

Современный «ренессанс» кантианства не свидетельствует ли о попытках выйти из очередного такого тупикового кризиса? Как бы то ни было, демократизм и гуманизм философского гения Канта при всех обстоятельствах противостоит реакционным силам и тенденциям в философии.

Идеологический заряд прогрессивных сторон наследия Канта всегда помогает тем, кто борется за мир между народами, за демократические свободы, за равенство и социальную справедливость.

¹ Ленин В. И. *Материализм и эмпириокритицизм*. — Полн. собр. соч., т. 18, с. 210; О Файхтингере см.: *Буржуазная философия кануна и начала империализма*. М., 1977. Гл. 2.

² F.-J. von Rintelen. *Kant-Studien und Kant-Gesellschaft*. — *Kant-Studien*, 1960—1961. Bd. 52, Köln, S. 257. (Эта статья фон Ринтелена является одним из самых важных источников настоящих информационных заметок. Мы весьма обязаны ему за детальное рассмотрение предмета этого сообщения на его начальном, довоенном этапе.)

³ Авторы данного сообщения обязаны профессору Герхарду Функе, его письмам и личному общению с ним более детальными познаниями в отношении современной деятельности Кантовского общества, ознакомлением с материалами важнейших международных его конгрессов, а также устанавливающимся взаимопониманию и сотрудничеству советских философов-кантоведов с Кантовским обществом ФРГ. За все это мы выражаем профессору Герхарду Функе сердечную признательность и приносим нашу искреннюю благодарность (И. Нарский и Л. Калинин).

⁴ Два последних конгресса были довольно обстоятельно освещены в философской печати (см.: Демин А. И., Жучков В. А. Некоторые вопросы современного буржуазного кантоведения. По материалам IV Международного кантовского конгресса в Майнце. — *Философские науки*, 1975, № 6, с. 139—144; Андреева И. С. «Критика чистого разума» и современная философия. — *Вопросы философии*, 1984, № 5, с. 131—137).

НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

И. КАНТ

О НЕДАВНО ВОЗНИКШЕМ ВЫСОКОМЕРНОМ ТОНЕ В ФИЛОСОФИИ

Слово «философия», утратив свое первоначальное значение науки о жизненной мудрости, стало весьма рано пользоваться спросом как украшение мышления оригинальных мыслителей, которым оно представляется теперь чем-то вроде ключа к тайне. Аскетам в Макарийской пустыне их отшельничество представлялось философией. Алхимик величал себя *philosophus per ignem*¹. Масоны прежнего и нового времени являются по традиции адептами тайны, о которой они не хотят по недоброжелательности ничего нам поведать (*philosophus per initiationem*²). И, наконец, новейшие ее обладатели суть те, которые носят ее в себе, но, к несчастью, не в состоянии высказать ее

и поведать нам о ней с помощью публичного слова (*philosophus per inspirationem*³). Однако, если допустить существование познания сверхчувственного (что в теоретическом отношении единственно представляет собой действительную тайну), раскрыть которое, во всяком случае в практическом отношении в состоянии рассудок человеческий, то оно, как таковое, как способность познания с помощью понятий, значительно уступало бы тому познанию, которое, будучи способностью созерцания, могло бы быть воспринято рассудком непосредственно, ибо дискурсивному рассудку понадобилось бы с помощью первых понятий проделать большую работу по анализу и обратному синтезу своих понятий, основанных на принципах, и с целью достижения прогресса в познании преодолеть много трудных ступенек, в то время как интеллектуальное созерцание сразу и непосредственно схватывало бы и представляло бы свой предмет. И, следовательно, тот, кто мнит себя обладателем этого последнего, будет с презрением взирать на обладателя первого (типа познания); но вместе с тем удобство такого применения разума является сильным искушением дерзко предаться подобной способности к созерцанию и рекомендовать также основанную на нем философию в качестве наилучшей, что, впрочем, легко объяснимо естественной склонностью человека к эгоизму, к которому разум относится с молчаливым снисхождением.

Дело в том, что не только естественной инертностью, но и тщеславием человека (превратно понятой свободой) объясняется то, что живущие беззаботно, будь то богато или бедно, считают себя благородней по сравнению с теми, кто вынужден работать, чтобы жить. Араб или монгол презирают горожанина и мнят себя более благородными по сравнению с ними, потому что кочевать в пустыне со своими овцами и лошадьми для них скорее забава, нежели работа. Дикий тунгус полагает, что посылает своему собрату страшное проклятие, говоря: «Чтоб тебе самому выращивать скот, как буряту!» Последний препровождает это ругательство дальше со словами: «Чтоб тебе так возделывать землю, как это делает русский!» А этот в соответствии со своим образом мышления может, пожалуй, сказать: «Чтоб тебе самому сидеть за ткацким станком, как немцу!» Одним словом, каждый мнит себя благородным настолько, насколько, как полагает, может не работать, и с этим принципом дело зашло так далеко, что открыто и публично о себе заявляет философия, при которой можно не работать, а достаточно лишь послушать и внять оракулу в самом себе, чтобы тотчас овладеть всей мудростью, к которой стремится философия, и это к тому же делается в таком тоне, который свидетельствует, что они (представители такой философии) не намерены ставить себя в один ряд с теми (философами), которые считают себя обязанными восходить постепенно и последовательно, как этого требует школа, от критики своей способности

познания к догматическому знанию, а полагают, что могут, подобно тому, как это делает гений, одним единственным острым взором в себя совершить все то, на что обычно способно лишь трудолюбие, и даже более того. Можно было бы, пожалуй, подобно педанту, гордиться науками, требующими труда, такими, как математика, естествознание, древняя история, языковедение и т. д. и даже философией, поскольку она вынуждена заниматься развитием методики и систематизацией понятий; но никому, кроме философа созерцания, демонстрирующему не геркулесову работу самопознания снизу вверх, а всего лишь ничего ему не стоящий апофеоз сверху, не может прийти в голову вести себя высокомерно, потому что он выступает лишь от имени своего собственного «я» (усмотрения) и поэтому не обязан ни перед кем держать отчет. Однако ближе к сути дела!

