положительное историческое развитие признается только для индивидуума, то для целого и рода исчезает всякий прогресс, и любой антитезис остается чистой теорией.

Таким образом, моральная, политическая и светская цель редуцируется до «практического» (так сказать, реалистического), что, собственно, и делают коммерсант, чиновник и светское лицо.

Кант противопоставляет этому то, что, во-первых, действительный долг не нуждается в учете интереса, потому что учет корыстного интереса всегда где-либо приводит к несправданию, и допущенное несправдanie порождает неблагополучие, следовательно, не может быть практичным. Во-вторых, он подчеркивает, что государство, которое предоставляет властителю право деспотизма, а подданному не предоставляет права на сопротивление, не может считаться устроенным практически. Кант заканчивает указанием на то, что, в-третьих, если будет действовать право во всемирно-гражданском плане, для этого необходим был бы мирный союз свободных народов, который, в свою очередь, предполагает, прежде всего, развитие, прогресс, нравственное совершенствование.

Это находится, если вообще возможно, в согласии с теорией. Ибо дело «не в теории, если она еще не подходит для практики, а в том, что было недостаточно теории». Блуждание посредством экспериментов дает в лучшем случае рапсодические опытные знания. Принципы суть опора теории: необходимо следовать им в личных, политических, космополитических и моральных поступках.

Следовательно, Кант прочно придерживается следующего утверждения: то, что в силу разумных оснований действительно для теории, то пригодно также и для практики. Он также убежден в том, что нравственное совершенствование происходит исторически. То, что оно не химера, становится очевидным, если проследить в области права переход от государственного права к международному, ему (переходу) не нужно стремиться к завершению, но по внутренней логике непрерывного прогресса он указывает на разумно мыслимое всемирно-гражданское право — прогресс, который не исключает возможности даже достижения состояния вечного мира. Для этого необходимо мыслить чисто формально.

Кант верит тем самым в теорию, которая исходит из правового принципа. «Какими должны быть отношения между людьми

ми и государствами», а именно действовать практически так, чтобы в результате было положено начало «всеобщему государству народов»? Речь идет о том, чтобы рассматривать его в качестве возможного с тем, чтобы с этого момента и исходя из этого его можно было бы достичь. Об этом следует думать в наше время, когда «футурология» овладевает умами.

От Канта мы можем узнать, каким образом некая возможная теория в области истории становится в практической действительности определяющим фактором преобразования этого мира.

5. Тема истории, предугадываемой не в «высокомерном тоне» и не с помощью «чувства». В своей работе «О недавно возникшем высокомерном тоне в философии» (1796) Кант полемизирует с «пренебрежительной манерой» судить «обо всем формальном в нашем познании» (что ведь составляет сущность философии) как о «педантизме» под названием «формопроизводящей мануфактуры». Возникший недавно высокомерный тон в философии состоит, по словам Канта, в том, что происходит экзальтированный возврат к «предугадыванию», к «предчувствию», к «голосу оракула», как это делают оракулоподобные «философы видения».

Кант достаточно великодушен, приводя в связи с этим изречение Фонтенелля (почти 100-летнего секретаря Французской Академии), которое гласит: «Если кто-либо непременно желает верить в оракула, то никто не может воспрепятствовать ему в этом». Однако нельзя забывать, при этом, что тем самым поэтический «пробный камень чувств» становится «на место разумного пробного камня истины».

Однако «философствовать из чувств» есть для Канта признак новых «мистиков», которые хотят утвердить себя в «гениальных порывах». Они спешат предложить «ничего не стоящий апофеоз сверху». Однако для Канта совершенно важны не смелые «анalogии», не «вероятности», не «предчувствие сверхчувственного» позади истории, а «точные доказательства». И здесь не может помочь преобразование платонически-метафорических идей или христианско-теологического идеала с полученного с помощью «предчувствия» идола, который ревностно принимается за истину.

