



Балтийский
федеральный университет
имени Иммануила Канта



ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
РОССИЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
НАУЧНЫЙ ФОНД



Институт Канта



Общество друзей Канта
и Кёнигсберга



Sapere aude!

Кафедра философии
БФУ им. И. Канта

XI КАНТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ КАНТОВСКИЙ ПРОЕКТ ПРОСВЕЩЕНИЯ СЕГОДНЯ

21—23 апреля 2014 г.
Калининград

Материалы Международной конференции



XI KANT READINGS KANT'S ENLIGHTENMENT PROJECT TODAY

21—23 April 2014
Kaliningrad

Proceedings of the International Conference

Издательство
Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2014

УДК 141(08)
ББК 87/3(4Г)я43
К198

Редколлегия

Л. А. Калинин — д-р филос. наук, проф.;
В. А. Чалый — канд. филос. наук, доц.;
А. Н. Саликов — канд. филос. наук, зам. директора Института Канта;
А. Г. Пушкирский; А. С. Зильбер

К198 XI Кантовские чтения: Кантовский проект просвещения сегодня = XI Kant Readings: Kant's Enlightenment Project Today : материалы Международной научной конференции, 21—23 апреля 2014 г. — Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2014. — 326 с.
ISBN 978-5-9971-0305-7

Представлены материалы Международной конференции «XI Кантовские чтения», посвященной 290-летию И. Канта. Поднимаются проблемы теоретических оснований кантовского проекта просвещения, обсуждаются кантовские способы постановки и решения нравственных и общественно-политических вопросов, рассматривается их актуальность.

Адресованы исследователям философии И. Канта.

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (грант №14-03-14026г) и Балтийского федерального университета им. И. Канта (программа развития Г-2014-53211 «Организация и проведение Международной научной конференции "XI Кантовские чтения"»).

УДК 141(08)
ББК 87/3(4Г)я43

ISBN 978-5-9971-0305-7

© БФУ им. И. Канта, 2014

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

PLENARY PRESENTATIONS



M. Castillo

Die Selbstkritik als allerletztes Schicksal der europäischen Aufklärung?

Einführung

Um eine Kritik der Vernunft, die zu der Aufklärung gehört, von einer Kritik der Vernunft, die sich gegen die Aufklärung wendet, zu unterscheiden, muss man drei verschiedenen Bedeutungen vom Wort „Aufklärung“ berücksichtigen:

— eine engere philosophische Bedeutung, welche die Aufklärung als Zerstörung der Vorurteile und der Traditionen begreift;

— eine weitere philosophische Bedeutung, für die die Kritik der Vernunft die Vitalität der Vernunft ausmacht;

— eine historisch-kulturelle Bedeutung, welche die Aufklärung mit dem Schicksal der europäischen, dann westlichen, Kultur identifiziert.

Unser Vortrag wird zwei Paradigmen der Kritik der Aufklärung entgegensetzen, um zur Frage der zeitgenössischen Verständlichkeit der Aufklärung zu führen. Das erste Paradigma ist kantisch, da der Kantismus selbst eine Kritik der Aufklärung herzeugt hat, deren Wirkung darin bestanden hat, die echte Bestimmung der Vernunft erkennen zu lassen, die praktisch ist. Das zweite Paradigma, das sich selbst antimodern erklärt und in Europa infolge des zweiten Weltkrieges geboren wurde, den Totalitarismus mit dem Scheitern der westlichen Aufklärung verbindet. Daraus entsteht die folgende Frage: kann eine dermaßen radikale Kritik zu einer Regeneration der Aufklärung führen, oder führt sie nur zu ihrem Ruin? Wir werden, um darauf zu antworten, drei zeitgenössische Lektüren des Schicksals der Aufklärung erwähnen, das der Aufklärung nach der Kritik der Aufklärung geschah:

- die Selbstkritik als allerletztes Schicksal der europäischen Aufklärung;
- der kommunikative Wiederaufbau der praktischen Vernunft;
- die neue ethische Entfaltung der Vernunft als „erweiterte Denkungsart“.

— I —

Zwei Paradigmen der Kritik der Aufklärung

A. Das kantische Paradigma

Die *Kritik der Urteilsraft* (§ 40) stellt sich die Aufklärung dar, die mit der Befreiung vom Aberglauben identifiziert wurde, als ein bloßes negatives Moment in der Denkungsart¹. Kant bezeichnet damit eine einfach skeptische Praxis der rein vernichtenden Kritik der Vorurteile, da die skeptische Kritik ist, was zerstört, ohne wieder aufzubauen. Allein, während die skeptische, oberflächliche Aufklärung sich nur einen externen Feind wie Religion, Tradition oder soziale Macht angreift, bringt Kant seinerseits das Bedürfnis der Kritik auf sein echtes Tiefenniveau: indem er die Aufklärung als „der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“² definiert, macht er mit der Selbstkritik (handelt es sich um ein Individuum oder ein Volk) das Prinzip einer Revolution der Denkungsart, die fähig ist, gegen den inneren Feind zu kämpfen, d. h. die Bereitwilligkeit und das spontane Einverständnis von jedem für seine eigene Sklaverei. Keine Freiheit ohne Verantwortung, welche für jeden mit dem Mut beginnt, in sich selbst die Neigung zu beschuldigen, seine eigene Vernunft im Dienst der Macht von anderen zu stellen.

Sicherlich hat die konservative, anti-moderne Kritik ebenfalls den Negativismus der Aufklärung in Frage gestellt, aber allein mit dem Ziel, die dogmatischen Praktiken des Glaubens und der Tradition aufrechtzuerhalten: in diesem Fall, den Negativismus der Ver-

¹ Kant I. Kritik der Urteilskraft. AK. V. 294.

² Kant I. Was ist Aufklärung? AK. VIII. 35.

nunft zu leugnen heißt die Macht der Emanzipation und der Beleuchtung der Aufklärung zu leugnen. Das kantische Vorgehen ist offensichtlich ganz anders, denn, während sie die auflösende Macht des Verstands kritisiert, bringt sie die Vernunft zu ihrer echten Bestimmung zurück, die praktisch ist. Kant hat vollkommen wahrgenommen das Risiko einer Abweichung der Aufklärung in einen zügellosen Scientismus, der jeden ethischen Rücksicht auf Leben und Natur zerstört: da der Verstand darauf abzielt, seine Macht durchzusetzen, ist es also notwendig, dass die kritische Philosophie eine Kritik der negativen Aufklärung ausführt, damit die Vernunft den Ehrgeiz einer Gesamtmacht des Verstands beschränkt: das Wissen muss begrenzt werden und die Priorität des praktischen vernünftigen Interesses anerkannt werden. Solch ist das kantische Paradigma: jede Selbstkritik der Vernunft hat notwendigerweise eine deontologische Quelle und kann nur darauf abzielen, den Glauben an Vernunft wiederaufzubauen; jede Niederreißung setzt einen Wiederaufbau voraus, jeder Verdacht setzt einen Glauben voraus: «Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen»³, was vor allem ein Glauben an die Praktische Vernunft ist. Deswegen muss die Modernität als eine Suche und nicht als ein Besitz definiert werden: „Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten *Zeitalter*? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem *Zeitalter der Aufklärung*“⁴. Ist das nicht in gewisser Weise eine Fortsetzung der Berufung, die Kant den Erben der Aufklärung zuwies: eine gemeinsame Dynamik, die durch ihre eigenen Werte immer weiter über sich hinausgetragen wird? Für Hegel auch, die Vernunft geht über die einfach negative Aufklärung hinaus, um das Leben der Kultur wie die Entwicklung und Selbstverstehen des Geistes einzufassen: „Nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes“⁵. Kant selbst interpretiert moralisch die religiöse Symbolik und entdeckt

³ Kant I. Kritik der reinen Vernunft. AK. III. S. 19.

⁴ Kant I. Was ist Aufklärung? AK. VIII. 40.

⁵ Hegel I. Phänomenologie des Geistes. Vorrede. Ein Ullstein Buch. S. 29.

in ihr eine geistige Dimension. Die christliche Idee der Kommunikation, zum Beispiel, ist auch eine Form der erweiterten Denkungsart; sie «enthält etwas Grosses, die enge, eigenliebige und unvertrag-same Denkungsart der Menschen, vornehmlich in Religionsachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft... eine Gemeinde zu der darunter vorgestellten sittlichen Gesinnung der brüderlichen Liebe zu beleben»⁶.

B. Das antimoderne Paradigma

Eine ganz andere kritische Tonalität lässt sich im XX. Jahrhundert nach den Katastrophen hören, die durch die zwei Weltkriege verursacht wurden. Vor allem weiß man, dass die Industrialisierung einen unbarmherzigen Wettbewerb unter den Nationen, sowie Massenproduktion, Kriege und Verbrechen zur Folge hatte. Die Intellektuellen befassten sich damit, die alten herrschaftlichen oder imperialistischen Träume zu demontieren, sie haben den Prozess des Eurozentrismus angestoßen, sie haben die Existenz einer europäischen Identität in Frage gestellt: Europa hätte so nur eine einzige Identität, nämlich die, keine Identität zu haben.

Die westliche Modernität wird als utilitaristisch, individualistisch, technisch, westzentrisch, verheerend, angeprangert. Die Aufklärung wird selbst angeklagt, in Keim die totalitären Abweichungen des 20. Jahrhunderts getragen zu haben. „Die Vernunft ist totalitär“ dachte Adorno: sie verhält sich hinsichtlich der Sachen als ein Diktator hinsichtlich der Menschen: er kennt sie, so weit er sie manipulieren kann⁷. Dieser Text hat im Jahre 1947 erschienen. Er wird lange Zeit einen schrecklichen Verdacht auf der Vernunft ruhen lassen: mit dem aus der Aufklärung entstandenen Rationalitätsideal wurde die totalitäre Rationalisierung des Massenmords verbindet.

Die neue Kritische Theorie erklärt durch eine dialektische Umkehrung der Vernunft das, was sie als das verhängnisvolle Schick-

⁶ Kant I. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen vernunft. AK. VI. S. 199.

⁷ Adorno T. W., Horkheimer M. Dialektik der Aufklärung. Dialectique de la raison. P., 1974. 27.

sal der Modernität der Aufklärung anschaut: die Rationalisierung der Mittel hat die Vernünftigkeit der Zwecke übertroffen. In kantischen Worten: es ist nicht die Vernunft, sondern der Verstand, der es überwogen hat. In adornischen Worten: das Freiheitsprojekt hat sich in Beherrschungsprojekt verwandelt; man beginnt, sich von der Natur zu befreien, indem man die Natur beherrscht, dann aber die ganze Gesellschaft wird wiederum zu einem Manipulationsinstrument der Menschen. Dementsprechend ist der Sieg des Humanismus nicht humanistisch, sondern nur bürgerlich: er stellt die Staatsmacht im Dienst eines Vorgangs einer unbeschränkten Warenschaffung.

Ohne den besonderen Inhalt dieser radikalen Kritik zu beurteilen, kann man nicht die Kohärenz desselben auf formeller Ebene schätzen? Es ist klar, dass man das Paradigma wechselt: man geht von einer philosophischen Kritik zu einer soziologischen Kritik der Aufklärung über, und so geht man von der Selbstkritik der Vernunft zur Selbstkritik der Gesellschaft über, die die Vernunft fördert. Trotzdem bleibt die philosophische Frage: ist es möglich, dass eine Selbstkritik der Vernunft sich in eine Selbstzerstörung der Vernunft verwandelt? Führt eine radikale Kritik der instrumentalen Vernunft eine Gesamtzerstörung der Aufklärung oder eine andere Praxis der Aufklärung herbei? Mit anderen Worten: was kann Aufklärung nach einer solchen Entwertung der Aufklärung werden?

— II —

Dekonstruktion und Rekonstruktion der praktischen Vernunft

Es ist möglich, zwei sehr verschiedene fortsetzende Figuren zu identifizieren.

A. Die Selbstkritik als allerletztes Schicksal der europäischen Aufklärung

Die Erste folgt dem Urteil der kritischen Theorie als *negativer Dialektik*: diese muss „Selbstreflexion der Dialektik“ sein, das heißt „eine Negation der Negation, welche nicht in Position übergeht... Es liegt in der Bestimmung negativer Dialektik, dass sie

sich nicht bei sich beruhigt“⁸. Mit anderen Worten: eine permanente Selbstkritik muss als das allerletzte Schicksal der europäischen Aufklärung geübt werden. Postmodernität wird gleichbedeutend mit Antimodernität. Dies ist der Weg, dem in Frankreich Denker wie Derrida oder Lyotard zum Beispiel eingeschlagen haben. In ihren Augen illustriert die Geschichte der Vernunft von der Aufklärung aus bis zum Marxismus dieselbe Hoffnung auf Totalisierung, und das rationalistische Ideal der Aufklärung wäre schließlich in der Erfahrung des Totalitarismus gescheitert⁹. Lyotard setzt die adornische Kritik der identitären Rationalität fort, und erwartet von der Postmodernität einen therapeutischen Skeptizismus, der eine Selbstzensur des Schriftstellers erfordert. Dieser muss auf den intellektuellen Lustprinzip verzichten (welcher der Traum oder das Imaginäre von der Ganzheit, d. h. der Versöhnung des Menschen und der Welt ist), um einen neuen philosophischen Realitätsprinzip anzunehmen: die Unversöhnung als kritischer Stand zu akzeptieren und nur von einer erhabenen, aber unvorstellbaren Freiheit, von einer nicht darstellbaren Einheit zu sagen.