Платон, в такой же степени математик, как и философ, восхищался свойствами некоторых геометрических фигур, например, кругом, его некоей целесообразностью, пригодностью его для решения разнообразных проблем или для различного решения одной и той же проблемы (например, в учении о геометрических точках), исходя из единого принципа, как будто необходимость конструирования понятий определенных величин заложена в них преднамеренно, хотя они и могут быть усмотрены а priori (как необходимые) и доказаны. Но целесообразность мыслима в качестве причины лишь как результат соотнесенности предмета с рассудком. Так как мы своим рассудком как способностью познания с помощью понятий не можем выйти в познании за пределы априорного понятия (что, однако, имеет место в математике), то Платон вынужден был предположить наличие у нас, людей, созерцаний а priori, первоисточником которых является, однако, не наш рассудок (ибо наш рассудок не обладает способностью созерцания, а всего лишь дискурсивной, или мыслительной способностью), а такой, которой является вместе с тем и первой причиной всех вещей, т. е. божественный рассудок; эти созерцания заслуживали быть названными в таком случае прообразами (идеями). А наше созерцание этих божественных идей (ведь мы должны обладать все же априорными созерцаниями, если хотим понять возможность синтетических суждений а priori в чистой математике) дано нам лишь косвенным образом как созерцание копий (εστυρα), как бы теней всех вещей, которые мы познаем синтетически а priori с рождения, что, однако, влечет за собой вместе с тем потускнение этих идей по причине забвения их происхождения в результате того, что наш дух (называемый душой) заключен в тело, постепенное избавление от оков которого должно быть отныне благородным делом философии*.

* Делая подобные выводы, Платон поступает, по крайней мере, последовательно. Без сомнения, он был близок, хотя и в смутной форме, к вопросу, который был ясно сформулирован лишь недавно, а именно: «Как возмож-

Однако мы не должны забывать и Пифагора, о котором нам, правда, слишком мало известно, чтобы с уверенностью судить о метафизическом принципе его философии. В той самой мере, как Платона изумляли фигуры (геометрии), точно так же внимание Пифагора привлекало волшебство цифр (арифметики), кажущееся наличием некоей целесообразности, как бы преднамеренно заложённое в них свойство, полезное для решения некоторых проблем разума в математике, когда возникает необходимость предположить существование созерцаний а priori (пространства и времени), а не только чисто дискурсивного мышления; привлекало взор к некоей магии просто для того, чтобы объяснить себе возможность не только расширения наших понятий о величинах вообще, но и об особых, как бы таинственных свойствах последних. История свидетельствует, что открытие им числового соотношения тонов и закона, по которому они единственно образуют музыку, навело его на мысль, что в нас, именно по той причине, что в этой игре ощущений присутствует как математика (как наука о числах), так и принцип игровой формы (и, как кажется, именно а priori, по причине ее необходимости), существует, хотя и в смутной форме, созерцание природы, упорядоченное господствующим над ней рассудком по числовым соотношениям; идея, которая, будучи приурочена к небесным телам, породила учение о гармонии сфер. Но ничто не оживляет так чувства, как музыка, а в человеке живительным принципом является душа, и так как музыка, по Пифагору, покоится лишь на воспринимаемых числовых соотношениях и (это необходимо отметить) так как тот самый живительный принцип в человеке, душа, является одновременно и свободной, саму себя определяющей сущностью, то можно, пожалуй, понять его определение души как *anima est numerus se ipsum movens*⁴ и в какой-то мере оправдать, если принять во внимание, что этой способностью к самодвижению он хотел показать ее отличие от материи как чего-то безжизненного в

ны синтетические суждения а priori?» Если бы он смог догадаться о том, что было обнаружено лишь позднее, а именно, что созерцания а priori существуют, но не в человеческом рассудке, а как чувственные (созерцания) (называемые пространством и временем), что, следовательно, все предметы наших чувств суть только явления (в котором он нуждался, чтобы уяснить себе возможность синтетического знания а priori), в божественном рассудке и его прообразах всех сущностей как самостоятельных объектов и не положил бы тем самым начало мистериям. Ибо он хорошо понимал, что если бы он стал утверждать, что в созерцании, лежащем в основе геометрии, можно усматривать сам эмпирический объект, то суждения геометрии и вся математика вообще были бы опытными науками, что противоречит необходимости, которая (наряду с наглядностью) и есть как раз то, что обеспечивает ей столь высокое место среди других наук.

себе и приводимого в движение лишь чем-то извне, т. е. свободой.

Итак, именно математика была той наукой, о которой философовали Платон и Пифагор, относя все априорное познание целиком (будь то созерцание или понятие) (к сфере интеллектуального, и полагали, что этой философией они натолкнулись на тайну там, где нет никакой тайны: не потому, что разум может ответить на все поставленные перед ним вопросы, а потому, что его оракул умолкает, когда вопрос касается таких высот, что вопрос теряет всякий смысл. Если, например, геометрия констатирует названные выше прекрасными свойства круга (об этом можно справиться у Монтукла)⁵, и если спрашивается, откуда у него берутся эти свойства, обладающие, как кажется, столь широкой применимостью и целесообразностью, то ответить на этот вопрос можно не иначе, как: *Quaerit delirus quod non respondet Homerus*⁶. Тот, кто намеревается решить математическую проблему философски, противоречит тем самым сам себе; например, чем объяснить, что рациональное отношение трех сторон прямоугольного треугольника может быть только отношением чисел 3, 4, 5? Но философствующему над математической задачей кажется, что он наталкивается здесь на какую-то тайну, полагая, что наблюдает нечто сверхвеликое там, где на самом деле не видит ничего; и выдает свое мудрствование над какой-либо идеей, которую он не может ни сам понять, ни сообщить о ней другому, за настоящую философию (*philosophia arcani*), в которой литературное дарование находит обильную пищу для мистификации, что, конечно, значительно привлекательней и красивей, чем требование разума добывать свое достояние трудом. И при этом убожество и чванство делают смехотворный вид, будто бы в философии принято говорить высокомерным тоном. Философия Аристотеля, напротив, есть труд. Но здесь я говорю о нем только как о метафизике (как и об обоих упомянутых выше), т. е. как об аналитике, разлагающем всякое познание а priori на его элементы, и как о логике, умеющем производить обратный синтез их (категорий); его работа, насколько она проделана, сохранила свою значимость, хотя, правда, в дальнейшем ему не удалось распространить основоположения, имеющие силу в чувственном мире, на сверхчувственное (не заметив при этом опасного скачка, который ему при этом надлежало сделать), где его категории не имели силы; необходимо было предварительно расчлнить сам орган мышления в самом себе, разум, на две сферы его: теоретическую и практическую, и соизмерить их — работа, проделать которую было представлено лишь последующему времени.