К трем ступеням традиционной достоверности относятся знание, вера и мнение. К ним новые неистовые философы (*philosophi argani*) присовокупляют другие, которые не представляют собой прогресса рассудка, — «предощущение» (*praevision sensitiva*), которое имеет отношение к тому, что вообще не может быть «предметом чувств», а только «предчувствием сверхчувственного». Ориентация совершается здесь не в мышлении, а в предчувствии.

Кант в этой связи дает экскурс в историю:

Аскет в Макарийской пустыне был философом посредством

бедности (*philosophus per paupertatem*); алхимик средневековья называл себя философом огня (*philosophus per ignem*); масон нового времени считает себя философом посредством инициации (*per initiationem*); и вот еще новый, окрыленный предчувствием энтузиаст тайн, хранящихся в себе, есть, по его мнению, философ по вдохновению.

Подобный философ видимого созерцания (и созерцания сверхчувственного) со своей высшей способностью есть, следовательно, тот, который возвышается высокомерным тоном над мыслящими философами и, следовательно, не желает быть одаренным только лишь «способностью познания посредством понятий».

Высокомерным тоном в философии характеризуется, следовательно, тот, кто продвигается вперед не «согласно школе», т. е. «методически», в неторопливо-медленном, трудном движении вперед, а, «подобно гению», через все «перелетая» и «наслаждаясь оракулом в себе», полагает, что может одним-единственным острым взором в свое собственное внутреннее Я понять все то, что обычно достигается только прилежанием и трудом.

Все это не имеет отношения к науке, которая требует труда, который присутствует и в математике, естествознании, древней истории и языкознании. «Высокомерен» в данном случае тот, кто считает ненужной «геркулесову работу самопознания снизу вверх», а, «перепрыгивая» ее, так сказать, «сверху вниз», представляет нам свои мысли. И так как он может посредством критики собственного разума снизойти «до» весьма необходимой скромности», то только ему одному может «прийти в голову мысль» вести себя высокомерно. Для него философия имеет, конечно, тайны, но «ощутимые тайны». Вот и получается, что самозабвенно оракульствующий философ заявляет, что уже владеет тем, к чему муж науки вынужден подходить постепенно и постепенно его приобретать. Первый чувствует себя богачом, который уже может наслаждаться жизнью, в то время как ученый должен работать.

Новый тон в философии — тот, который полагает, что может обойтись без работы. В нем слышен скрытый принцип «стремления» философствовать посредством более высокого чувства». «Высокомерен» тот тон, который (так говорит Кант) желает оспорить чувство другого. Эти философы поднимаются (не аргументируя) над своими товарищами по научному цеху, «купаясь» в чувстве и наслаждении. Это высокомерие можно было бы, по Канту, снисходительно пережить, если бы в подобном тоне не присутствовала решимость по отношению к критическим философам нарушить «их неотъемлемое право на свободу и равенство в делах чистого разума».

Об этом не следует забывать ни в контексте конца XVIII в., ни вообще. Таким же образом следует аргументировать в любой подобной ситуации, когда, например, из чувства страха на-



чинают говорить «о недавно возникшем апокалиптическом тоне» (1983). Так называемый благородный муж делает себя философом лишь благодаря тому, «что с помощью обскурантизма расправляется со всякой другой философией». Таков итог Кантова рассуждения.

От Канта узнаем мы, почему пресловутые сверхъестественные откровения, мистические просветления, т. е. «притязания» по отношению к критическому разуму, не дают права «становиться философом по желанию» и тем самым постичь конечную суть, более того, «конец всех вещей».

б. Тема истории, не чреватой «концом всего сущего». В работе «Конец всех вещей» (1794) Канта занимает принципиальная противоположность, существующая между смиренной убежденностью и критическим размышлением в ситуации апокалипсического образа мыслей. Исходный пункт для Канта двойствен. Во-первых, существует народное изречение, гласящее, что умирающий переходит из времени в вечность. А, во-вторых, в «Апокалипсисе» (X, 5, 6) говорится, что отныне не будет никакого времени. Соответственно этому речь идет для Канта о вопросе, что можно знать о «вечности», «страшном суде», «конечном времени» и чего может добиться «авторитет» у верующего. При этом Кант проводит исследование следующим образом.