For thinkers like Adorno and Heidegger, all of Western rationality is called into question and must stand before the tribunal of history. Adorno maintains that modernity's failure is embodied in its very social and political fulfillment. As is well-known, Adorno offered the most dramatic formulation of this crisis: modernity ended at Auschwitz. The concentration camps represented the culmination of the verities of mass individualism: the individual had become essentially manipulable and exchangeable like any other repressed object. For Heidegger, the true face of subjectivity is revealed in its metaphysics; it is also the face of the New Age, characterized by the pure logic of domination and the will to power — Kantian phenomenalism has culminated in the Nietzschean individualism and perspectivism: the world no longer exists, only interpretations of it. Reality is reduced to a matter of perspective, to nothing more than the product of a subjective concept.

⁸ *Adorno T. W.* Negative Dialektik. Suhrkamp, 1973. S. 398.

⁹ *Lyotard J. F.* Moralités postmodernes. P., 1993. P. 93.

Man könnte „paradoxe Aufklärung“ diese Übung der Vernunft nennen, die darauf abzielt, aus Furcht vor einer totalitären Wirkung die Verwirklichung der Vernunft zu verhindern. Es ist die Praxis einer „permanenten Dekonstruktion“, die darauf abzielt, die Vernunft aufzuklären, über was sie von sich selbst verkennt, und ihr erkennen zu lassen, dass, sie mit unbewusst der Technik (heideggerianische Fassung) und dem Kapitalismus (marxistische Fassung) unterworfen wird. Die zweite Hälfte des XX. europäischen Jahrhunderts ist durch diese dekonstruktive Praxis der Kritik geprägt worden, die der negativen und skeptischen Aufklärung ähnelt. Heute findet man davon eine Fortsetzung in der Art, wie die Europäer einen selbstkritischen Pluralismus ausüben. It has been said of Jacques Derrida's style that his "tormented language" takes pains to achieve a state of privation or absolutely destitution in which the author must suffer in advance for all «reprehensible desire for totality». Paradoxically, clear-sightedness becomes a hermetic exercise through which the individual who fears thinking in terms of a universal subject can do no other than express his culture's inability to provide itself with a goal that cannot be reconquered ideologically. Heute, bei Denkern wie Ulrich Beck oder Axel Honneth zum Beispiel ist der Pluralismus eine Art, der negativen Dialektik eine Fortsetzung zu geben. Der europäische Pluralismus ist selbstkritisch, wenn er sich zu akzeptieren entscheidet, dass die Kritik der Aufklärung, des europäischen Humanismus und Universalismus heute zur Forderung des Rechts zu den kulturellen Differenzen jener gehört, die nicht westlich geboren wurden. Ein solcher Pluralismus muss als eine europäische Selbstkritik Europas gelten und sich als die vorbeugende Ablehnung jeder hegemonialen Versuchung öffentlich erweisen.

B. Eine andere Dialektik aber kommt ebenfalls in Spiel

Jene, welche die Maßnahme der Katastrophe ergreift, die eine Selbstvernichtung der Vernunft (eine „Euthanasie der Vernunft“), in einer gefährlichen wieder gewordenen Welt sein kann. „Es wäre eben so viel, als ob jemand durch Vernunft beweisen wollte, dass

es keine Vernunft gebe“ schreibt Kant. Habermas gibt diesem kantischen Argument einen Sinn wieder, wenn er denkt, dass „Die totale Selbstkritik der Vernunft verwickelt sich in einem performativen Widerspruch: sie kann die Vernunft überzeugen, zum Thema ihres autoritären Charakters zentriert, nur indem sie Rückgriff auf dieselben Mittel dieser Vernunft hat“¹⁰. Wie kann man zwar die Frage beantworten, welches höchste Interesse die Kritik der Vernunft leitet?

Denn eins von beiden:

— oder ist dieses Interesse theoretisch, und die Kritik der Vernunft ist dann eine externe Kritik, welche die Vernunft nach den Kenntnissen beurteilt, die von den Geisteswissenschaften geleistet wurden, aber dies schließlich den Sieg des Positivismus gewährleistet, und die Macht desselben zu beherrschen ausdehnt.

— oder wird die Suche nach Selbsterkenntnis von Vernunft durch ein praktisches Interesse geleitet, welches nur ein Interesse zur Emanzipation sein kann.

Ein Interesse zur Emanzipation, dessen Sinn und Einsätze heute geändert werden: es handelt sich nicht mehr so sehr darum, die Individuen durch die Verbreitung des Wissens vom Aberglaube zu befreien, wie es im 18. Jahrhundert war; es handelt sich darum bevorzugt und dringend, das praktische Bedürfnis der Vernunft von seiner reinen und einfachen Reduzierung auf eine Ideologie zu befreien, welche die theoretische und historistische Kritik der Aufklärung im 20. Jahrhundert als selbstverständlich zuletzt aufgedrängt hatte. Was man auch über den bloß verfahrensartigen Charakter der Diskursethik und ihre Grenzen auf ethischer Ebene denkt, dank ihr aber wird der praktischen Vernunft eine Erbschaft gegeben, die den Herausforderungen entsprechend ist, die durch die Globalisierung gebracht wurden: kommunikative intersubjektivität ist gerade bei Apel und Habermas als ein rationaler wesentlich praktischer Bedarf für die Einrichtung eines weltweiten öffentlichen Raums nach Normen definiert worden, die angenommen und

¹⁰ *Habermas J.* Der philosophische Diskurs der Moderne. Le discours philosophique de la modernité. P., 1988. S. 219.

geteilt werden können; ein solches Bedürfnis überschreitet sicherlich das Gebiet der instrumentalen Rationalität, die es gar nicht erzeugen kann.

Die Kommunikationsethik will über das Stadium eines utilitaristischen und pragmatischen Konsenses hinausreichen zugunsten einer Rekonstruktion der praktischen Vernunft. Es geht darum, universell Normen aufzustellen, die in der Lage sind, das gemeinsame Leben mit der Zustimmung der Partner zu regeln. Auf diesem Niveau gibt die Argumentationspraxis die ethischen Prinzipien des Austausches. Argumentieren heißt, die Intersubjektivität als Ursprung des Sinnes von jeglichem individuellen Wort anzunehmen. Die Kommunikationsethik geht nicht vom denkenden Subjekt aus, sondern vom argumentierenden Subjekt. Der Gedankengang ist der folgende: Will ein Individuum von der Richtigkeit einer Idee überzeugen, will es von allen verstanden werden. Dafür akzeptiert es, Normen zu respektieren, die Normen nämlich, die das Verstehen seiner Rede durch andere möglich machen. Es erlegt sich Zwänge auf, die gleichzeitig über seine Person und die Gemeinschaft, der es angehört, hinausgehen, um eine ideale Kommunikationsgemeinschaft zu erreichen.

Die öffentlichen Debatten in den Medien, an den Universitäten und in den Parlamenten schaffen einen demokratischen Diskussionsraum, in dem jeder lernt, in das für ihn überzeugendste Argument einzuwilligen. Nicht Kraft noch Verführung sind aufgerufen, zu obsiegen, sondern Selbsterziehung der Meinung dank einer Dialog, die die Geister lehrt, auf sich selbst einzuwirken und aus sich selbst heraus vernunftmässig zu denken.

Diese Praxis hat jedoch ihre Grenzen, denn sie beschränkt sich darauf, juristisch abstrakte und formale Normen gegenseitigen Respekts zu formulieren, die aber nicht die Gründe für das Leben, die ultimativen Motive, die jeder seinem Leben zumisst, berühren. Sie regeln die Beziehungen zwischen den Menschen und den Staaten, ohne sich zu irgendeiner Mystik oder Metaphysik zu bekennen oder Leidenschaft zu erregen, aber sie verstehen es, überzeugend darzutun, dass man neue Steuern oder neue Verträge zu akzeptieren hat, oder aber gegenseitiger Hilfe leisten soll, um zu verhin-

dern, dass die Ungleichheit unerträglich wird. Nur unter dieser Bedingung ist die Hinnahme von Zwängen möglich, jedoch im Tausch mit dem, was Habermas „abstrakte Solidarität“ nennt, das heißt eine einfach juristische Solidarität, eine Solidarität zwischen Personen, die einander fremd sind und voneinander getrennt bleiben.

— III —

Die neue ethische Entfaltung der Vernunft als „erweiterte Denkungsart“

Die „erweiterte Denkungsart“

Sicherlich verstand Kant selbst die Nachfolge der Aufklärung als kommunikativ: „«Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihrer Gedanken mittheilen, dächten»“¹¹. Diese Meinung wurde wieder aufgenommen in der dritten Kritik mit dem Ausdruck „erweiterte Denkungsart“¹², das heisst: “an der Stelle jedes andern denken“. Nun aber scheint es möglich diesem Ausdruck einen ästhetischen, ethischen und selbst religiösen Sinn, als einer dritten Art, die Aufklärung heutzutage vom neuen zu denken. Dann hat sich heute noch geändert unserer Beziehung zur Aufklärung, und gibt es einen anderen Weg für die Ausübung der erweiterten Denkungsart, den Weg des Verständnisses, durch das was Kant «symbolische Hypotypose» nennt.

Heute, ein neues Bild der westlichen Modernität zeichnet sich zwar ab: das Bild einer intellektuell relativierten Kultur unter andern, die sowohl äußerlich (durch Gewalt) als auch innerlich (durch die nihilistische Fassung seines eigenen Relativismus) ontologisch bedroht wird. So dass eine neue Art, Freiheit und Wissenschaft zu verbinden, notwendig geworden ist, um die Zukunft zu denken; und diese führt zurück, die ursprüngliche Berufung der Aufklärung

¹¹ Kant I. Was heißt: sich im Denken Orientieren? AK. VIII. 144.

¹² Kant I. Kritik der Urteilskraft. AK. VIII. 40.

ohne Vorurteil vom neuen zu überprüfen, die von einem (mit husserlischen Worten) „unendlichen Aufgabenhorizont als Einheit einer unendlichen Aufgabe“¹³.

Europa lebt mit der Schande, imperialistisch, totalitär und kolonialistisch gewesen zu sein. Deswegen neigt es dazu, aus der Verachtung seiner selbst ein Zeichen von Toleranz und Weltoffenheit zu machen, gerade so, als sei seine Selbstverneinung das ultimative Zeugnis des Universalismus seiner Werte: Ein antieuropäischer Moralismus ist zum inneren Feind der europäischen Kultur geworden. Aber diese Verleugnung ist so kontraproduktiv geworden, dass sie Europa in Gefahr bringt: Entkultivierung, Relativismus, Antihumanismus zerstören es unmerklich von innen her in einem Grade, dass die Rhetorik der "political correctness" machtlos geworden ist im Hinblick auf die Abwendung von Gefahren durch kurzlebige Illusionen von Einmütigkeit. Also, die kantische Aufklärung heute von neuen zu denken, das heisst, den Glauben der Europäer an ihre eigene Zivilisation wieder zu herstellen.

Wir brauchen eine kollektive Intelligenz unseres sporadisch verteilten Wissens. Eine neue Art öffentlicher Kultur muss zutage treten, denn weniger die extreme Spezialisierung der Akteure als ihr gegenseitiges Verständnis ist künftig die Zugangsberechtigung zur selben gemeinsamen Realität. Ein kultureller Kosmopolitismus ist denkbar, weil seine Vitalität nicht gleichbedeutend ist mit Hegemonie, sondern mit Ausstrahlung, da er nicht aus einer Summe von Eroberungen besteht, sondern aus einer Form von Energie. Die Macht der Inspiration zu vermehren, ist eine Form von „Brüderlichkeit“, die in keiner Weise von den neuen Kommunikationsmitteln zunichte gemacht wird.

Die kantische Ästhetik ermöglicht es, insofern sie die Kommunikation zwischen Menschen als das echte Wesen aller menschlichen Kultur, da « Humanität einerseits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererseits das Vermögen sich innigt und allgemein mittheilen zu können bedeutet »¹⁴. So, an esthetical concep-

¹³ Husserl E. Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie.

¹⁴ Kant I. Tugendlehre. § 34. Kritik der Urteilkraft. AK. V. § 60, S. 355.

tion of universalism is not a technical one. It doesn't consist in identifying universalism to a mere homogenization of social habits, to a destruction of values by reducing them to a single commercial sub-culture, to the same conditioning and the same levelling. That confusion reduces culture to an exclusively instrumental relation to objects, whereas culture has a vocation for inspiring an esthetical-ethical relation to the world and to the others. While a technical conception of communication sees the other (other man, other culture) as a conditioned thought, the ethical-esthetical conception sees the others as the condition for the very possibility to think.

We must acknowledge that a culture is not an enclosed reality, a closed and finished language, similar to a dead language that would endlessly reproduce its own past only. On the contrary, a culture has a vocation for growing richer in what she gives, in what she makes it possible, to be understood and traduced in other *symbolic languages*.