Однако, давайте теперь послушаем и оценим новый тон в философии (при котором можно обойтись и без философии).

То, что почтенные люди философствуют, достигая даже при этом вершин метафизики, делает им большую честь, и они заслуживают снисхождения, если погрешат против школы (что почти неизбежно), потому что они нисходят к ней, идя по стопам гражданского равенства **.

Но то, что люди, желающие быть философами, ведут себя высокомерно, не может быть им прощено, потому что они возвышают себя над товарищами по цеху и посягают на их неотъемлемое право на свободу и равенство в делах чистого разума.

Принцип, основанный на желании философствовать из высоких чувств, обладает по сравнению с другими наибольшим высокомерием. Действительно, кто осмелится оспаривать мое чувство? А если я к тому же умею убедить других в том, что это чувство не только субъективно во мне, но и может быть примысливаемо также каждому в отдельности, следовательно, объективно и имеет силу как акт познания, т. е. что оно не является подобно понятию чисто умозрительным, но дано также в созерцании (схватывание самого предмета), то я буду обладать большим преимуществом перед теми, кто должен дать отчет прежде, чем получит право гордиться истинностью своих утверждений. Поэтому я могу вещать тоном повелителя, освобожденного от труда доказывать правооснование своего владения (*beati possidentes*). Итак, да здравствует философия чувства, подводящая нас прямо к сути дела! Долой мудрствование понятиями, пользующееся лишь окольным путем всеобщих признаков, которое, прежде чем завладеть непосредствен-

** Необходимо, однако, делать различие между философствованием и философами. Философствование происходит в высокомерном тоне, когда деспотизм над разумом народа (и даже над своим собственным) в своей приверженности слепой вере выдается за философию. Сюда относится, например, «вера в легион грома во времена Марка Аврелия, а также в огонь, вызванный с помощью чуда из-под развалин Иерусалима в утеху вероотступнику Юлиану»⁷, которая выдается за настоящую философию. А противоположное ей называется «безверием углежогов»⁸ (как будто бы углежог в лесной чаще пользовались дурной славой за то, что проявляли сильное недоверие к сообщаемым сказкам); дополнением к этому является уверение в том, что с философией покончено уже 2 тысячи лет тому назад, потому что «Стагирит столь много сделал для науки, что на долю потомков не осталось более никакого существенного открытия»⁹. Так, сторонниками уравнивания политической конституции являются не только те, кто вслед за Руссо хочет, чтобы все граждане, вместе взятые, были равны друг перед другом, потому что каждый является всем, но и те, кто желает, чтобы все были равны потому, что они, вместе взятые, кроме одного, являются ничем и суть монархисты из зависти, воздвигаая на трон то Платона, то Аристотеля, чтобы, сознавая свою неспособность думать самостоятельно, избежать ненавистного им уравнивания с другими своими современниками. И таким образом (преимущественно благодаря последнему выражению) высокомерная личность мнит себя философом потому, что своим обскурантизмом кладет конец всякой другой философии. Это явление как нельзя лучше представляет в надлежащем свете басня Фоса¹⁰ (Берлинер Монатсрифт, ноябрь 1795 г., последняя страница), стихотворение, стоящее само по себе целой гекатомбы.

но чувственным материалом, требует определенных форм, под которые этот материал можно подвести. И, если даже допустить, что разум вправе не давать себе отчет в правомочности своего достояния, то все же факт остается фактом: «Философия обладает своими ощутимыми тайнами» ***.

С этой упомянутой выше осязаемостью предмета, встречающегося, однако, только в чистом разуме, дело обстоит следующим образом. До сих пор знали только три степени достоверности вплоть до полного незнания: знание, веру и мнение ****.

*** Знаменитый обладатель последних (тайн) высказывается в этой связи следующим образом: «До тех пор, пока разум как законодатель воли будет говорить явлениям (под ними здесь подразумевается свободное деяние людей): «Ты мне нравишься — а ты мне не нравишься», — до тех пор он должен рассматривать феномены как следствия реальности; из чего он далее заключает, что его законодательство нуждается не только в форме, но и в материи (материале цели) как основании определения воли, т. е., если разуму надлежит быть практическим, то чувство удовольствия (или неудовольствия) должно предшествовать. Это заблуждение, которое, если его допустить, может уничтожить всякую мораль и ничего не оставило бы, кроме максимы блаженства, которая не может обладать никаким объективным принципом (потому, что она различна у разных людей). На это заблуждение, говорю я, может быть пролит свет только с помощью следующего пробного камня чувств. То самое чувство удовольствия (или неудовольствия), которое с необходимостью должно предшествовать закону для того, чтобы деяние свершилось, является патологическим; а то (чувство), которому с необходимостью закон предшествует, чтобы поступок мог свершиться, является моральным. В основе первого лежат эмпирические принципы (материя произвола), а в основе второго — чистый априорный принцип (при котором важна только форма определения воли). Вместе с тем легко может быть вскрыто также ложное заключение (*fallacia causae* по *causae*¹⁴), выдвигаемое эвдемонистом: чувство удовольствия (удовлетворения), которое честный человек имеет в перспективе, чтобы когда-либо испытать его, сознавая свой благопристойный образ жизни (а вместе с тем и перспективу на свое будущее блаженство), и есть действительная движущая сила благостного образа жизни (соответственно закону). В самом деле, так как я должен принимать его заранее за честного человека, послушного закону, т. е. как такого человека, у которого закон предшествует чувству удовольствия, чтобы, сознавая свой благопристойный образ жизни, испытывать блаженство, то это является порочным кругом силлогизма, чтобы последнее, являющееся следствием, сделать причиной этого самого благообразного образа жизни.