а) Словосочетание «конец всех вещей» предполагает, что отныне невозможно более никакое изменение. Ибо если есть изменение, то сохраняется и время, в котором оно происходит. Без него как предпосылки было бы невозможно и изменение.

б) Если «конец всего» понимать как поддающееся описанию «потустороннее событие, то имплицитно все еще оказывается возможным представление о последнем состоянии чувств, о котором человек, ввиду отсутствия чувств, не может иметь никакого понятия. Следовательно, он запутывается в противоречиях, как только попытается в своих представлениях сделать хоть один шаг из чувственного мира в интеллигибельный.

в) Сочетание «конец всех вещей» может иметь лишь негативное значение, потому что мы в своем незнании не продвинемся ни на йоту, представляя что-либо.

г) Тезис о бесконечной длительности как вечности и о конце вещей может иметь лишь один смысл, и он гласит: разум, направленный на практическое достижение конечной цели, никогда не может быть удовлетворен на пути бесконечных изменений.

Ныне христианское вероучение выступило в своей эсхатологии, так сказать, теоретически с речью о последних вещах и о конце всего сущего после того, как оно образно предвосхитило его в «Апокалипсисе».

Намерение Канта (согласно своим критическим усилиям) было, по-видимому, показать, что эсхатологико-апокалипсиче-

ское посредничество не может быть гарантом знания. Так как это, собственно, совершенно ясно, то Кант ставит дополнительный вопрос, а именно: почему человек вообще ставит так вопрос и почему он ожидает конца мира?

Почему конец с ужасом?

Причина ожидания временного конца в том, что чувственное ожидание разочаровывает. Это означает, что только если мир со всем, что в нем происходит, обладает ценностью, то его продолжение имеет смысл; сформировавшаяся в результате опыта точка зрения на то, что разумные существа не верят в возможность обнаружения разумности творения, приводит к ожиданию того, что перед лицом кажущейся или действительной бессмысленности все должно будет стать совершенно другим, следовательно, должен наступить конец всего сущего (переход в иное сущее).

Основание для второго ожидания (что конец будет сопровождаться ужасом) является результатом смутного «сознания испорченности человеческого рода». Положить конец этому внушающему безнадежность состоянию в мире, и положить именно ужасный конец в силу конститутивной коррумпированности человека, представляется с точки зрения высшей «мудрости и справедливости» «подобающим решением».

Сравнения, употребляемые для характеристики этого приговоренного к конечности мира во все времена и описания человеческого «пробывания» в нем, однозначны: мир мыслится как «гостиница» (для путешественников), как «тюрьма» (для очищения), как «сумасшедший дом» (сатанинское изобретение мук), как «клоака» или «дом нечистот», куда как в «отхожее место для всего универсума» были изгнаны люди из рая.

Кант различает теперь «естественный» и «сверхъестественный» конец; естественным концом было бы превращение мира, переворот мира, уничтожение мира. Но как к этому ни относиться, ясно: поворот породит начало, начало бесконечности в одной точке. Немыслимость перехода времени во вневременную длительность, немыслимость начала безвременности в одном «мгновении» есть для Канта решение проблемы.

Поэтому Кант называет эсхатологическую веру мистическим представлением о «конце всего сущего» и конце воображаемого покоя, который равнозначен «ничто», «сверхъестественным» концом всего. Секуляризированные ожидания временного конца нерелигиозных XIX и XX столетий остались в неведении относительно этого, как и их представления о «вечном мире». От Канта мы можем узнать также, как выглядит «конец всего сущего», понятой наоборот.

7. Тема истории, способной привести к «вечному миру». Учение Канта о «вечном мире» образует существенную часть его философии истории. Усилия Канта по определению места человека в истории рассчитаны на то, чтобы

раскрыть условия возможности всеобщего регулирования свободы, которое, правда, еще неосуществимо сегодня, но которое в принципе осуществимо и которое затем будет иметь своим следствием всеобщий мир.