Die „Generosität“ der Aufklärung

Diese neue ethische Entfaltung der universalistischen Berufung der Aufklärung in der Kürze zu beschreiben wird man eine Eingebung von Emmanuel Lévinas benutzen, die aus seinem Buch *Humanismus des anderen Menschen* entnommen wurde, weil sie sich auf die ästhetische, ethische und sogar anthropologische „Generosität“ der Aufklärung beruft. Die Kritik der Aufklärung, sagt er im wesentlichen, hat zur Zerstörung des Platonismus geführt; diese Zerstörung aber beweist durch sich selbst die ethische Vitalität des westlichen Universalismus. (Zitat) „Es war notwendig, dass die Philosophie der zeitgenössischen Ethnologie folgte. So wird der Platonismus besiegt! Er wird aber gerade im Namen der Großzügigkeit des westlichen Denkens besiegt, welches, indem es den *abstrakten* Menschen in allen Menschen einsieht, den absoluten Wert der Person verkündet hat (...) Der Platonismus wird durch dieselben Mittel besiegt, wie diejenigen, die das aus Plato entstammte universale Denken geliefert hat“¹⁵. Dieser Text ist zu

¹⁵ Lévinas E. *Humanisme de l'autre homme*. P., 1972. P. 55.

Sinnreich, um oberflächlichlicherweise erklärt zu werden. Man wird ihn also der Interpretation überlassen, indem man die Arten angeben wird, es zu interpretieren, welche auch die Arten sind, für die Zukunft das Erbe der Aufklärung zu übernehmen.

Der „besiegte Platonismus“ erwähnt den Erfolg der Prognosen von Nietzsche auf der westlichen Zivilisation sowie der heideggerianischen Lektüre von Nietzsche. Man kann zwar die Entstehung der Aufklärung in einer einfach historistischen Hinsicht behandeln, und so kann man die Entstehung der Aufklärung als ein einfaches Zeitalter der Geschichte der Welt isolieren und relativieren, die, wie jede andere Zivilisation, zum Opfer der Werten werden kann, die sie selbst geschaffen hat. Somit, wenn die westliche Ethnologie selbst behauptet, dass alle Kulturen vom gleichen sind, bringt sie nur eine Umkehrung der Aufklärung zum Abschluss, die Aufklärung selbst programmieren kann.

Trotzdem findet dann keine Reduzierungs- und Selbstvernichtungshandlung statt, sondern eine Schenkungshandlung, eine Gabe. In der ethnologischen „Zerstörung“ von sich selbst führt die Philosophie der Aufklärung ihre eigene kulturelle Kreativität aus, indem sie die Vitalität der Kulturen anerkennt, die ihr fremd oder feindselig sind. So wird offenbar die authentische Berufung des Universalismus der Aufklärung, eine Berufung, die der kulturelle Reduktionismus zerstört, bevor er es begreift: ihre allerletzte Zweckbestimmung ist nicht die Beherrschung, sondern die Ausstrahlung, da die Wirkung einer Philosophie sich nie durch Beherrschung, sondern nur durch Großzügigkeit ausführt. Dies war die Großzügigkeit der Aufklärung, eine Großzügigkeit, die ein eng und dogmatisch kultureller Egalitarismus in Vergessenheit bringt, und von nun an unverstündlich macht. Freiheit, Gleichheit und Würde von jedem rational zu Grundrechten machen ist eine „Generosität“ der Aufklärung, die, dank dem Wirken der Abstraktion möglich ist: alle Kinder werden abhängig geboren, man weiß es aus Erfahrung, aber die Vernunft sieht sie frei an, genauso wie sie in einem Feind seinesgleichen dem Recht nach erkennt. Die Vernunft, die die Abwei-

chungen der Vernunft selbst verurteilt, ist kein Inhalt, sondern eine reine Energie¹⁶, die sich nur verwirklicht, indem sie sich unendlichen Aufgaben gibt..., das heißt unaufhörliche neue Anfänge.

Hören wir zum Schluss eine der Formeln von Patočka wie sein Testament:

„Europa hat zwei Wege zur Befreiung des Planeten gebahnt: den äußeren Weg der Eroberung und universellen Hegemonie, welcher sein Ruin als historische Entität war, und den inneren Weg der Befreiung des Planeten als Befreiung der Welt, als Weltwerdende der Lebenswelt, der Weg, der nun wiederentdeckt und nach den Katastrophen des Außen und den Wirrungen und Fehlleistungen des Inneren bis zu seinem Ende gegangen werden muss“¹⁷.

R. Howell

Things in Themselves: An Interim Report

In § I, I note Kant's view of the objects of knowledge and the problems about things in themselves that that view involves. A philosophically satisfactory, Kantian resolution of these problems should meet three conditions: (i) it must be reasonably faithful to Kant's views; (ii) it must show that his views are internally consistent (and that his major arguments are valid); (iii) it must not rest on premises that are themselves philosophically implausible. In § II, I discuss some standard interpretations that fail to meet (i) or (ii). In § III, I note an original new interpretation that may well meet (ii) — but that then does not fully meet (i) and that, while not intended to meet (iii), also in fact does not do so. If my discussion is correct, we still lack any fully satisfactory way of escaping the problems about things in themselves.

© Howell R., 2014

¹⁶ *Cassirer E.* Die Philosophie der Aufklärung / traduction française. P., 1970. P. 48).

¹⁷ *Patočka J.* Europa nach Europa, L'Europe après l'Europe. P., 2007. P. 43.

I. Background: Objects of Knowledge

According to Kant, objects, having an existence in themselves, appear to us by affecting our minds so as to yield mental states — Kantian intuitions — that represent those objects to us as being individual, particular entities in space and time. Space and time are simply the forms of our outer and inner sense, respectively, and all the objects of our knowledge exist, in the spatiotemporal forms in which we know them, only insofar as they are represented by our intuitions as occurring spatiotemporally. Space, time, and the objects of our knowledge are thus cognition-dependent entities that have no existence in themselves (A26/B42, A32—33/B49, etc.). The result is Kant’s empirical realism and transcendental idealism: space and time really belong to the objects that we know, and those objects (Kantian appearances) are indeed genuinely known by us. But space, time, and those objects are transcendently ideal, for they do not belong to or occur among things existing in themselves¹.

Kant argues further that while the categories, the a priori concepts of the understanding, apply to all the objects of our knowledge, the categories do not apply, in any knowledge-yielding way, to objects in themselves². This conclusion, like the other Kantian points just noted, is supposed to express transcendental, second-order knowledge about the scope and limits of our first-order a priori and empirical knowledge (A11—12/B25, etc.).

These claims lead immediately to problems about things in themselves. Thus (A) all objects that we can know are cognition-dependent, spatiotemporal appearances. We therefore cannot know things as they are in themselves (A30/B45 and elsewhere). Yet the above claims seem to contain knowledge about such things — in-

¹ For these familiar points, see, e.g., A35/B51, A38/B55, A27—28/B43—44, A35—36/B52—53, B69, B69—70 footnote, A369, A370—71, A27—28/B44, A35—36/B52—53, and A42—43/B59—60. “A” and “B” refer, as usual, to the pagination of the 1781 and 1787 editions of the *Critique of Pure Reason*.

² See, e.g., A246/B303.

deed, Kant seems to infer the unknowability of things in themselves from the above knowledge claims about such things. (B) Again, and contrary to the view through the categories we cannot know things in themselves, Kant talks of objects in themselves as existing and noumenally affecting the mind, thus applying to them the categories of existence and of causality or ground. (C) Moreover, Kant affirms that “it is *indubitably certain* ... that things in themselves are not in space and time” (A48/B66), once more apparently contravening the restriction of our knowledge to appearances (and also ultimately instigating the well-known problem of the neglected alternative — the problem that even if Kant’s arguments show that our knowledge concerns only spatiotemporal appearances, objects in themselves may nevertheless themselves be spatiotemporal).

II. Unsuccessful Ontological Resolutions of These Problems: Strawson

On the above interpretation, the notion of a thing in itself is the ontological notion of an entity that has a cognition-independent existence (and then in some cases may appear to the mind through intuition)³. This traditional interpretation goes back to Kant’s lifetime, and he accepts it when it is presented by correspondents⁴. For this and many other reasons, I think that it is textually correct; and

³ Things in themselves are sometimes described as mind-independent rather than as cognition-independent, but this description is mistaken, for, according to Kant, the mind and its cognitive states themselves exist in themselves.

⁴ See Howell (1992); and observe Kant to Mendelssohn, 16 August 1783, mentioned below in footnote 11. See also Lambert’s 13 October 1770 and Mendelssohn’s 25 December 1770 letters responding to the Inaugural Dissertation (Kant 1900, vol. 10, pp. 107—16), texts which accept the same general view of the nature of things in themselves as does the first *Critique*. And note Kant’s description of their views in his famous 21 February 1772 letter to Herz (Kant 1900, vol. 10, pp. 127—36), which speaks in the same terms about time and space as do, e.g., A26—28/ B42—44 and A34—36/B51—53. (Hogan 2009c cites the 1770 correspondence at p. 357.)

it also gets at the philosophically core notion of such a thing⁵. But the usual view has been that, on this interpretation, the problems about things in themselves are irresolvable⁶.

P. F. Strawson adopts this view in his *Bounds of Sense* (1966), as do Paul Guyer (1987), James Van Cleve (1999), and many other authors, and I express sympathy with it in my own work (Howell 1992, 2007). Such interpreters argue, however, that transcendental idealism hasn't been proved, and it isn't needed for many important Kantian arguments (e.g., the Transcendental Deduction, the Second Analogy, the B-Refutation of Idealism). So the suggestion has been to reconstruct Kant without the idealism. As Guyer (1987) argues, the problems about things in themselves then disappear, not because Kant's own views don't lead to them, but because Kant's arguments for his idealism are unsuccessful. Abandoning that idealism, we can accept things in themselves without the problems. This triage operation leaves a great deal alive in Kant's work, but critics such as Henry Allison (2004) suggest that it throws out the baby with the bathwater — transcendental idealism is not an insignificant part of Kant's position⁷.

III. Unsuccessful Ontological Resolutions: Langton

Another ontological interpretation of things in themselves has been proposed by Rae Langton (1998)⁸. According to Langton, Kant distinguishes things in themselves (for her, things in their own intrinsic, nonrelational natures) from phenomena (the rela-

⁵ This notion goes back to Descartes on formal reality and thence to medieval and classical thought.

⁶ See e.g. Strawson (1966, pp. 235—45). The great Kant scholars Vaihinger and Adickes adopted a similar line, as have many other interpreters.

⁷ If we drop Kant's idealism, goal (i) in the first paragraph above is not achieved. If we keep the idealism, the inconsistencies remain, and goal (ii) is not met.

⁸ Van Cleve (1999) also briefly suggests Langton's kind of interpretation, as have others. But Langton gives the clearest and most developed version.

tional properties of things, or things as having relational properties). Kant also accepts epistemic humility: we can't know things in themselves. And he takes the causal receptivity of our knowledge to imply humility. Why? Because we can know objects only insofar as they affect us causally. But causal relations are irreducible to the intrinsic properties of objects. So we can't know objects in themselves, in their intrinsic natures, although we can know that they exist and have such natures.

Langton's view denies the cognition-dependence of appearances and avoids the traditional problems about things in themselves. It fits parts of Kant's pre-Critical work, and (Langton urges) it is philosophically plausible (or, one might suppose, at least not wildly implausible) on its own. But is it exegetically satisfactory? It seems to me not. Langton argues forcefully, but she doesn't offer a convincing account of central parts of the *Transcendental Aesthetic*, e.g. the *Argument from Geometry* in the *Transcendental Exposition of Space*, which does not turn on the intrinsic-extrinsic distinction. (The *Argument from Geometry* holds that we know, a priori, synthetic necessary truths of Euclidean geometry about space and the objects in space. But we can have such knowledge only if space and those objects are cognition-dependent entities having no existence in themselves.) Langton also doesn't account for the fact that, as Desmond Hogan and others note, Kant clearly denies not only that we can know the intrinsic natures of noumenal entities but also that we can know noumenal relations among those entities⁹.

IV. Unsuccessful Epistemic Resolutions: Allison

Following strains of Kant reconstruction that began with J. S. Beck and J. G. Fichte, Allison (2004) tries to resolve the problems about things in themselves in an epistemic, deflationary man-

⁹ See A42/B59, A26/B42, and Hogan (2009b), p. 503. For other criticisms of Langton, see Ameriks (2003).

ner. He argues that while these problems arise on the traditional ontological, cognition-dependence interpretation, Kant doesn't in fact understand things in themselves in that way¹⁰. For Allison, a thing in itself is simply an ordinary object of knowledge considered in abstraction from its satisfying the a priori, necessary conditions for our knowledge of it. This account is supposed to make no ontological claims about things in themselves, and it escapes the traditional problems about such things. It allows an interesting defense of transcendental idealism, and it has been popular recently. But is it exegetically and philosophically satisfactory? Many critics, including Guyer, Van Cleve, and myself, have answered *no*. (i) Kant allows for things in themselves that don't appear via our sensibility and aren't known by us (B306, B308—309, B71, A63/B88, A27/B43, etc.)¹¹. (ii) Kant's talk of things in themselves is thoroughly metaphysical, despite Allison's deflationary proposals. (iii) Allison takes the unknowability and nonspatiotemporality of things in themselves to amount simply to our considering those things in abstraction from their satisfying the a priori conditions for our knowledge of them. But this idea involves a fallacy. (To consider a thing in abstraction from its spatiality is not yet to consider that thing positively to be nonspatial.) Contrary to the first edition of Allison (2004), it also is surely not "analytic," for Kant, that things in themselves are nonspatiotemporal. (iv) Allison cannot make good sense of central Kantian arguments for transcendental idealism such as the Argument from Geometry. (v) If, as suggested above, Kant hasn't proved transcendental idealism, then there is no need to read Kant in Allison's way, in any case.