А что касается синкретизма некоторых моралистов делать эвдемонии, если не совсем, то хотя бы отчасти объективным принципом нравственности (хотя и соглашаясь с тем, что она (эвдемония) незаметно оказывает субъективное влияние и на определение воли человека, совпадающее с долгом), то это прямой путь оказаться вообще без всякого принципа. Ибо примешивающиеся сюда и протекающие от блаженства мотивы, хотя они и побуждают к тем же самым поступкам, что и чисто моральные принципы, тем не менее загрязняют и одновременно ослабляют само моральное уmonoстроение, достоинство и высокий ранг которого именно в том и состоит, чтобы, не обращая на него внимания и даже, более того, борясь с его всяческим восхвалением, доказывать свое послушание только закону и ничему другому.

**** В теоретическом мышлении иногда пользуются средним термином в значении «считать что-либо вероятным (возможным)», и здесь следует заметить, что, о том, что находится за пределами всякого возможного

Теперь появляется еще одна степень достоверности, не имеющая с логикой ничего общего, представляющая не прогресс

опыта, нельзя сказать ни то, что оно вероятно, ни то, что оно невероятно, следовательно, слово «вера» применительно к подобному предмету в теоретическом значении вовсе не состоятельно. Под выражением «вероятно то-то и то-то» понимают нечто среднее (достоверности) между мнением и знанием; и с ним дело обстоит точно так же, как и со всякими другими промежуточными вещами: из них можно делать все, что угодно. Если, например, некто скажет: «Вероятно, по крайней мере, что душа после смерти живет», — то он не знает, чего хочет. Ибо вероятным называется то, что, будучи принимаемым за истинное, обладает большей, чем наполовину, степенью достоверности (достаточного основания), следовательно, основания должны содержать все вместе частичное знание, часть познания объекта, о котором производится суждение. Если же предмет не является объектом нашего возможного познания (например, природа души как живой субстанции, существующей независимо от тела, т. е. как дух), то о возможности его нельзя судить не то, что оно вероятно или невероятно, но и вообще ничего нельзя сказать. Ибо выдвигаемые основания познания находятся в одном ряду с теми, которые, будучи отнесены к чему-то сверхчувственному, о чем как таковом никакое теоретическое знание невозможно, никак не сближаются с достаточным основанием, а следовательно, и самим познанием.

Точно так же обстоит дело и с верой в свидетельство другого, касающейся чего-либо сверхчувственного. Достоверность свидетельства есть всегда нечто эмпирическое, а лицо, в свидетельстве которого я должен верить, должно быть предметом опыта. Но если оно берется как сверхчувственное существо, то я ничего не могу знать из опыта о его существовании, т. е. что оно и есть то существо, которое мне это свидетельствует (потому что это заключает в себе противоречие), и не могу также заключить о нем из субъективной невозможности объяснить себе явление посетившего меня внутреннего откровения иначе, как с помощью сверхъестественной силы (вследствие того, что было выше сказано о суждении, основанном на вероятности). Итак, не существует теоретической веры в сверхчувственное.

Однако в практическом (морально-практическом) значении вера в сверхчувственное не только возможна, но более того, она с ним неразрывно связана. Действительно, количество моральности во мне, хотя и является сверхчувственным, немпирическим, тем не менее оно дано мне с несомненной истинностью и авторитетом (в категорическом императиве), и который предписывает мне такую цель, какую я теоретически не могу достичь своими собственными силами, без помощи действующей в том же направлении силы всемогущего (высшее благо). Но верить в него морально-практически — не означает принимать его действительность предварительно теоретически за истину, чтобы получить ясное представление о той предписываемой мне цели и заполучить мотивы к ее осуществлению: ведь для этого объективно достаточно уже одного закона разума, а чтобы действовать соответственно идеалу этой цели так, как будто такой мировой порядок действительно существует, потому что этот императив (повелевающий не верить, а действовать) содержит на стороне человека послушание и подчинение своего произвола закону, а со стороны воли, предписывающей ему достижение цели, он содержит вместе с тем соответствующую этой цели способность (не являющуюся человеческой), ради которой человеческий разум может, правда, предписывать поступки, но не все (обеспечивает) их успех (достижение цели), поскольку последний находится не всегда и не полностью во власти человека. Следовательно, в категорическом императиве практического в своей материи разума, который говорит человеку: «Я хочу, чтобы все твои деяния согласовывались с конечной целью всех вещей», — уже мыслится одновременно предпосылка законодательной всемогущей божественной воли, и он не нуждается в том, чтобы навязывать себя особо.

мышления (рассудка), а долженствующая быть предощущением того, что не может быть предметом чувств, т. е. предчувствием сверхчувственного.

То, что здесь перед нами некий мистический акт, скачок (*salto mortale*) от понятий к немислимому, попытка постичь то, что не доступно понятию, ожидание тайны, или, скорее, пустое обнадеживание ими, а на самом деле настраивание умов на мистику, само собой очевидно. Действительно, предчувствие есть смутное ожидание, содержащее надежду на объяснение, которое, однако, в деле разума возможно только с помощью понятий, и если, следовательно, последние являются трансцендентными и не могут прийти к собственному познанию предмета, то они с необходимостью обещают суррогат его, сверхъестественное откровение (мистическое просветление), что кладет конец всякой философии.

Итак, Платон — академик стал, правда, не по своей вине (так как он использовал свои интеллектуальные созерцания только в обратном порядке, для объяснения возможности синтетического познания а priori, а не в прямом — с тем, чтобы благодаря им расширить усматриваемые в божественном рассудке идеи) отцом всякой мистики в философии. Однако мне не хотелось бы смешивать недавно переведенного на немецкий язык Платона — автора писем с первым Платоном. Автор писем требует, помимо «четырех, необходимых для познания вещей: названия вещи, описания, изображения и науки, — еще и пятую (колесо в телеге), а именно сам предмет и его истинное бытие»¹².