В соответствии с этим задача состоит в том, чтобы эзотерическую имманентную системе точку зрения дополнить подлежащей обязательному осуществлению этого находящегося в поле зрения будущего мирного состояния — это экзотерическая задача, которую сейчас следует выполнить.

Кант имеет дело полностью с «практическим понятием», а не со «спекулятивным», о котором он говорит, что «оставляет его полностью метафизиком». Но каким образом должна явиться свобода в природе — этот вопрос остается открытым. Однако в истории внедрение свободы в естественно созданный мир имело место, когда появлялось право. Оно свидетельствует о действительном проявлении «разума».

Историческая перспектива выглядит при этом так, что Кант при вовлечении разума и свободы в исторический процесс исходит из гипотезы. Она предполагает такой порядок природы, что «праву должны предшествовать произвол и насилие, ибо без них люди сами не могут прийти к тому, чтобы объединиться с целью законодательства». Однако исторически этим дело все же не ограничивается, так как порядок разума хочет, чтобы вслед за этим закон регулировал свободу. Лишь регулирование свободы с помощью закона позволяет прийти к установленному однажды «вечному миру».

В предварительных статьях к трактату «К вечному миру» (1795) Кантом приводятся «запретительные законы», без соблюдения которых вечный мир вообще не может существовать, а в «дефинитивных статьях» названы в качестве требований условия, без которых мир не может наступить.

Вечный мир зависит конкретно от того, насколько продвигнутся люди в установлении правовых отношений, то есть исходный пункт состоит в том, удастся ли им по завершении развития государственного права прийти к более глубоким всеобщим формам права. Но всеобщее есть всегда дело разума.

Для него нужна в первую очередь внешняя свобода, которая должна быть дана в самом государстве. Она предоставляет «право не подчиняться никаким внешним законам, кроме тех, на которые я сам даю свое согласие». В любом случае слово остается за мной. Возможность реализации этих полномочий предполагает наличие уже определенных правовых отношений в узких рамках, которые, в свою очередь, свидетельствуют об определенной (но все еще ограниченной) действительности разума.

Коренящийся в природе человека эгоизм в отдельном человеке или в ведущих себя как отдельные индивиды народах может быть преодолен только с развитием разума.

Но этот разум зримо отражается прежде всего в появлении правовых конституций. Ибо то, чего добивается право, не есть достояние этого («естественного») мира. Так что возникновение всеобщих и более радикальных правовых отношений есть еще одна «прибавка» к разуму. Правовые отношения в рамках наций, где они стали действительностью, заставляют, по Канту, догадываться и предполагать наличие определенного «механизма» дальнейшего развития, следовательно, развития в направлении к международному и мировому праву. Оно есть *conditio sine qua* поп «вечного мира», и как таковое оно также и «достаточно».

Функция, которую выполняет философ 1795 г. и во все времена, точно называется Кантом: «Чтобы короли были философами, а философы королями — этого нельзя ожидать. Последнее даже и не желательно, потому что для любого «обладание властью неизбежно приводит к порче свободного суждения разума». Однако для того, чтобы общая цель вечного мира и условие его существования не были забыты, необходимо, чтобы «максимы философов об условиях возможности вечного мира» были использованы в качестве совета всеми участниками и прежде всего «оснащенными для войны государствами».

От Канта узнаем мы, что всегда следует делать: об этом не может быть спора, в каких бы разногласиях ни находились философы.

8. Тема истории, приводящей к «вечному миру» среди философов. В 1796(1797) г. Кант считал возможным «Предсказание близкого заключения мира в философии». Этот трактат есть «шахматный ход» (*tractu subtilis*) в форме статьи (*tractatio philosophica*) для подготовки «договора» о вечном мире (*tractatus pacis*), ставшего по нравственным причинам необходимым.