¹⁰ Or, to read Allison's interpretation as Kant reconstruction, Allison holds that the most plausible form of Kant's theory results when things in themselves are interpreted in Allison's way.

¹¹ In his letter of 16 August 1783 to Moses Mendelssohn, Kant says that one of the main theses of the first *Critique* is that there may be many objects, existing in themselves, that do not appear to us (Kant 1900-, vol. 10, p. 346). See also Howell (1992, pp. 22—23; and 2007).

V. A Successful Resolution? Hogan

Another traditional way of defending Kant's claims about things in themselves is to accept the ontological, cognition-dependence account of things in themselves but then to stress the role of Kant's practical philosophy in his claims about such things. Robert M. Adams (1997) takes new important steps in this direction. But his goal is not to solve the specific problems noted above about unknowability, noumenal affection, and nonspatiotemporality. However, Hogan has recently confronted these problems directly, in some of the best discussions of things in themselves to exist in the entire Kantian literature¹².

Hogan's goal is not to defend the philosophical plausibility of Kant's position. He is well aware that various of Kant's premises are open to challenge (see, e.g., Hogan 2009c, pp. 369, 373—74). Instead, he wants to show that Kant's arguments are valid and that his position is internally consistent and does not lead to the above sorts of problems. Relying on Kant's libertarian, anti-deterministic account of free action, Hogan argues specifically that Kant can escape the objection that he asserts, inconsistently, that we know that things in themselves exist but are unknowable; the neglected-alternative difficulties; and the problems about noumenal affection.

A key claim of Hogan's is that while Kant clearly holds that (1) various features of noumenal reality cannot be known a priori by creatures with our human capacities (this is Hogan's "*a*-unknowability"), Kant holds also that (2) there are features of reality that we can claim, a priori, are unknowable simply because they lack determining grounds through which they could be known ("*b*-unknowability")¹³. For example, a libertarian free act cannot be known

¹² Hogan 2009a, 2009b, and 2009c.

¹³ "The relation *a-unknowability* holds between a feature of reality and a particular epistemic agent if and only if nonempirical cognition of this feature of reality exceeds the agent's cognitive competence in a strong sense ...a feature of reality possesses the property of *b-unknowability* if and only if that feature of reality lacks a determining ground through which it could be known" (Hogan 2009c, p. 367).

through any prior cause that determines it to occur when and as it does, because such a free act lacks any such cause. To know a thing through such a determining ground is to know it a priori, in an earlier, rationalist sense of “a priori knowledge” as meaning “knowledge through the ground”. Hogan contrasts this sense of “a priori knowledge” with the more familiar, and recent, sense of “a priori knowledge” as “nonempirical knowledge,” a sense which Kant also utilizes¹⁴. Hogan argues that we can consistently claim, a priori, that libertarian free acts are *unknowable*, in the *b*-sense, simply because we *can* know the metaphysical truth, concerning those acts, that those acts have no determining grounds. Hogan shows that this sense of “a priori” (which traces back to Aristotle) is found in philosophers who influenced Kant, for example, Leibniz, Wolff, and Crusius; and it is recognized by Kant himself.

Applying this idea to Kant’s claims about the nonspatiotemporality of things in themselves, Hogan argues that Kant reasons as follows¹⁵. If space were an objective form of *any* things in themselves, then it would be an objective form of *all* things in themselves¹⁶. But then if space were an objective form of *all* things in

¹⁴ Hogan here builds on work by Keith DeRose (Hogan 2009a, pp. 51–52). For a priori knowledge = nonempirical knowledge, recall B2—3: “knowledge absolutely independent of all experience.” For a priori knowledge = knowledge through a ground, see e.g. Reflexion 4338, “reasons comprehends [something] when it cognizes it a priori, that is, *through grounds* ... Now first beginnings *have no grounds*, thus no comprehension through reason is possible” (Kant 1900–, vol. 17, p. 511; Hogan translation, 2009b, p. 525).

¹⁵ I here simplify the complex discussion in Hogan (2009c), which gives a clear understanding of Hogan’s project. He applies the same strategy in Hogan (2009a, 2009b). I lack space to discuss the details.

¹⁶ This premise seems inherently implausible. But, as Hogan notes, at B71–72 Kant argues that if (i) space and time were conditions of some things in themselves, then (ii) they would be conditions of “existence in general”; and so (iii) they would apply to *all* things in themselves, including God, a conclusion from which Kant recoils. On the face of it, this argument is fallacious: if (ii) follows from (i), then (ii) can at most imply that space and time are conditions of *some* “existences in general,” which will not yield (iii). Hogan is acutely aware of the difficulties here (2009c,

themselves, determinism would hold among all things in themselves. (Hogan argues that Kant's view of mathematics requires that deterministic, causal laws should hold given the truth of our pure mathematical description of space and time.) If, however, determinism holds among *all* things in themselves, then all those things could be known through their determining grounds. So (in the rationalist, through-the-ground sense) they could all be known a priori. However, the reality of absolute freedom *can* be known, according to Hogan's interpretation of Kant's mature views; it is a condition of the validity of morality¹⁷. And absolutely free, libertarian acts of the sort that Kant takes us, noumenally, to perform *cannot* be known through their determining grounds, for they have none. Hence (to put these points together) determinism cannot hold among all things in themselves. So space *cannot* be an objective form of all things in themselves. So, also, space *cannot* be an objective form of *any* things in themselves. And this last conclusion is known a priori, using the rationalist sense of "knowledge through the ground" indicated above. Given this interpretation, Kant has a logically valid argument that eliminates the neglected alternative. He does not argue, fallaciously, that because our a priori geometric knowledge concerns only space and objects in space, it therefore follows that objects in themselves are not spatial.

Hogan's papers are based on deep scholarship and philosophical imagination. They are break new ground, and future discussions of the thing in itself will have to take them centrally into account. Hogan succeeds in showing that Kant does not commit the sorts of gross logical or philosophical blunders about things in themselves that critics point to. Or, at the least, there are textual

pp. 373—74). But, as noted, his project is simply to show that Kant's position is internally consistent and based on valid (whether or not sound) arguments. He notes similar claims about space and time in the *Critique of Practical Reason* (Kant 1900-, vol. 5, p. 101), and in Reflexion 6317 (Kant 1900, vol. 18, pp. 623—29).

¹⁷ *Critique of Practical Reason* (Kant 1900-, vol. 5, p. 55; see Hogan 2009c, p. 379) and also *ibid.* (Kant 1900, vol. 5, p. 30; see Hogan, 2009a, p. 59).

grounds for interpreting Kant in a way that relieves him of the charge that he commits such blunders. However (and to continue to simplify a complex discussion), it seems to me that what Hogan actually shows is simply that, given various assumptions and points that Kant makes in various places, Kant's position about things in themselves can be made logically consistent and one of his arguments for that position becomes valid. If Hogan is right here, he has established an exceptionally important result — he has made it plausible that condition (ii) at the start of this essay (about such consistency and validity) can be met. But this isn't yet to meet condition (iii) by showing that Kant's position about things in themselves is based on philosophically plausible premises. (As I've stressed, Hogan is well aware of this point and does not undertake to defend all Kant's premises.) Nor (to note condition (i), reasonable fidelity to Kant's own views) is it to show that, in Kant's central arguments for Transcendental Idealism — as, crucially, in the Argument from Geometry — Kant argues in the way that Hogan suggests.

To develop these concerns a bit further: (a) why suppose that if space is an objective form of *some* things in themselves, it must be an objective form of *all* things in themselves? (A dualist such as Descartes will immediately deny that claim, and I don't see convincing reasons for accepting it.) (b) The Argument from Geometry is a powerful (although, I think, ultimately an unsuccessful) argument for transcendental idealism. But the Euclidean geometry considered in that argument surely implies nothing about the existence of deterministic causal laws governing the physical world, whatever Kant himself may have thought. Moreover, I don't think that, in the Argument from Geometry, Kant appeals to any such implications. Nor does he reason, in that argument, from the fact that we know that geometry applies to the physical world to the conclusion that there exist such deterministic causal laws¹⁸. Yet

¹⁸ Hogan (2009c, p. 376) notes that (a) the Argument from Geometry does not on its face involve the claim that the application merely of geometry implies causal determinism and (b) causality involves the relational cate-

Kant supposes that, taken by itself, that argument establishes transcendental idealism¹⁹.

gories and is introduced only *after* that Transcendental Aesthetic argument, when the deterministic Second Analogy is first argued for. But, he indicates, such points (and others) do not undermine the claim that the application of geometry implies determinism. However, if the Argument from Geometry is by itself sufficient for transcendental idealism, as the Aesthetic certainly seems to imply, then the claim that geometry requires determinism does not appear to play any role in that major Kantian reasoning for such idealism. Nor does the Argument from Geometry rely on the premise (at best established only in the Transcendental Analytic) that our geometric knowledge of the physical world can obtain only if causal determinism applies to that world. So the knowledge, as expressed in transcendental idealism, that things in themselves are not spatiotemporal is not, as developed in the Argument from Geometry, an *a priori* knowledge that rests on a claim that such things cannot be known through their determining grounds. Kant thus seems committed, by that central argument, to a knowledge of things in themselves that cannot be explained in Hogan's style. Hogan (2009c, pp. 376ff.) offers further textual and philosophical considerations in favor of the geometry-determinism link. These texts need individual discussion, for which there is no space here. However, I think none of them forces us to take Kant's central grounds for transcendental idealism, as those grounds appear in the first Critique, to proceed as Hogan's interpretation suggests. Hogan has fundamentally recast our understanding of Kant's view of things in themselves. But I believe that he is at best noting materials in Kant's work from which one can generate the kind of reasoning that he attributes to Kant, not fundamental features of Kant's main, explicit arguments for transcendental idealism.

¹⁹ See B41, third paragraph of the Transcendental Exposition of Space. Note also the "Conclusions from the Above Concepts", A26/B42ff, where the empirical reality but transcendental ideality of space and outer objects is affirmed. The "Conclusions from the Above Concepts" of course also draw on the Metaphysical Exposition of Space, Kant's other major Transcendental-Aesthetic reasoning underlying his idealism. But the Metaphysical Exposition does not say anything that implies that the mere spatiality of objects, or our knowledge of the geometry of that spatiality, entails the subjection of such objects to deterministic causal laws. Similar

Perhaps (although I have doubts) Kant does in some places take the applicability of mathematics to the spatiotemporal world (or our knowledge of that applicability) in and of itself to imply causal determinism about that world. If he does, Hogan could use this fact to get him out of the neglected-alternative problem. But Hogan would do so only at the cost either of taking the Argument from Geometry as it now stands (lacking any appeal to that implication) to be invalid or else of maintaining that, in the text of that central Kantian argument, Kant is not really giving the actual reasoning for idealism to which he is committed²⁰. In addition, the idea that knowledge of, specifically, the applicability of geometry commits us to knowledge of physical determinism — or that the applicability of geometry entails the holding of determinism with regard to the physical world — is implausible in itself.

(c) Again, it is a matter of great controversy whether any libertarian free actions (actions that lack determining causes) really exist. Both hard determinists and compatibilists (soft determinists) give reasons for believing that they do not. Compatibilists also argue that morality does not require the existence of libertarian freedom. The reality of libertarian freedom is therefore not at all a philosophically uncontroversial premise from which Kant can pro-

points are true of the “Conclusions from These Concepts” that follow the Metaphysical and Transcendental Expositions of Time at A32/B49ff. Kant’s third main explicit ground for transcendental idealism, the indirect arguments presented in the discussion of the Transcendental Antinomy in the Dialectic, also does not appeal to the association of spatiotemporality with determinism (see, e.g., A485—507/B513—35).

²⁰ Hogan could still argue that the Argument from Geometry can be used to show the cognition-dependence at least of, roughly, space as we know it and the objects of our knowledge in the forms that we know them. The Argument from Geometry would then be read as *not itself* showing that space cannot exist in itself and belong to objects existing in themselves. Rather, Hogan could hold, it is the role of the geometry-implies-determinism argument to demonstrate that further conclusion and so to eliminate the neglected alternative. However, Kant seems clearly to regard the Argument from Geometry as itself showing the further conclusion.

ceed. (And, as Hogan is well aware, there is controversy about whether Kant ultimately takes us to *know* and not simply to *pre-suppose* that we have such freedom, insofar as we act morally, although I think Hogan is right that, in the end, Kant takes the ‘fact of reason’ to show that we have a kind of practical, nontheoretical knowledge of that point)²¹.

(d) Hogan follows Karl Ameriks in taking Kant, in his pre-Critical discussions of knowledge, more or less to assume (as a non-idealist Kant can assume, with justification) that things in themselves exist and affect the mind in knowledge. Kant then retains this idea as he moves into his Critical period and argues for transcendental idealism. I agree with Ameriks and Hogan here. But in the Critical works Kant should give better reasons for the existence of things in themselves than what he actually offers (“no appearance without something that appears,” Bxxvi-xxvii, A251, B306; and so on)²².