«Он (как экзальтированный философ) утверждает, что за получил эту неизменную сущность, доступную созерцанию только в душе и через нее и зажигающую в ней словно от взметнувшейся искры огня само собой свет, о котором нельзя ничего говорить, чтобы не быть тотчас уличенным во лжи, и менее всего народу, потому что всякая попытка такого рода уже опасна отчасти потому, что эти высокие истины могут быть подвергнуты неуклюжему презрению, а отчасти потому (и это в данном случае единственно здесь разумное), что душа предавалась бы пустым надеждам и тщеславной иллюзии познания великих тайн».

Кто не узнает в этом мистификаторе, который грезит не только сам для себя, но является одновременно и членом клуба (*Klubbist*) и, обращаясь к своим адептам, в противоположность народу (под которым понимаются все непосвященные), кичится своей мнимой философией! Да будет позволено мне привести еще несколько свежих тому примеров.

На новом мистически-платоновском языке говорится следующее: «Всякая философия людей может изображать только зарю; о солнце же надлежит только догадываться». Однако никто не может представить себе солнце, если он его не видел

хотя бы один раз. Ведь могло бы быть и так, что на нашей планете ночь сменялась днем, как в иудейской истории сотворения мира, а солнце и после такой смены (дня и времен года) все бы точно так же шло своим чередом. И все же при таком положении вещей истинный философ смог бы, правда, если и не предчувствовать (ибо это не его дело) солнце, то все же, вероятно, догадаться о нем с тем, чтобы с помощью гипотезы о подобном небесном теле объяснить упомянутое явление и даже при этом удачно попасть в цель. Хотя смотреть на солнце (сверхчувственное) непосредственно невозможно, не ослепнув при этом, все же достаточно видеть его в рефлексах (в разуме, морально освещающем его душу) и даже в практическом отношении, как это делал старый Платон, вполне возможно: в то время как неоплатоники «показывают нам наверняка буффонное солнце», потому что они хотят с помощью чувств (предчувствий), т. е. только субъективного, что не дает о предмете вообще никакого понятия, ввести нас в заблуждение и утешить нас мнимым знанием объективного, что уже рассчитано на экзальтацию.

В подобных образных выражениях, долженствующих прояснить нам это самое предчувствие, платонствующий философ из чувств поистине неисчерпаем, например: «Приблизиться к богине мудрости настолько близко, что можно слышать шуршание ее одежд». Также в деле восхваления искусства псевдо-Платона: «Так как он не в состоянии полностью удалить вуаль с богини Изиды, но делает ее все же настолько тонкой, что под ней угадывается сама богиня». При этом не говорится, насколько тонкой; вероятно, все же достаточно плотной, чтобы из призрака можно было делать все что угодно, так как в противном случае это было бы видение, которого следовало бы избегать.

С той же самой целью при недостатке строгих доказательств в качестве аргументов предлагаются «аналогии», «вероятности» (о которых уже выше упоминалось) и «опасность оскотления ставшего в результате метафизической ***** сублимации столь

***** Все до сих пор сказанное неоплатоником относительно своей темы есть сплошная метафизика и, следовательно, относится только к формальным принципам разума. Однако незаметно она (метафизика) подсовывает сюда также гиперфизику, т. е. не принципы практического разума, а учение о природе сверхчувственного (боге, человеческом духе), и уверяет, что это проделано ею «не столь тонко». Но то, каким образом это «совершенное ничто» становится философией, касающейся в этом случае материи (объекта) чистых понятий разума, не будучи самым тщательным образом освобожденной от каких бы то ни было эмпирических нитей, может быть показано на следующем примере.

Трансцендентальное понятие бога как всереальнойнейшей сущности философия не может обойти, каким бы абстрактным оно ни было, ибо оно служит связью и вместе с тем прояснению всех конкретных (понятий), появление которых возможно в прикладной теологии и религиозном учении.

И вот возникает вопрос, должен ли я мыслить бога как совокупность (complexus, aggregatum) всех реальностей или как высшую причину последних? Если я делаю первое, то я должен привести примеры того материала,

чувствительным разума, что в борьбе с пороком он едва ли может устоять», но так как именно в этих априорных принципах практический разум как никогда чувствует свою прежде небывалую силу, то в результате подсовывания эмпирического он, скорее, обескровливается и парализуется (именно поэтому оно не годится в качестве всеобщего законодательства).

из которого мной складывается высшая сущность, чтобы понятие о ней не оказалось пустым и лишенным значения. Следовательно, я буду наделять его такими реальностями, как, например, рассудок или воля. Но любой известный мне рассудок есть способность мышления, то есть способность дискурсивного представления, или такая способность, которая возможна лишь на основе обобщения признака, присущего многим вещам (от их различий я мысленно абстрагируюсь), следовательно, но без ограничения субъекта.