Вечный мир между народами, как и вечный мир между спорящими философами, покоится на неременном условии. Этим условием является убеждение в нравственной конечной цели человечества. Действовать согласно этому убеждению — трудная задача для народов постольку, поскольку к основополагающему пониманию необходимости политического вечного мира они подготавливаются и подводятся лишь путем длящегося столетиями политического опыта и пережитых судеб.

По сравнению с этим Канту представляется достижение соответствующего морального взаимопонимания в мире мыслителей легче, так как они имеют дело с самими собою, а также с согласными с собою. Если между отдельными людьми, как и между народами, существуют даже по чисто физическим причинам всякого рода столкновения, то философы становятся полемистами; они вступают в полемику, ведут войну между школами (аналогично войнам между армиями). Склонность к спору для Канта сначала нечто совершенно полезное, ведь

благодаря ей от людей «отводится большое несчастье загни-  
вать заживо».

Статус *salubritatis*, то есть здорового состояния разума, достигается прежде всего с помощью философии людей, приводящей все в движение. Как и при физическом здоровье, боль не является только злом (*pravum*), точно так же и факт полемической несовместимости философий не является чем-то лишь плохим (*malum*). Там человек находится под действием законов природы, которые сообщают ему о страдании; здесь же на него действуют законы свободы, содержание которым он способен давать критически. В связи с возможностью свободы человека догматизм в философии представляется не чем иным, как «концом всякого оживления», так он и расценивается Кантом. В противоположность этому скептицизм ничто не использует и не может поэтому вообще чем-либо оказывать действительное влияние на разум, тем самым он для Канта сам кончает с собой. И умеренность, довольствующийся с полужелостью также полустинами, а именно — вероятностями, с его нагромождением слишком большого количества «хороших доходов», не способен заменить действительно достаточного основания, не может, собственно, даже считаться философией.

Критическая (Кантова) философия, напротив, есть философия, которая не стремится к постоянному построению и разрушению систем, а ставит своей задачей «исследование человеческого разума». Она не поджидает для этого содержательного развертывания возможностей человека посредством воплощения в историческом явлении и возможной их пере- или недооценки.

Она проводит критическое исследование лишь настолько, чтобы показать, как во всевозможных содержательных спорах должно быть выполнено непременно одно условие: формальное условие о том, чтобы при этом настоящим был «тон правдивости». Но достижение правдивости не положено как цель в непрерывно продолжающемся процессе человеческой истории, а она должна быть достигнута всегда только отдельным индивидуумом и только им доказана.

При этом Кант говорит: «Может быть, что не все правдиво из того, что человек считает правдивым» (ибо он может заблуждаться); но во всем, что он говорит, он должен быть и может быть правдивым (он не должен обманывать). И то, и другое есть его дело.

Там, где хотя бы что-то построено на лжи, имплицитно становится неустойчивым все.

Кант подытоживает указанием на это и заканчивает теперь действительно анализ разумно-возможным «предсказанием вечного мира в философии», так как выполнение заповеди «не лги» зависит от каждого в отдельности. Если эта заповедь будет принята в качестве «основоположения в философии», то это (при всем содержательном многообразии философских то-

чек зрения) приведет к вечному миру именно в мышлении, ибо формальное обеспечение разумности достигается соблюдением вышеназванной заповеди. Таким образом, признание принципа «не лгать» обеспечивает установление мира среди философов.

Исходя из этого, может быть решен послекантовский тезис, вызвавший в 19—20-м столетиях беспокойство. Он принадлежит Ницше и гласит, что истина является якобы «разновидностью заблуждения», без которой определенный вид живых существ не может жить». Он стал, в конце концов, общим местом в политике, публицистике и философии, стали относиться к нему серьезно. Однако то, что его нельзя принимать серьезно без правдивости как его предпосылки, ясно вытекает *eo ipso*.

От Канта мы можем узнать, следовательно, каковы условия возможности даже полемики, а тем самым и философии.