VI. Conclusion: Where We Now Stand

To the extent that Kant reasons as Hogan suggests, he does not commit the famous blunders about things in themselves that I have noted at the beginning of this essay. In this sense, Hogan’s account meets — or certainly goes a long way towards meeting — condi-

²¹ See e.g. Hogan (2009c, pp. 379—81); (2009a, pp. 59—60). I myself think that Kant hasn’t really justified calling this a *knowledge* of libertarian freedom. At best he shows we are required to assume such freedom insofar as we accept the bindingness of the moral law; and we can’t reject that bindingness. But that is not yet knowledge, as against an inescapable but perhaps illusory presupposition that we must make. Moreover, I don’t think that Kant demonstrates that libertarian freedom is an inescapable presupposition of the bindingness of the moral law. But Kant’s idea of a practical, nontheoretical knowledge of this sort remains deeply interesting. For the fact of reason, see *Critique of Practical Reason* (Kant 1900, vol. 5, p. 31).

²² This issue, however, needs further thought, given other parts of Hogan’s, Adams’, and other scholars’ work.

tion (ii) at the start of this essay (to show that Kant's views in this area are internally consistent and that his reasoning is valid). However, and if the above concerns have merit, Hogan has not done so in a way that is faithful to Kant's texts in all respects and so fully meets condition (i). While meeting condition (iii) is itself no part of Hogan's own goals, Hogan's attempt also does not meet that condition (not to rest the resolution of the problems about things in themselves on philosophically implausible premises).

We thus still do not have an account of Kant's transcendental idealism that makes all his claims about the thing in itself — and all the premises from which he derives these claims — philosophically plausible. Recent discussions of that role, including especially Hogan's work, have thrown much new light on Kant's thought about these matters. It is a real achievement to have made it plausible, as Hogan does, that Kant's views about things in themselves can be made internally consistent and that various Kantian arguments for those views are valid. Kant scholarship has made remarkable progress here. But basic issues about Kant's claims and arguments remain unresolved.

Suppose, finally, however, that, as I believe, Kant's arguments for transcendental idealism are unsuccessful. Then, as Strawson, Guyer, Van Cleve, I, and others have urged, we can still consider the many other parts of Kant's views that can be stated without assuming that idealism. Without the idealism, the problems about the unknowability and nonspatiotemporality of things in themselves — and about the categories and noumenal affection — disappear. They disappear simply because we no longer need to maintain that things in themselves are unknowable and nonspatiotemporal. And this is the strategy that I continue to recommend to interpreters of Kant²³.

It would be good to have a resolution of the problems about things in themselves — a resolution that removes the internal inconsistencies and yields valid arguments for transcendental idealism that are based on premises that we cannot simply reject as false or highly dubious. Kant scholars should certainly continue to

²³ Patricia Kitcher also accepts such a strategy in her important recent book (2011).

search for such a resolution. But I suspect that they will not find one. That is not, however, a reason not to study Kant. The depth and interest of the non-idealistic parts of his ideas remain — as does also at least the tantalizing and still influential hope that, somehow, somewhere, somewhen, some form of transcendental idealism may still itself be shown to be correct²⁴.

References

1. *Adams R.* Things in Themselves // Philosophy and Phenomenological Research. 1997. Vol. 57. P. 801—825.
2. *Allison H.* Kant's Transcendental Idealism. Rev. ed. (1st ed. 1983). New Haven, 2004.
3. *Ameriks K.* Interpreting Kant's Critiques. N. Y., 2003.
4. *Guyer P.* Kant and the Claims to Knowledge. N. Y., 1987.
5. *Hogan D.* How to Know Unknowable Things in Themselves // Noûs. 2009a. Vol. 43. P. 49—63.
6. *Hogan D.* Noumenal Affection // Philosophical Review. 2009b. Vol. 118. P. 501—532.
7. *Hogan D.* Three Kinds of Rationalism and the Non-Spatiality of Things in Themselves // Journal of the History of Philosophy. 2009c. Vol. 47. P. 355—382.
8. *Howell R.* Kant's Transcendental Deduction. Dordrecht, 1992.
9. *Howell R.* Kant's Theoretical Philosophy — Recent Analytic Interpretations // Istoriko-Filosofskiy Almanach [Yearbook of the Philosophical Faculty of Moscow State University]. 2007. Vol. 2. P. 100—114.
10. *Kant I.* Kants Gesammelte Schriften // ed. Prussian (now Berlin — Brandenburg) Academy of Sciences. Berlin, 1900.
11. *Kitcher P.* Kant's Thinker. N. Y., 2011.
12. *Langton R.* Kantian Humility. N. Y., 1998.
13. *Strawson P. F.* The Bounds of Sense. L., 1966.
14. *Van Cleve J.* Problems from Kant. N. Y., 1999.

²⁴ This essay is based on a talk delivered at the 2012 video conference between the Lomonosov Moscow State University and the University at Albany philosophy faculties. I thank my audiences for their interest. I am grateful to Vladimir Bryushinkin and his colleagues at Kaliningrad State University (now Immanuel Kant Baltic Federal University) for my first opportunity, in 2006, to lecture on Kant in Russia.

P. Rumore

**Kants Verständnis der Aufklärung
in Anbetracht seiner Widerlegung des Materialismus**

Kants «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» endet bekanntlich mit der Würdigung des Jahrhunderts Friedrichs, in dem sich das schwierige Gleichgewicht zwischen öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft verwirklicht hat. Das erlaubt dem Menschen, seinen Hang und Beruf zur Aufklärung — d.h. zum freien Denken — zu pflegen. Die zu erreichende Aufklärung — als Vermögen sich seiner eigener Vernunft in Ansehung der Künste, Wissenschaften und Religionssachen autonom zu bedienen — drückt am ehesten die Würde des Menschen und seinen innerlichen Wert aus.

In diesem Zusammenhang fühlt Kant das Bedürfnis, explizit festzustellen, daß der Mensch «nun mehr als eine Maschine ist»; hiermit wiederholt er nochmals seine radikale Ablehnung jedes Versuchs, die menschliche Natur zum Mechanismus der Naturphänomene zurückzuführen. Die klare und unerwartete Anspielung an La Mettries bestrittenes Werk *L'homme machine* scheint hier zumindest aus zwei Gründen bemerkenswert. Der Vortrag widmet sich auf diese beiden Betrachtungen.

1. Der erste Grund betrifft das ständige Interesse Kants an das Materialismusproblem. Obwohl das Werk La Mettries schon vor 35 Jahre veröffentlicht wurde (1748), war die Debatte über die materielle Natur der menschlichen Seele immer noch, innerhalb und außerhalb Deutschlands, einer der Schwerpunkte der philosophischen Agenda. Eine strenge Verweisung der Thesen des französischen Arztes hatte schon Haller in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen unmittelbar nach der Veröffentlichung von *L'homme machine* geführt; die Betonung der gefährlichen Folgen der materialistischen Auffassungen in Ansehung der Moral und der Religion bildeten das Kern der Auseinandersetzung Hallers. Nach zwei

Jahrzehnten treten nochmals die materialistische Auffassungen die deutsche — wieder die Göttingische — philosophische Bühne auf, indem Michael Hißmann, aufgrund der Einflüsse der britischen Sensualisten Hartley und Priestley, ein echtes Versuch einer materialistischen Psychologie vorlegt. Neben dem Gefahr für die ethischen und religiösen Gebiete hatte die deutsche Philosophie seit Wolffs Zeiten auf die philosophische Unhaltbarkeit einer materialistischen Auffassung der menschlichen Natur im Ganzen hingewiesen. Auf diese Unhaltbarkeit stützt auch Kants Kritik des Materialismus, die sein Nachdenken lebenslang begleitet und ihre Hochspitze in der *Kritik der reinen Vernunft* erreicht, insbesondere in der Widerlegung einer solcher philosophischen Perspektive aufgrund des transzendentalen Idealismus. Die Schrift über die Aufklärung erinnert kurz und bündig auf die Gründe von Kants tapfere Abneigung gegen den Materialismus. Eine solche Auffassung, derer theoretische Unhaltbarkeit die Transzendentalphilosophie schon bewiesen hat, verbaut die Möglichkeit, den inneren Wert des Menschen einzusehen, d. h. die «Würde» und die natürliche Bestimmung des Menschen, die Kant in der Schrift vom Jahr 1784 am tiefsten lobt. Durch diese autonome Bedienung der Vernunft kann der Menschen die Schranken der Erscheinungswelt überschreiten und das Reich der Zwecke eintreten. Das erfordert aber eine radikale Ablehnung jeder Bestrebung zu einer naturalistischen Auffassung der menschlichen Natur.

2. Der zweite Grund betrifft Kants Entscheidung, eine klare Anspielung eben an La Mettrie als Fahnenträger des Materialismus geradezu am Ende einer solchen Gelegenheitsschrift einzuführen. Man kann vermuten, dass Kant sich hier von einer bestimmten Auffassung der Aufklärung distanzieren möchte, nämlich von der, die sich am Berliner Hof geschildert hatte. «Der einzige Herr in der Welt», dem durch das Mechanismus seiner Regierung gelungen ist, die künstliche Einhelligkeit der öffentlichen Zwecke und zugleich der Aufklärung der einzelnen Glieder seiner Staat zu erreichen, hat öfters selbst für die Partei der Materialisten ergreift. Nicht nur hat Friedrich — nach Maupertuis' Empfehlung — den verfolgten La Mettrie in Berlin empfangen, sondern er hat auch ständig die fran-

zösischen naturalistisch orientierten Auffassungen der menschlichen Natur in seinem Hof gefördert und selber geteilt. Die Korrespondenz mit Voltaire, die sich über Jahrzehnte erstreckt hat, zeigt dass der aufgeklärte Friedrich noch in der Mitte der siebziger Jahre sich für die materielle Natur der Seele und zugunsten der Hypothese einer *materia cogitans* einsetzte. In seinem öffentlichen Vernunftgebrauch war vermutlich nach Kants Gesichtspunkt Friedrichs Aufklärung noch eine Strecke entfernt.

W. Stark

**Moraltheologie und Cosmologischer Beweis.
Hinweise und Überlegungen zu einer
über- gesehenen Reflexion von Immanuel Kant**

Der Vortrag vollzieht sich in drei Schritten. Zu Beginn wird das äußerlich auffällige, in seiner Art bis dato einzigartige Autograph beschrieben und die vorliegende Transkription erläutert.

Zweitens folgen ›Fragen und Antworten‹ mit dem Ziel einer Datierung der zwei Seiten umfassenden Notizen, die sich als zwei von einander unabhängige Argumentationen für die Existenz eines Gott genannten Wesens darstellen. Aufgrund des Vorkommens der Ausdrücke ›Moraltheologie‹ und ›Endzweck‹ sowie der Rede von einem ›Objekt des moralischen Willens‹ werden die Texte beider Seiten nicht vor dem letzten Drittel der 1780er Jahre niedergeschrieben worden sein.

Drittens soll buchstäblich gezeigt werden, daß der Terminus ›Moraltheologie‹ und die darin ausgedrückte positive Beziehung zwischen Moralphilosophie und Theologie eine relativ späte Innovation im Kantischen Oeuvre darstellt: Die dafür zentrale Reflexion Nr. 4582 (AA, XVII, 601) soll zugleich genutzt werden, um die von Erich Adickes bei der Durchführung der Nachlaß-Abteilung der Kant-Ausgabe der früheren Preußischen Akademie der Wissenschaften befolgten Regeln aufzuklären.

Ju. Stolzenberg

Kant und die Medizin¹

- I. Hypochondrie und die Krankheiten des Kopfes
- II. Das Problem der Pockenimpfung
- III. Kant und die Kritik der Medizin
- IV. Zu Erhards *Versuch eines Organons der Heilkunde*
- V. Zu *John Browns* System der Medizin
- VI. Kant in der Medizinethik der Gegenwart

Immanuel Kant ist Zeit seines Lebens nie ernstlich krank gewesen. Als er am 12. Februar 1804, etwas mehr als zwei Monate vor Vollendung seines 80. Lebensjahres starb, da war es, wie sein Biograph Wasianski schreibt, „ein Aufhören des Lebens und nicht ein gewaltsamer Akt der Natur“ (W 291). Dieses Leben war in den letzten Jahren zunehmend beschwerlicher geworden. Das völlige Fehlen der Zähne, Verstopfung, Schwierigkeiten beim Wasserlassen, der Verlust des Geruchs- und Geschmackssinns, der zunehmende Verfall der Kräfte des Körpers und des Geistes ließen in Kant den Wunsch zu sterben aufkommen. Öfters klagte er, er könne der Welt nicht mehr nützen und wisse nicht, was er mit sich anfangen solle. Unter dem 24. April 1803 — zwei Tage nach Vollendung des 79. Lebensjahres — findet sich in seinem Notizbuch die folgende Eintragung: „Nach der Bibel: Unser Leben währet 70 Jahr und, wenn's hoch kommt, 80 Jahr und wenn's köstlich war, ist es Mühe und Arbeit gewesen.“ (Kühn 484, Wasianski, 265) Kants Leben ist Mühe und Arbeit gewesen, und so ist es denn auch wohl ein köstliches Leben gewesen.