Итак, божественный рассудок нельзя считать способностью мышления. Но о другом рассудке, который был бы, например, способен созерцать, у меня нет ни малейшего представления; тем самым понятие рассудка, которым я наделил высшую сущность, полностью лишено смысла. Точно так же, если я наделяю его другой реальностью — волей, благодаря которой он есть причина всех вещей, за исключением самого себя, — то я должен предположить такую волю, удовлетворение которой (*acquiescentia*) совершенно не зависит от существования внешних вещей, ибо это было бы ограничением (*negatio*). И опять-таки у меня нет ни малейшего понятия, и я не могу привести примера такой воли, субъект которой не основывал бы свое удовлетворение на исполнении своего воления, которая, следовательно, не зависела бы от существования внешних предметов. Итак, понятие воли высшей сущности как присущей ей реальности, так же как и предыдущее понятие, которое, будь оно — что неизбежно — воплощенным на практике, испортит всякую религию и превратит ее в идолопоклонство. Если же я составляю себе понятие о *ens realissimum* (всереальной сущности) как причине всякой реальности, то я должен сказать так: бог есть сущность, содержащая в себе причину всего того в мире, для чего мы, люди, должны предположить (наличие) рассудка (например, всякой целесообразности в мире); он есть сущность, из которой берет свое начало существование всех мировых сущностей, но не по причине необходимости своей природы (*per emanationem*), а благодаря отношению, для чего мы, люди, должны предположить существование свободной воли, чтобы уяснить себе возможность последней. В чем состоит природа высшей сущности (объективно), может оказаться в данном случае совершенно непознаваемым и находящимся вне пределов любого присущего нам теоретического познания, но (субъективно) за этими понятиями может быть сохранена реальность в практическом отношении ([в применении] к процессу жизни); единственно только в этом отношении может быть проведена аналогия между божественным рассудком и волей и рассудком и волей человека, а также его практическим разумом, хотя теоретически такая аналогия не имеет места.

Понятие бога, принять которое заставляет нас наш чистый практический разум, происходит не из теории о природе вещей самих по себе, а из морального закона, предписываемого нам авторитетом нашего собственного разума.

И вот если теперь один из суперменов, с воодушевлением возвестивших недавно о мудрости, не стоявшей им никакого труда, так как они поймали ее за полы платья и овладели ею, говорит нам: «Я презираю того, кто намерен создать себе своего бога», — то подобный высокомерный тон (как особо поощряемый) свойствен их касте.

Ведь само собой разумеется, что понятие, являющееся из нашего разума, создается нами самими. Если бы мы пожелали заимствовать его из какого-либо явления (предмета опыта), то наше познание было бы эмпи-

И наконец, свой призыв «философствовать с помощью чувств» (а не возникший, к примеру, несколько ранее призыв «с помощью философии будить и укреплять нравственное чувство»)¹³ новейшая немецкая мудрость выносит на апробирование, при котором она неизбежно потерпит поражение. Ее главное положение гласит: «Самым верным признаком подлинной человеческой философии является не то, что она делает нас опытней (*gewisser*), а то, что она делает нас лучше». Однако от такой проверки невозможно потребовать, чтобы совершенствование (в результате воздействия чувства таинства) человека было аттестовано в своей мастерской экспертом, проверяющим его (человека) на моральность; действительно, полновесную монету хороших поступков может легко определить каждый, но кто может дать общественно значимое свидетельство тому, каково содержание благородного металла в образе мыслей людей? Ведь подобное свидетельство должно же быть, если необходимо доказать, что то самое чувство вообще делает людей лучше, по сравнению с которым научная теория неплодотворна и недействительна.

Пробный камень этого не может дать, следовательно, опыт; он должен единственно быть найден в практическом разуме как данный а priori. Внутренний опыт и чувство (которое в себе эмпирично и случайно) пробуждается единственно лишь с помощью разума (*dictamen rationis*), понятного каждому и доступного научному познанию; из чувства же невозможно вывести для разума какое-либо особое правило, потому что оно никогда не могло бы стать всеобщим. Следовательно, только а priori может быть установлено, какой принцип делает людей лучше, если он только ясно и неотступно будет доводиться до их души и будет учитываться то мощное влияние, которое он на них оказывает.

Каждый человек носит в своем разуме идею долга и трепещет, внимая ее властному голосу, когда зашевелятся в нем вдруг чувства, побуждающие его к непослушанию ей. Он убежден в том, что даже если все они вместе объединятся в заговоре

рическим и не имело бы силы для всех и не обладало бы, следовательно, той аподиктической достоверностью, которой должен обладать всеобщий закон. Напротив, мы должны были бы сравнить персонально являющуюся нам мудрость прежде всего с созданным нами понятием как прообразом, чтобы убедиться, соответствует ли данное явление характеру этого созданного нами прообраза. Но и даже в том случае, если бы мы не нашли в нем ничего, что противоречило бы ему (прообразу), то все же познать это несоответствие невозможно было бы иначе, как только с помощью сверхчувственного опыта (так как сам предмет не доступен чувственности), что содержит в себе противоречие. Следовательно, теофания делает из идеи Платона идола, почитание которого не может основываться ни на чем другом, кроме суеверия: по сравнению с ней теология, основанная на понятиях нашего собственного разума, устанавливает идеал, боготворимый нами, ибо исходит он из самого святого долга, не зависящего от теологии.

против нее, то величие закона, предписываемого ему его собственным разумом, не колеблясь возьмет верх над ними и что воля его способна на это. Все это может и должно быть ясно показано человеку, хотя и не теоретически, для того, чтобы он осознал как авторитет этого повелевающего ему разума, но и сами его заповеди; но все это пока теория. Но вот я воображаю человека, вопрошающего себя: «Что же это такое во мне, что заставляет меня приносить в жертву закону самые сокровенные соблазны моих инстинктов и все желания, диктуемые моей природой; закону, не обещающему мне взамен никакой выгоды и не угрожающему мне ничем в случае нарушения его; более того, я почитаю его тем больше, чем властней он повелевает и чем меньше он мне за это сулит?» Содержащееся в этом вопросе восхищение величием и возвышенностью внутреннего начала в человеке и вместе с тем таинство, его окружающее, волнует до глубины души. (Ведь ответ: «Это — свобода» — был бы тавтологичен, потому что она сама по себе представляет собой тайну).

Можно вновь и вновь останавливать на этом свой взор и восхищаться всякий раз силой в себе, не уступающей никаким другим силам природы. И это восхищение есть не что иное, как оплодотворенное идеей чувство, которое, будь изложение этой тайны, помимо уроков морали в школах и с кафедр, предметом постоянной заботы учителей, глубоко проникло бы в души и не преминуло бы сделать людей морально чище.