В качестве итога вытекает следующее:

Если возвращение назад к Канту должно означать движение вперед, то в чем состоит в таком случае этот прогресс? Нижеследующее заключение поясняет это.

Поступки в истории суть поступки отдельных индивидуумов. Лишь в случае, если индивидуумы станут нравственно другими, будет и другая история и соответственно будет в ней прогресс. Вопрос, следовательно, стоит таким образом: в чем выражается нравственное обновление отдельного человека? Согласно Канту, оно состоит в *полной* «революции мышления», которая единственно хочет нового, нравственного в своем волеении человека. Для этого необходимо «создание в человеке характера», «нечто вроде второго рождения». «Час» подобного «преобразования» знаменует собой как бы новую эпоху. Под ним понимается поворот к полному осуществлению разума, от которого зависит реализация всего другого. По Канту, оно происходит «как бы посредством взрыва, являющегося следствием мгновенного отращения к неустойчивому состоянию инстинкта».

Тем самым первое, что должен делать человек,—подвести свою свободу под законы единства; без этого, как прямо заявляет Кант, «его действия — сплошные заблуждения». Характер, который человек должен приобрести и который он должен доказать, состоит в том, чтобы воля поступала согласно разумным основоположениям и противостояла естеству, темпераменту, инстинкту; этот практический разум первичен.

В соответствии с этим основополагающей является «величайшая обязанность философа быть последовательным». Этому долгу Кант следовал как никто другой. Возвращаться к нему в этом отношении означает именно в наше время то же, что идти вперед. Действительно, для философа как авангарда человечества имеют силу заключительные слова Канта: «Критическая философия, если даже однажды кратко пройти ее школу, способствует тому, чтобы внести во все свои дела порядок, связь и метод!»

Вот что, следовательно, можем мы узнать от Канта и что должна принять близко к сердцу современная философия — не на словах, а, как у Канта, на деле.

Перевод с нем. И. Д. Концева

## ИНДИВИДУУМ И ОБЩЕСТВО В КАНТОВСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Р. Мальтер

(Университет им. И. Гуттенберга, Майнц — ФРГ)

На вопрос одного гостя с Востока, русского писателя Николая Карамзина, о «моральной природе человека» Иммануил Кант ответил кратко: «Наше предназначение — деятельность». Уже открыв вышедшую в 1798 г. «Антропологию с прагматической точки зрения», по первым страницам предисловия становится понятно, что вынесенное в подзаголовок книги выражение «с прагматической точки зрения» намечает тот контекст рассмотрения человека, который программно сформулирован в записанном Карамзиным предложении. Ибо, если у Канта заходит речь о человеке, то хотя чувственно-телесный момент человеческого бытия ни в коей мере не отрицается (ведь названное произведение содержит «апологию чувственности»), однако же предпочтение совершенно однозначно отдается другому моменту, формирующему человека: «разуму» в широком смысле слова, т. е. моменту спонтанности как способности определять человека в его чувственно-природной обусловленности без чувственной обусловленности.

Рассматривать человека в данной его способности означает, по словам самого Канта, рассматривать его как «свободно действующее существо». Это, по Канту, является задачей разработанной им антропологии, «антропологии с прагматической точки зрения», поскольку она восходит в человеке к тому, «что он, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам» (6, 351). Другим видом рассмотрения человека является отмежевание от этого рассмотрения. По словам Канта, это предмет антропологии с «физиологической» точки зрения; в ее компетенцию входит исследование того, что делает из человека *природа*. Правда, одно общее у обоих видов антропологий все же есть: они обе действуют «наблюдательно», т. е. эмпирически. Тот факт, что и «антропология с прагматической точки зрения» действует *эмпирически*, не удивителен, если вспомнить, что она по сути является дисциплиной — наследницей вольфовской «Psychologia empirica»; но если иметь в виду явное желание Канта говорить в этой антропологии как *философу*, а философия для него не имеет *ни одной* эмпирической части, что она скорее является знанием, состоящим из