Für das Thema *Kant und die Medizin* scheint Kants äußere Biographie somit ganz unergiebig zu sein, und so hätte man sich weniger an Kants Leben als an seinem Werk zu orientieren. Aber

© Stolzenberg Ju., 2014

¹ Nur zum persönlichen Gebrauch.

auch hier sprudeln die Quellen nicht gerade reichlich. Ein eigenständiges systematisches Werk zu Fragen der Medizin aus der Feder Kants gibt es nicht. Zu nennen ist nur Kants letztes Werk, der *Streit der Fakultäten* aus dem Jahre 1798. Hier äußert sich Kant unter anderem zur Bedeutung und Stellung der Medizinischen Fakultät unter den Fakultäten der Universität. Mit subtiler Ironie räumt Kant der Medizin eine Sonderstellung ein, wenngleich nur „dem Naturinstinkte nach“; „nach der Vernunft“ wäre die theologische Fakultät an die höchste Stelle zu setzen, gefolgt von der juristischen und medizinischen Fakultät². Vor der Jurisprudenz und der Theologie komme der Medizin ‚dem Naturinstinkte nach‘ insofern eine Sonderstellung zu, als es *der Arzt* sei, der „dem Menschen sein Leben fristet“, während der Jurist ihm nur das „zufällige Seine zu erhalten verspricht“ und der Geistliche, der zwar in der letzten Stunde um Beistand angerufen wird, doch selber des Arztes bedarf, um ihm das Leben zu erhalten, ein Leben, das er um der „Glückseligkeit in einer zukünftigen Welt willen“, die er zwar preist, von der er hier auf Erden aber gar nichts vor sich sieht, nicht bereit ist hinzugeben, von dem er vielmehr wünscht, dass es ihm „in diesem Jammertale“ noch einige Zeit erhalten bleibe (SF A 14).

In Kants letztem Werk finden sich denn auch — mit einer gewissen „Sprachseligkeit“ des Alters, wie Kant einräumt und für die er sich entschuldigt — als Antwort auf die Abhandlung eines der berühmtesten Ärzte seiner Zeit, *Christoph Wilhelm Hufelands Makrobiotik oder die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern*, seine Vorstellungen über die Pflege und die Erhaltung der Gesundheit, wie die Vorteile der Nasenatmung zur Verhütung von Hustenkrankheiten und die streng bemessene Dauer des Schlafs. Das, was der alte Kant hier im Sinne einer aufgeklärt-vernünftigen Diätetik empfiehlt, das ist nicht nur durch die seit der Antike bekannten Regeln für eine gesunde Lebensführung sozusagen gedeckt, das konnte Kant selber gleichsam durch die Tat, und das heißt, durch seine eigene Lebensführung und das erreichte hohe Alter als bewiesen ansehen. Überdies hatte Kant die Entwicklungen in der

² Wiesing, 85.

Medizin Zeit seines Lebens mit Interesse verfolgt. Er stand mit führenden Ärzten seiner Zeit, wie *Markus Herz*, *Johann Benjamin Erhard* und dem genannten *Christoph Wilhelm Hufeland* in brieflichem und freundschaftlichem Kontakt, und insbesondere in seinen letzten Lebensjahren nahm er an den medizinischen Debatten seiner Zeit regen Anteil. Wendet man sich den diesbezüglichen Quellen und ihren Kontexten zu, dann eröffnet sich für das Thema *Kant und die Medizin* nun doch ein weites Feld. Es ist ein Feld, das die Bereiche der Theorie und der Geschichte der Medizin, der Wissenschaftstheorie, der Naturphilosophie und schließlich auch noch die medizinische Ethik unserer Gegenwart umfasst. Mit diesem Feld möchte ich Sie heute abend auf einigen Streifzügen bekannt machen. Der erste Streifzug steht unter dem Motto „Hypochondrie und die Krankheiten des Kopfes“.

I. Hypochondrie und die Krankheiten des Kopfes

Zu einer Dame, die ihn nach seinem Befinden fragte, äusserte Kant einmal, dass er eigentlich nie gesund und nie krank sei. Jenes, weil er einen Schmerz, ein Drücken unter der Brust, auf dem Magenmunde, wie er sagte, fühle, das ihn nie, nie verliesse; dieses, weil er niemals auch nur einen Tag krank gelegen oder der ärztlichen Hilfe (ausser ein paar Pillen, die er sich gegen Obstruktionen von seinem Schulfreunde, dem Doktor Trummer, hatte verschreiben lassen) bedürftig gewesen wäre“ (Borowski, 52). Die Pillen bestanden übrigens, wie Wasianski berichtet, „aus gleichen Teilen venezianischer Seife, verdickter Ochsen-galle, Rhabarber und der Ruffinschen Pillenmasse“ (W, 291). Mag man in Kants Äußerung den Ton einer leisen courtoisen Selbstironie hören, in dem er sein Leben in einem andauernden Schwebezustand zwischen Gesundheit und Krankheit befindlich schildert, so dürfte eine andere Interpretation wohl treffender sein. Sie findet sich in einer zeitgenössischen Schrift über die *Hypochondrie*. Dort heisst es gleich zu Beginn:

„§ 1. Die Hypochondrie ist eine langwierige Krankheit, bei welcher man sich selten recht krank und niemals recht gesund befindet“ (Böhme 396).

In der Tat sah Kant sich selbst als einen Hypochonder an, genauer als einen Menschen, der eine natürliche Anlage zur Hypochondrie habe, deren physische Ursachen er aber zu beschreiben und deren psychische Wirkungen er mit Hilfe der Vernunft zu meistern gewusst habe. „Ich habe“, so schreibt Kant an Hufeland, „wegen meiner flachen und engen Brust, die für die Bewegung des Herzens und der Lunge wenig Spielraum lässt, eine natürliche Anlage zur Hypochondrie, welche in früheren Jahren bis an den Überdruß des Lebens grenzte. Aber die Überlegung, dass die Ursache dieser Herzbeklemmung vielleicht bloss mechanisch und nicht zu heben sei, brachte es bald dahin, dass ich mich an sie gar nicht kehrte und während dessen, dass ich mich in der Brust beklommen fühlte, im Kopf doch Ruhe und Heiterkeit herrschte [...]. Die Beklemmung ist mir geblieben; denn ihre Ursache liegt in meinem körperlichen Bau. Aber über ihren Einfluss auf meine Gedanken und Handlungen bin ich Meister geworden durch Abkehrung der Aufmerksamkeit von diesem Gefühle, als ob es mich gar nicht anginge.“ (Streit der Fakultäten, 103/4)

Kants Schilderung der Ursachen der Hypochondrie stimmt mit der traditionellen Auffassung überein. Demnach geht sie vom *Hypochondrom*, der Gegend unterhalb des knorpeligen Endes des Brustbeins, aus und betrifft den Oberbauch — Magen, Darm, Milz und Leber. Als primäre Ursache werden Verdauungsprobleme, insbesondere Verstopfungen angesehen, die durch falsche Lebensführung verursacht werden und zur Hypochondrie führen können, die sich in Zuständen der Angst, der Traurigkeit, Einsamkeitsgefühlen, Gefühlen der Schwäche, der Niedergeschlagenheit, Suizidgedanken und in Unruhe äußert. Nach humoralpathologischer Lehre kommt hierbei der Schwarzen Galle — der *melan chole* im Griechischen — als Kardinalsaft und der Milz als korrespondierendem Organ eine besondere Bedeutung zu. Und auch die von Kant empfohlene und offenbar mit Erfolg praktizierte therapeutische Maxime der Ablenkung ist in den zeitgenössischen medizinischen Handbüchern gut belegt. Kants beredte Schilderung der Hypochondrie erlaubt es nun aber auch, sich von der biographischen

Person Kants ab- und dem zuzuwenden, was man die *Psychopathologie eines Zeitalters* nennen kann, des Zeitalters der Aufklärung, das das Zeitalter Kants war.

In der Geschichte der Hypochondrie kommt dem 18. Jahrhundert eine besondere Bedeutung zu. In ihm wurde die Hypochondrie sozusagen zur Modekrankheit. Zeitgenössischen Quellen zufolge waren es bis zu zwei Drittel Hypochonder, die die ärztlichen Praxen aufsuchten. Dem entspricht eine wahre Flut von Literatur zum Phänomen der Hypochondrie. Sie reicht von Lustspielen wie Johann Theodor Quistorps „Der Hypochondrist“ über eine erfolgreiche Holsteinische Wochenschrift unter dem Titel „Der Hypochondrist“, einer über sechs Jahre hin geführten Kolumne im angesehenen London Magazin „The Hypochondriack“ bis zu einer reichhaltigen wissenschaftlichen Literatur zum Thema. Wie ist das zu verstehen?

Die Hypochondrie galt im 18. Jahrhundert allgemein als Zivilisationskrankheit. Ihren Hauptsitz hatte sie in England, dem industriell am weitesten entwickelten Land der Zeit. So erklärt sich auch der für die Hypochondrie gebräuchliche Name der *Englischen Krankheit*. Der Ausdruck *Spleen*, der zunächst nur die Gegend der erwähnten Hypochondrien unterhalb des Endes des Brustbeins bezeichnete, wurde bald zum Ausdruck für nervöse Störungen und Verrücktheiten, die als fixe Idee anzusehen sind. Während die Hypochondrie zunächst und vor allem als ‚Gelehrtenkrankheit‘ galt, da die überwiegend sitzende Lebensweise für die Oberbauchorgane als schädlich angesehen wurde, weitete sie sich recht bald rapide aus und galt schliesslich als eine Krankheit, für deren Ursache das *moderne Leben* insgesamt verantwortlich gemacht wurde.

Hierfür lassen sich mehrere Umstände und Faktoren angeben. Die mit der beginnenden Industrialisierung einhergehende Arbeitsteilung, die Verlängerung der Arbeitszeit und die Einförmigkeit der Verrichtungen führte zu dauerhaften und einseitigen Belastungen des Körpers. Dem sind nur scheinbar der sich ausbreitende Luxus und das damit einhergehende Phänomen der Langeweile entgegen-

gesetzt. Sie begünstigten die verstärkte Aufmerksamkeit auf das eigene körperliche und seelische Wohlbefinden. Auf der anderen Seite sind die Beeinträchtigungen und Störungen des biologischen Lebensrhythmus durch ein unentwegtes Tätigsein zu nennen, sowie der sich ausweitende Genuss von Luxusartikeln wie Kaffee, Tee und Tabak, die als Stimulanzen dienten, um das Arbeiten gegen den natürlichen Rhythmus von Schlafen und Wachen durchzuhalten. Schließlich ist es das insbesondere im 18. Jahrhundert sich wandelnde städtische Leben, in dem sich die genannten Faktoren wie in einem Brennspiegel bündeln. In diesem Sinne darf man sagen, und zwar in Übereinstimmung mit zahlreichen Autoren der Zeit, dass das Syndrom *Hypochondrie* ein Produkt der beginnenden Moderne ist, die im 18. Jahrhundert, dem Jahrhundert der Aufklärung, ihren bis heute andauernden Lauf nahm.

Einer dieser Autoren war, von der gelehrten Forschung bisher kaum beachtet, der junge Immanuel Kant. Im Jahre 1764 hatte Kant, er stand im 40. Lebensjahr, eine Schrift mit dem Titel *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* in den Druck gegeben (AA II, 259—271)³. Hier verbinden sich auf eine in Kants Schriften seltene, höchst subtile Weise ‚Scherz, Ironie, Satire und tiefere Bedeutung‘, um Christian Dietrich Grabbe zu zitieren, und zwar in einer offensichtlich kulturkritischen Absicht. Der begeisterte Rousseau-Leser Kant hält seinem Zeitalter ein mit spitzer Feder gestochenes Tableau der geistigen und psychischen Defekte vor Augen, die, wie Kant sich ausdrückt, im Gefolge des „künstlichen Zwangs und der Üppigkeit der bürgerlichen Verfassung“, wenn nicht entstehen, so doch begünstigt, unterhalten und vermehrt werden. Die entstehende, auf das Prinzip des Utilitarismus eingeschworene bürgerliche Gesellschaft, in der die Parvenues zu Mitgliedern einer neuen *Meritokratie* werden und in der das Leben zum Überleben

³ Siehe auch *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 202ff. „Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Ansehung ihres Erkenntnisvermögens.“

derer wird, die sich am klügsten Vorteil und Anerkennung zu verschaffen wissen, diese bürgerliche Gesellschaft, so schreibt Kant, „heckt Witzlinge und Vernünftler, gelegentlich aber auch Narren und Betrüger aus und gebiert den weisen oder sittsamen Schein, bei dem man sowohl des Verstandes als der Rechtschaffenheit entbehren kann, wenn nur der schöne Schleier dichte genug gewebt ist, den die Anständigkeit über die geheime Gebrechen des Kopfes oder des Herzens ausbreitet.“ (259) Mit unverhohlener Ironie identifiziert sich der junge Kant sodann mit jenen vorgeblich weisen und wohlgesitteten Bürgern, unter denen er lebe, indem er von ihnen ein Zutrauen in die eigene „Feinigkeit“ erbittet, auch dann, wenn er in der Lage wäre, die Krankheiten des Kopfes und des Herzens mit den „bewährtesten Heilmitteln“ zu beheben, „diesen altväterischen Plunder, dem öffentlichen Gewerbe [nicht] in den Weg zu legen, zumal die Ärzte des Verstandes, die sich *Logiker* nennen, die wichtige Entdeckung gemacht haben: dass der menschliche Kopf eigentlich eine Trommel sei, die nur darum klingt, weil sie leer ist.“ (260) Dass dies zugleich ein Hieb gegen den Ärztestand und die ärztliche Praxis seiner Zeit darstellt, den er mit launiger Ironie gegen sein eigenes Vorhaben richtet, das zeigt die Ankündigung, mit seiner Schrift nur die Methode der Ärzte nachzuahmen, welche glauben, ihren Patienten sehr viel genutzt zu haben, wenn sie einer Krankheit Namen geben. In dieser Absicht entwirft Kant eine „kleine Onomastik der Gebrechen des Kopfes“, die „von der Lähmung desselben an in der *Blödsinnigkeit* bis zu dessen Verzuckungen in der *Tollheit*“ (260) reicht, deren „mildere Grade“ sich indessen zwischen *Dummköpfigkeit* und *Narrheit* bewegen, die in der bürgerlichen Gesellschaft zwar gangbarer seien, am Ende aber zu den ersten Übeln führen. Und hier findet auch die *Hypochondrie* ihren Platz, die Kant ebenso treffend wie humorvoll als eine ständige grillenhafte Furcht krank zu sein beschreibt, mit der aber auch andere Einbildungen und fixe Ideen verbunden sind.