Вот здесь перед нами то, в чем так нуждался Архимед, но не нашел: а именно та прочная опора, к которой разум может приложить свой рычаг, и не к настоящему или будущему миру, а просто к своей идее внутренней свободы, которая благодаря непоколебимому моральному закону дает нам надежную основу для того, чтобы с помощью основоположений будить в человеке волю даже вопреки противодействию всей природы. Вот это и есть та тайна, которая может стать осознанной лишь после длительного развития понятий рассудка и тщательно взвешенных принципов, следовательно, только с помощью труда.

Она (опора) дана нам не эмпирически (как задача разуму), а *grigi* (как действительное усмотрение в пределах границ нашего разума), и, более того, она расширяет наше разумное познание, но лишь в практическом отношении, вплоть до сверхчувственного: не при помощи чувства, положенного в основу познания (мистика), а с помощью ясного познания, воздействующего на моральное чувство. Тон воображающего себя владельцем этой действительной тайны не может быть высокомерным, так как важничает только догматическое или историческое знание.

Первое, низведенное до земного критикой своего собственного разума, неизбежно побуждает к умеренности притязаний (скромность), а претензии второго, начитанность Платоном и

классиками, относящаяся лишь к культуре вкуса, не дает еще права выдавать себя за философа. Обсуждение этого притязания кажется мне не лишним теперь, когда слово «философия» стало модным украшением, а философ-ясновидец (если допустить такого), ввиду удобства постижения вершин мудрости одним лишь смелым скачком, без труда, может незаметно собрать вокруг себя большое число сторонников (ведь дерзость заразительна), чего полиция (порядок) в царстве науки не может потерпеть.

Пренебрежительная манера говорить о формальном в нашем познании (ведь это основное занятие философии) как о педантизме, называть его «мануфактурой формализма» подтверждает данное подозрение, а именно тайное намерение под вывеской философии на самом деле изгнать всякую философию и высокомерно возвышаться над ней в качестве победителя (*pedibus subiecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo. Lukret*)¹⁴. Насколько неудачной может оказаться эта попытка под огнем постоянно бодрствующей критики, показывает следующий пример.

Сущность вещи состоит в ее форме (*forma dat esse rei*¹⁵, говорили схоласты), насколько это может быть познано с помощью разума. Если эта вещь является предметом чувств, то она — форма вещи в созерцании (как явление), и даже чистая математика есть не что иное как формальное учение о чистом созерцании; также метафизика как чистая философия основывает свое знание, прежде всего, на формах мышления, под которые затем может быть подведен любой объект (материя познания). На этих формах покоится возможность синтетического познания а priori, в существовании которого у нас не может быть сомнений. Однако переход к сверхчувственному, к которому неутомимо толкает нас разум и который он может совершить только в морально-практическом отношении, может быть осуществлен им только с помощью таких (практических) законов, принципами которых является не материя свободных поступков (их цель), а только форма их, пригодность их максимум к законодательной всеобщности вообще. В обеих сферах (теоретической и практической) это не есть произвольное «формопроизводство», организованное в плановом или даже фабричном порядке (для потребностей государства), а предварительная, предшествующая всякой манипулирующей данным объектом мануфактуре и даже более того — самой мысли об этом, кропотливая и тщательная работа субъекта по осознанию и оценке своей собственной разумной способности; и, напротив, почтенный муж, открывающий с целью демонстрации сверхчувственного оракула в себе, не сможет отрицать, что он рассчитан на механическую обработку умов, и название философии дано этому ясновидению лишь ради престижа.

Однако к чему весь этот спор между двумя сторонами, преследующими, в сущности, одну и ту же благую цель, а именно сделать человека мудрей и честней. Это — шум из ничего, расхождение, основанное на недоразумении и нуждающееся не в примирении, а лишь в объяснении каждой из сторон с тем, чтобы заключить договор, обещающий сделать мир еще более искренним.

Завуалированной богиней, перед которой каждый из нас преклоняет свои колени, является моральный закон в нас во всей его неприкосновенности и величии. Правда, мы слышим ее голос и даже хорошо понимаем ее заповеди, но сомневаемся, ведет ли она свое начало от человека, от всемогущества его разума, или она говорит от имени другого лица, сущность которого человеку неизвестна, но которое обращается к нему с помощью его же собственного разума.

Быть может, было бы лучше вовсе отказаться от исследования данного вопроса, ибо это вопрос спекулятивный, но то, что мы обязаны сделать (объективно), остается всегда одним и тем же, какой бы принцип ни был положен в основание, — чтобы в качестве собственно философского способа рассматривался единственно дидактический способ придания моральному закону в нас формы ясных понятий, как того требуют законы логики, а способ персонафикации этого самого закона и превращение морально повелевающего разума в богиню Изиду¹⁶ (хотя мы не можем приписать ей никаких других свойств, кроме тех, что найдены с помощью этого способа) будет всего лишь эстетическим способом представления того же самого предмета, но которым можно пользоваться лишь после того, как с помощью первого будут выяснены принципы с тем, чтобы затем благодаря чувственным, основанным только на аналогии представлениям оживить эти самые идеи; с некоторой все же опасностью впасть в мистические грезы, что является смертью всякой философии.

Таким образом, выражение «предчувствовать» ту самую богиню будет означать не что иное как: с помощью морального чувства подвести себя к понятиям долга, прежде чем станут ясными принципы, от которых оно (чувство) зависит. Подобное предчувствие закона, коль скоро оно переходит, благодаря соответствующей интерпретации, в ясное понятие, и есть, собственно, дело философии, без которой это самое выражение разума было бы голосом оракула *****, допускающим самые различные толкования.

Впрочем, «если»: это предложение к примирению не будет принято, то, как говорит Фонтенель, правда, по другому поводу: «Если господин Н. непременно желает верить в оракула, то никто ему в этом не сможет воспрепятствовать»¹⁷.

Кенигсберг (1796)

***** Эта возня вокруг таинства совершенно особого рода. Ее адепты не скрывают, что светильник их возжжен у Платона. Но этот мнимый Платон откровенно признается, что если спросить его, в чем, собственно, она (тайна) состоит (что проясняется с ее помощью), то он не знает ответа. Но тем лучше! Ибо тогда ясно само собой, что он, второй Прометей, украл для этого огонь прямо с неба.