Mit funkelndem Witz und begrifflicher Virtuosität entwirft Kant ein satirisches Gegenstück zu den medizinischen Handbü-

chern seiner Zeit, die sich in immer neuen und differenzierteren Nosologien, d. h. Lehren von der Erscheinungsform einer Krankheit und diesbezüglichen Systematiken übertrafen, ohne, wie Kant es — ironisch mit Bezug auf sich selbst — formuliert hatte, die beschriebenen Krankheiten „aus dem Grunde heben“ zu können. Das, so lautet die eigentliche Botschaft des jungen Kant, gilt in Wahrheit für die ärztliche Kunst selbst. Eben der Kant, der mit den bedeutendsten Kaufmannsfamilien in Königsberg und mit dem Adel auf dem Gut der *Kayserlings* als gern und oft gesehener Gast verkehrte, dessen gesellschaftliche Gewandtheit man schätzte, der sich stets mit Geschmack und *à la mode* kleidete, dieser ‚elegante Magister Kant‘, wie man ihn nannte, legte dem Publikum seiner Zeit eine gelehrte Satire vor, in der die bürgerliche Gesellschaft als Tollhaus erscheint, das auf dem Fundament der Aufklärung und des zivilisatorischen Fortschritts errichtet ist, dessen Bewohner Narren sind, die sich ihre Übel selbst bereitet haben und für die eine Aussicht auf Heilung kaum zu hoffen steht. Wie es damit heute steht, überlasse ich Ihrem Urteil.

II. Das Problem der Pockenimpfung

Vom frühen Kant werfe ich einen Streifblick auf den späten Kant. Dass Kant, auch und verstärkt in seinen letzten Lebensjahren, den Problemen der zeitgenössischen medizinischen Praxis gegenüber empfänglich und sensibel war, belegen seine Überlegungen zur Pockenimpfung. Im Rahmen der Erörterung der moralischen Zulässigkeit des Selbstmords wirft Kant in seiner späten *Tugendlehre* die kasuistische Frage auf, ob die Pockenimpfung moralisch erlaubt sei. Das Problem ergibt sich aus der Kollision der zu Kants Zeit noch verbreiteten tödlichen Folgen der Pockenimpfung mit der Pflicht der Selbsterhaltung, für die Kant zuvor aus Prinzipien seiner ethischen Theorie argumentiert.

„Wer sich die Pocken einimpfen zu lassen beschließt, wagt sein Leben aufs Ungewisse, ob er es zwar tut, *um sein Leben zu erhalten*, und ist insofern in einem weit bedenklicheren Fall des Pflicht-

gesetzes als der Seefahrer, welcher doch wenigstens den Sturm nicht macht, dem er sich anvertraut, statt dessen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, sich selbst zuzieht. Ist also die Pockeninokulation erlaubt?“ (AA VI, 424).

Kant hat diese Frage hier nicht beantwortet, sondern dem Leser zur eigenen Urteilsfindung vorgelegt. Biographischen Quellen aus Kants letzten Lebensjahren ist zu entnehmen, dass Kant gegen die damals aktuelle Schutzimpfung mit Kuhpocken (die sog. *Vakzination*) starke Bedenken äußerte, die vor allem auf beträchtlichen Unklarheiten über den Erfolg der Impfung beruhten.

Einige Reflexionen aus dem Nachlass geben einen Einblick in Kants weitere Überlegungen zur Pockenimpfung. Sie sind durch besorgte Anfragen veranlasst, die Kant von dem jungen *Leopold Fabian Emil Reichsgraf zu Dohna* erhalten hatte. Diesem war, wie er schreibt, Kants „Tugendlehre“ zum „Handbuch geworden“. Das Kantische System habe er „durch ein Privatissimum beim Professor Beck damals in Halle“ (AA XII, 284) kennen gelernt. Seine junge schwangere Frau habe den festen Vorsatz gefasst, sich der Pockenimpfung zu unterziehen, über dessen moralische Zulässigkeit der Graf nun von Kant Aufschluß suchte. Auch der Hallische Medizinprofessor *Johann Christian Wilhelm Juncker* (1761—1800), der sich die Ausrottung der Pocken zur Lebensaufgabe gemacht hatte, wandte sich an Kant mit der Bitte um Aufklärung in dieser Sache. Er hatte seine Anfrage übrigens auch an mehrere Hallenser Philosophieprofessoren gerichtet. Der alte Kant beabsichtigte eine öffentliche Antwort an prominenter Stelle, wie der folgenden Notiz zu entnehmen ist, in der er erinnernd auch auf die „casuistische Aufgabe“ der *Tugendlehre* Bezug nimmt:

„In die Jahrbücher der preußischen Monarchie einen Brief an den Graf Dohna, die Pockenimpfung und der Zulässigkeit betreffend [mit Vermerk: Erörterung einer casuistischen Aufgabe, die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der Pockeneinimpfung betreffend (vide Rechtslehre)], mit Rücksicht auf Prof. Juncker in Halle, den Feuerlärm darüber zu mäßigen“ (AA 15,2; 971).

Eine gedruckte Antwort liegt nicht vor. Kant wiederholt in seinen privaten Notizen das Argument der Unsicherheit der Wirkung der Impfung, mit der auch eine Fremdgefährdung verbunden sei und erweitert die Überlegungen um das Problem der Gefährdung von Kindern, „die selbst kein Urteil haben“, also einwilligungsunfähig sind. An mehreren Stellen brechen die Manuskriptfragmente ohne Entscheidung ab.

In *einer* Reflexion allerdings erprobt Kant eine positive Antwort. Die Pockenimpfung wird mit Blick auf die zeitgenössische medizinische Praxis zu den „heroischen Mitteln“ gerechnet, Mittel, wie Kant ausführt, „welche auf Leben und Tod, oder was eben so viel ist, auf die Gefahr des Patienten lebenslang krank zu werden dabey gewagt würden“ (AA XV, 2; 971f.)⁴. Angesichts dieser Situation, und das heisst, bei nicht hinreichend gesichertem Heilerfolg mit möglicherweise tödlichem Ausgang darf, so führt Kant nun aus, nicht ein einzelner Mensch tätig werden, sondern nur die Regierung eines Staates kann bzw. darf „die Pockenimpfung *durchgängig* anbefehle[n], da sie dann für jeden Einzelnen unvermeidlich: mithin erlaubt ist“. Dem ist zu entnehmen, dass Kant die Pockenimpfung mit Blick auf den noch unzureichenden Stand der Wissenschaft und der medizinischen Praxis seiner Zeit für moralisch unzulässig hält und das moralische Problem auf der Ebene des Politischen durch den Machtspruch des Souveräns, des einzigen, der zur Gesetzgebung befugt ist, zu lösen sucht (s. Brandt zu „Kant, was bleibt?“). Ob dieser Ausweg zu überzeugen vermag, soll hier dahingestellt bleiben. Ob damit Kants letztes Wort in dieser Sache gesprochen ist, lässt sich nicht ausmachen.

Von größerer Bedeutung in Sachen *Kant und die Medizin* ist etwas anderes. Am Ende des Jahrhunderts, noch zu Lebzeiten Kants, ergriff der kritische Geist Kants die Medizin und entfachte eine vehemente und wirkungsmächtige Diskussion über ihre theoretischen Grundlagen. Davon soll in dem folgenden Streifzug unter dem Stichwort „Kant und die Kritik der Medizin“ die Rede sein.

⁴ In der Geschichte der Medizin spricht man für die Zeit von ca. 1780 bis ca. 1850 von einer „Heroischen Medizin“, in der aggressive und gefährliche Behandlungsmethoden wie Aderlass, Reinigung des Magen-Darm-Traktes und vieles andere, oft mit tödlichem Ausgang, verabreicht wurden.

III. Kant und die Kritik der Medizin

Gleichsam als Proszenium mag die folgende Begebenheit dienen. Der hochberühmte Anatom, Physiologe und Physiker *Samuel Thomas Sömmerring* (1755—1830) glaubte nach umfangreichen anatomischen Untersuchungen, den Sitz der Seele in der Flüssigkeit der Hirnventrikel ausfindig gemacht zu haben (*Über das Organ der Seele*, 1796)⁵. In der Hoffnung, von der höchsten philosophischen Autorität seiner Zeit eine Bestätigung seiner Überzeugung zu erhalten, wandte er sich an Kant mit der Bitte um einen Kommentar. Kants Antwort war vernichtend. Über den Sitz der Seele, so liess sich Kant vernehmen, lasse sich gar nichts mit Bestimmtheit ausmachen, da das, was wir die Seele nennen — das Bewusstsein unserer psychischen Erlebnisse — nur ein Gegenstand des inneren Sinnes ist, der zu einer Ortsbestimmung nicht in der Lage ist. Soll dies möglich sein, so müsste die Seele sich selbst „zum Gegenstand ihrer eigenen *äusseren* Anschauung machen und sich ausser sich selbst versetzen [...], welches sich widerspricht.“ (Sömmerring 1796, 86 — Wiesing 6) Kants Kommentar ist nicht nur für die Geschichte der Neurobiologie von Bedeutung, sofern hier die Hirnphysiologie mit erkenntniskritischen Argumenten von metaphysischen Spekulationen über die Existenz der Seele und ihren Ort im menschlichen Körper befreit wird, er gab auch die Richtung vor, in der Kants kritische Philosophie in der am Ende des Jahrhunderts aufbrechenden Grundlagenkrise der Medizin wirksam werden sollte.

Diese Krise wurde manifest in einem polemischen, im Jahre 1795 in Christoph Martin Wielands Zeitschrift *Der Neue Teutsche Merkur* anonym veröffentlichten Artikel *Über die Medizin. Arkestilas an Ékdemos*, der aus der Feder des eingangs erwähnten Nürnberger Arztes, Kant-Schülers, Hörer Reinholds in Jena, Kritiker

⁵ *Über das Organ der Seele*, Königsberg 1796 (mit einem Beitrag von Immanuel Kant). (Neu herausgegeben und kommentiert von Manfred Wenzel, Schwabe-Verlag Basel, 2000.)

Fichtes, Freundes Friedrich von Hardenbergs und Jakobiners *Jo hann Benjamin Erhard* stammte. Mit dieser Schrift, der Erhard mit Absicht den Namen des antiken dialektischen Skeptikers und Begründers der sog. zweiten platonischen Akademie, *Arkesilaos*, voranstellte, wollte Erhard nach eigener Aussage „die deutschen Ärzte aus ihrem Traume über die Vortrefflichkeit ihrer Kunst [...] wecken“ (Versuch, 8; vgl. Henrich, 1351ff, hier: 1354 und Angaben).

Das tat er gründlich und mit Erfolg. Eine der zentralen skeptischen Thesen Erhards war es, dass die Medizin seiner Zeit den Titel einer Wissenschaft nicht führen könne und dürfe, weil ihre Erkenntnisse nicht die erforderliche Sicherheit und Gewissheit aufweisen, und dies deswegen, weil sie noch gar nicht über einen sicheren *Begriff* von ihrem Gegenstand, dem Menschen und seinen Krankheiten, verfüge. Die im Umlauf befindlichen Krankheitsbegriffe beziehen sich nämlich nur auf das, was man mit den Sinnen wahrnehmen kann, was man sehen, fühlen, ertasten, riechen und schmecken kann, aber nicht auf die inneren Vorgänge im Körper — eine These, die sich leicht durch beliebige zeitgenössische Krankheitsgeschichten bestätigen ließe, die sich in der Regel auf die unmittelbar wahrnehmbaren primären Vitalreaktionen beziehen. Daher hat der Arzt kein Kriterium an der Hand, das es ihm erlaubt, zwischen einem Symptom und der eigentlichen Krankheit zu unterscheiden. So lässt schon das *Indicans* die zu fordernde Sicherheit und Gewissheit vermissen.