Хорошо говорить высокомерным тоном, если происходишь из старинного дворянского рода и можешь сказать: «В наше мудрствующее время все то, что говорится или делается из чувств, имеет вскоре обыкновение приниматься за мистику. Бедный Платон! Если бы на тебе не было печати древности и если бы можно было претендовать на ученость, не прочитав тебя, то кто бы стал читать тебя в наш прозаический век, в котором высшей мудростью является видеть только то, что лежит под ногами, и предполагать только то, что находится под рукой?» Но это заключение, к несчастью, непоследовательно, оно доказывает слишком много. Ведь Аристотель, в высшей степени прозаический философ, также, без сомнения, несет на себе печать древности и в соответствии с вышеупомянутым принципом может претендовать на то, чтобы его читали. В принципе вся философия прозаична, и предложение начать философствовать поэтически может быть расценено не иначе, как предложение торговцу писать впредь свои торговые книги не в прозе, а в стихах.

¹ Философом посредством огня.

² Философы посредством инициации.

³ Философы по вдохновению.

⁴ Душа есть число, само себя движущее.

⁵ Монтукл Жан Этьен (1725—1799) — франц. историк математики, ему принадлежит работа «История математики». Париж, 1758.

⁶ Глупец спрашивает то, на что ничего не может ответить даже Гомер. — Изречение монахов в средние века.

⁷ Цит. из: Фридрих Леопольд граф Штолберг (Stolberg). Путешествие по Германии, Швейцарии, Италии и Сицилии. Кенигсберг — Лейпциг, 1794. Ч. 2, с. 238—240.

⁸ Штолберг Ф. Л. — Там же, с. 240.

⁹ Свободное цитирование из «Введения» Ф. Л. Штолберга к сделанному им переводу «Избранных диалогов Платона». Кенигсберг, 1976. Т. 1.

¹⁰ Фос Иоганн Генрих (1751—1826) — поэт периода «Sturm und Drang», переводчик Гомера.

¹¹ Ошибочная причина не есть причина.

¹² Эта и последующие цитаты взяты из «Писем Платона...» И. Г. Шлосера.

¹³ Имеется в виду философия самого Канта.

¹⁴ Она растаптывается ногами в знак возмездия: победа делает нас равными небу. — Лукреций. О природе вещей, 1, 78.

¹⁵ Форма дает существовать вещи.

¹⁶ Изиды — египетская богиня, культ которой во времена Римской империи приобрел универсальный характер.

¹⁷ Цит. из: Фонтенель, Бернар ле Бовье де. История языческих оракулов. Лейпциг, 1730. Нем. перевод И. К. Готшеда.

Трактат И. Канта «О недавно возникшем высокомерном тоне в философии» напечатан впервые в «Berlinische Monatsschrift» (1796), S. 387—426, под названием «Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie».

Непосредственным основанием для написания этого небольшого трактата явился выход в свет собрания «Писем Платона», изданных с примечаниями и пояснительной статьей о платонизме Иоганном Георгом Шлоссером (1739—1799). Дело в том, что как заметки о платонизме, так и примечания отличались дилетантизмом и изобиловали ошибками. Кант сразу же заподозрил недостоверность публикации, будучи большим знатоком античной философии и, в частности, философии Платона, к которой много раз обращался в своих трудах, полемизируя с ней по разным поводам. К настоящему времени достоверно установлено, что «письма» все до единого являются грубой фальсификацией, что делает честь проницательности старого Канта.

Однако сам по себе этот факт был только поводом, а причина того, что Кант удостоил своим вниманием столь незначительного в философии человека (его нападки на критицизм были совершенно некомпетентными), заключалась во враждебности Шлоссера по отношению к кантовской философии и противопоставлении ей философствования «из чувств», не требующего ни малейших умственных усилий и лишённого методов, поддающихся рациональной проверке. Философствование это сделалось с начала 90-х годов XVIII в. модным в аристократических прусских салонах и даже при дворе, так как могло занять скучающую знатную публику, не требуя от нее серьезного труда и подлинной философской культуры. Кант усмотрел в этом опасность для широких общественных умонастроений, прекрасно понимая социальные механизмы превращения подобных легковесных модных веяний в явление «массовой культуры», если воспользоваться этим современным термином. «Старый Кант, — писал Гёте 30 октября 1796 г. Г. Майеру, — напечатал в «*Berlinische Monatsschrift*» премилое сочинение. Он никого не назвал, но философствующих господ аристократов обозначил весьма ясно».

И. Г. Шлоссер ответил на этот трактат Канта своим критическим памфлетом, который Кант парировал второй статьей — «Предсказание близкого заключения мира в философии» (публикация перевода этой статьи осуществлена в «Кантовском сборнике» за 1983 г.), в которой, соблюдая полное достоинство и почти не обращаясь к своему оппоненту, определил те условия и принципы, которые делают философию научной и, следовательно, имеющей право претендовать на общественный интерес. Эта вторая статья произвела на Гёте едва ли не еще большее впечатление, чем первая, и, суммируя эти впечатления, он писал Ф. Шиллеру 12 сентября 1797 г., что Кант остается Кантом и что оба трактата — «весьма ценный результат его выдающегося способа мышления, содержащий, как все, что выходит из-под его пера, великолепные места».

Перевод трактата с немецкого осуществлен с издания: Immanuel Kant. *Von den Träumen der Vernunft. Kleine Schriften zur Kunst, Philosophie, Geschichte und Politik.* Leipzig und Weimar, 1981, S. 473—496.

*Публикация и послесловие Л. А. Калининкова
Перевод с нем. И. Д. Концева*

Л. Н. Столович

ТАРТУСКАЯ РУКОПИСЬ КАНТА

В Научной библиотеке Тартуского государственного университета в феврале 1984 г. автором этих строк обнаружена рукопись Иммануила Канта. Она представляет собой текст выступления на латинском языке великого философа в качестве оппонента диссертации Иоганна Готтлиба Крейцфельда (Johann Gottlieb Kreuzfeld) «*Dissertatio philologico-poetica de principiiis*