Aber auch die Methoden, mit denen der Arzt von seinem Befund aus zu Handlungsanweisungen kommen soll — der *Indicatio* — sind, so Erhard, unsicher und unbrauchbar. Und hier spricht der Philosoph: Was in einem konkreten Fall zu tun ist, das, so Erhard, kann sich nur aus einem *praktischen Vernunftschluss* ergeben: Der *Obersatz* muss das Vorliegen einer bestimmten Krankheit sicher konstatieren. Der *Untersatz* muss eine sichere Aussage darüber sein, was im Körper vorgehen muss, damit die so bestimmte Krankheit behoben werden kann. Die *Conclusio* sagt dann, welches Vorgehen angezeigt ist, um die Krankheit zu beheben, und zwar

aufgrund einer sicheren Kenntnis der Wirkungsweise bestimmter Heilmittel mit Bezug auf bestimmte Vorgänge im Körper. Weil aber der Obersatz und auch der Untersatz ungewiss sind, das heisst, weil der Zusammenhang zwischen körperlichen Funktionen und bestimmten Erscheinungen physiologisch und pathologisch nicht zuverlässig erkannt ist, fehlt es der Medizin sowohl an wissenschaftlichen Erkenntnissen hinsichtlich des Vorliegens einer Krankheit als auch an einer wissenschaftlich begründeten Theorie der Heileingriffe. (vgl. Wiesing 7) Und deswegen gibt es auch keine Sicherheit mit Bezug auf die Wirkungsweise von Heilmitteln, dem *Indicatum*. Das Angebot von Heilmitteln gleiche, so klagt Erhard, einer „Rümpelkammer“, eben weil es keine gesicherten Erkenntnisse darüber gebe, warum ein bestimmtes Mittel gegen eine bestimmte Krankheit wirkt, warum etwa ein Brechmittel bei *einer* bestimmten Krankheit eine heilende Wirkung hat, bei einer *anderen* nicht. Erhards spöttisches Resumee. „Es bleibt der Medizin also nichts vor der Philosophie, als dass sie [die Medizin] öfter reich macht“ (Ark., 338).

Man kann Erhards *Philippica* indessen nur dann angemessen verstehen, wenn man sie vor dem Hintergrund der Situation der Medizin am Ende des 18. Jahrhunderts wahrnimmt. In der Medizin, so lässt sich sagen, klafften am Ende des 18. Jahrhunderts Theorie und Praxis weit auseinander. Während die Physiologie und Anatomie auf dem Gebiete der Atmungs-, Stoffwechsel- und Verdauungsphysiologie, sowie im Bereich der Hämodynamik (der Lehre von den physikalischen Grundlagen der Blutbewegung), der Osteogenese (der Knochenbildung), der Embryologie und anderen Forschungszweigen, dem neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis folgend, mit der Methode der Hypothesenbildung und der experimentellen Überprüfung sei langem bedeutende Ergebnisse vorweisen und auch die Erkenntnis der Physik und Chemie in sich aufnehmen konnte, beschränkte sich die *Therapie* weitgehend auf die von der antiken Humoralpathologie her tradierten, überwiegend ausleerenden Heilverfahren. Man ließ zur Ader, schröpfte, klistier-

te, verordnete Abführ- und Brechmittel — was der kranke Körper nur zuließ, um ihn von den angeblich schädlichen Säften zu befreien. So standen im Ausgang des 18. Jahrhunderts die neuzeitliche, mechanistisch verfasste Physiologie und Anatomie auf der einen Seite, das hippokratisch-aristotelisch-galenische Grundkonzept der Krankheitslehre auf der anderen Seite in einer unversöhnlichen Spannung einander gegenüber.

Erhards Artikel, der die Krisensymptome der zeitgenössischen Medizin gleichsam bündelte und zuspitzte, schlug ein wie der Blitz. Er entfachte eine vehemente kontroverse Diskussion über die wissenschaftstheoretischen Grundlagen, die Methoden und den Status der Medizin, die fast ein Jahrzehnt andauerte. Und hier tritt die Philosophie Kants auf den Plan. Zahlreiche Ärzte sahen in der Kantischen Philosophie einen Ausweg aus der Krise, zumindest die Möglichkeit, die anstehenden Probleme auf ein gesichertes erkenntnis- und wissenschaftstheoretisches Fundament zu stellen. Zu nennen sind neben *Johann Benjamin Erhard* der frühe *Johann Christian Reil* (1759—1813), *Immanuel Meyer*, *Johann Stoll* (1796—1848), *Johannes Köllner*, *Karl Friedrich Burdach* und *Andreas Röschlaub* (1768—1835). Daneben waren es auch Philosophen, und zwar zunächst nicht-idealistische Nachfolger Kants, wie *Carl Christian Erhard Schmid* (1761—1812) und *Jakob Friedrich Fries* (1773—1843), die die Medizin und ihre Disziplinen einschließlich der Therapie mit wissenschaftstheoretischen Argumenten Kantischer Provenienz auf neue Fundamente zu stellen suchten.

Versucht man, die thematischen Schwerpunkte, die für diese Debatten von Bedeutung waren, zusammenzufassen und zu ordnen, dann lässt sich das Folgende sagen: Die thematischen Schwerpunkte sind vor allem *Kants Erkenntnistheorie und der kritische Erfahrungsbegriff*. Auf ihrer Grundlage konnte eine theoretisch begründete Kritik des weit verbreiteten, theoriefeindlichen und insofern wissenschaftlich ungesicherten, gleichsam naiven Erfahrungsglaubens unter den Ärzten vorgebracht werden, auf der anderen Seite konnte man den aus der Antike tradierten, in der Therapie immer noch wirksamen spekulativen naturphilosophischen Annahmen entgegentreten. Ein zweiter Schwerpunkt bildete

Kants Systematik der Wissenschaften. Sie erlaubte eine Ordnung der Grundlagenwissenschaften der Medizin, insbesondere der Physiologie, im System der Naturwissenschaften und eine klare Unterscheidung der Medizin in einer theoretische und einer praktische Wissenschaft, die Kant als *Kunst* bestimmt hatte, und deren Vermittlung die praktische Urteilskraft zu leisten hat. Schließlich ist Kants Auffassung über den *Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Naturforschung* zu nennen. Sie wurde zur Grundlage der Theorie organischer Prozesse und einer daraus abgeleiteten Theorie der Heilkunde.

Kants grundstürzende epochale Leistung, um daran hier nur mit wenigen Worten zu erinnern, war es ja, die Möglichkeit von Erkenntnis auf die Erfahrung von Gegenständen und Ereignissen zu beschränken, die uns durch die Sinne in Raum und Zeit gegeben sind. Damit war jeder Form von Metaphysik der Boden entzogen. Zum anderen hatte Kant dargetan, dass alle wissenschaftliche Erfahrungserkenntnis, deren Modell für ihn die Newtonische Physik war, auf Prinzipien beruht, die ihrerseits nicht aus der Erfahrung stammen und durch sie beglaubigt werden, sondern a priori gültig sind. Eines der prominentesten Prinzipien ist das Gesetz der Kausalität: Alle Veränderungen geschehen nach dem Verhältnis von Ursache und Wirkung. So ist Kants Konzept der Erfahrungserkenntnis doch eine — allerdings gänzlich neu gefasste — *Metaphysik der Erfahrung* zu nennen. Für die medizinische Theorie folgt daraus zum einen, dass alle Annahmen über im Körper wirkende Geistwesen oder Seelensubstanzen als grundlos und unhaltbar zurückgewiesen werden müssen; zum anderen, dass die Medizin, insbesondere die Physiologie, zu ihren Erkenntnissen auf dem Wege der Erfahrung, d. h. der planvollen Beobachtung und der Induktion gelangen und daher selber nicht eine erfahrungsfreie Wissenschaft sein bzw. werden kann.

Kants Philosophie bot aber noch einen anderen, nicht weniger attraktiv erscheinenden Vorteil. Er liess sich, wie soeben erwähnt, aus Kants Theorie des organischen Lebens gewinnen, die Kant in seiner letzten kritischen Hauptschrift, der „Kritik der Urteilskraft“

entwickelt hatte. Kants Überzeugung war es, dass das in der belebten Natur zu beobachtende Phänomen einer in sich zweckmässigen, auf die Erhaltung und Reproduktion des Lebens ausgerichteten Selbstorganisation nach kausal-mechanischen Gesetzen nicht ausreichend erklärt werden könne. Dies ist deswegen nicht möglich, weil bei einem Organismus Teil und Ganzes in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis stehen, indem die Teil das Ganze hervorbringen, das seinerseits die Teile erhält, ein Verhältnis, das nach dem einsinnigen Ursache-Wirkungs-Verhältnis nicht angemessen beschrieben werden kann. Da wir in unserem Begriffsrepertoire über keine anderen deskriptiven Begriffe verfügen, die dieses Phänomen zu erklären erlauben, bleibt als einziger Ausweg zwischen der erkenntnistheoretischen Kapitulation und der Zuflucht zur Metaphysik einer substantiellen Lebenskraft die Etablierung eines hypothetischen bzw. heuristischen Theoriemodells, das mit Blick auf die Struktur eines Organismus in Analogie zu unserem eigenen autonomen, auf Zwecke ausgerichteten Handeln in einer Welt, in der wir uns selbst realisieren, zu entwickeln ist. Es ist das, was Kant eine bloss *regulative Idee* nennt. Sie ist ein operationaler Modellbegriff, eine theoretische Projektion sozusagen, unter deren Leitung zwar keine objektive, naturwissenschaftlich relevante *Erkenntnis*, aber doch eine systematische *Beschreibung* der für Organismen typischen Prozesse und Funktionen möglich ist. Das ist dadurch möglich, dass wir diesen Organismen die Vorstellung eines von ihnen selber ausgehenden und von ihnen realisierten zweckvollen Handelns, durch das sie sich selbst bilden und erhalten, gleichsam leihen. Auch diese Seite der Kantischen Philosophie wurde von den führenden Kantianern unter den Ärzten mit Nachdruck in die Diskussion um die Grundlagen der Medizin eingebracht. So gab es also begründeten Anlass zu der Hoffnung, mit Kant die Medizin aus ihrer Krise herausführen, sie als Wissenschaft und Kunst zugleich legitimieren und damit von Grund auf reformieren zu können. Aus Zeitgründen beschränke ich mich im folgenden auf einen fragmentarischen Blick auf *Johann Benjamin Erhards* weiteren, nunmehr konstruktiven Beitrag in dieser Debatte.

IV. Zu Erhards *Versuch eines Organons der Heilkunde*

Erhard, den man zu recht als den *Kantischen enragé* unter den philosophierenden Ärzten seiner Zeit bezeichnen könnte, veröffentlichte im Anschluß an seinen *Arkesilas-Artikel* einen dreiteiligen *Versuch eines Organons der Heilkunde*, der, von einer geradezu überwältigenden Aufbruchstimmung getragen, sich aufmacht, der Medizin nunmehr den Weg zu einer sicheren Wissenschaft zu ebnen. Da die Medizin auch für Erhard ihre Erkenntnisse allein aus der Erfahrung gewinnen kann, wird die Frage, „Gibt es sichere Erfahrungen zum Dienste der Heilkunst?“ (M1, 26) zum zentralen Thema seiner Untersuchung. Erhard lässt keinen Zweifel daran, dass diese Frage nur auf dem Wege der Anwendung der empirisch-induktiven Methode beantwortet werden kann. Hierzu entwickelt Erhard die folgende Überlegung.

Während sich *Beobachtung* nur auf die subjektive Wahrnehmung der Aufeinanderfolge von bestimmten Erscheinungen bezieht, besteht *Erfahrung* bzw. eine objektive Erkenntnis, die aus Erfahrung gewonnen ist, in der „Gewissheit, dass zwischen bestimmten Erscheinungen ein Kausalverhältnis ist“. Dies kann durch geeignete Experimente gesichert werden. Mit Blick auf den derzeitigen Stand der Medizin, insbesondere der Krankheitslehre, lässt sich dieses Verfahren jedoch gar nicht mit Erfolg anwenden. Darin sieht Erhard den eigentlichen Skandal der Medizin seiner Zeit. Wird ein Kranker durch ein Heilmittel gesund, dann hat man zwar die *Beobachtung* gemacht, „dass er dieses Mittel genommen und genesen sei“, aber man hat, so Erhard, dadurch noch gar keine *objektive Erfahrung*, dass dieses Mittel die Krankheit heilt. Um dies behaupten zu können, muss man 1. wissen, welche Funktionen im Körper bei einer Krankheit leiden bzw. gestört sind, und man muss 2. wissen, auf welche Weise „ohne anderen Einfluß durch den Genuß [eben] dieses Mittels“ diese Funktionen wieder in ihr natürliches Verhältnis gebracht werden können. Solange man aber keinen *funktionalen* Krankheitsbegriff hat, das heißt, einen Krankheitsbegriff, der auf die Störung von Funktionen des Körpers bezogen ist,

sondern in umfangreichen Nosologien nur zahllose *Namen* für Krankheiten hat, die mehr oder weniger willkürlich nach Symptomen, Ursachen oder dem betroffenen Organ geordnet sind — so gehören etwa „kränklicher Monatsfluß“, „Nasenbluten“ und „Hämorrhoiden“ in dieselbe nosologische Kategorie, weil „Blutung“ ihr gemeinsames Symptom ist —, und solange man auch keine genauen und gesicherten Erkenntnisse über die Natur des Heilmittels und seine Wirkungsweise im Körper hat, solange sind keine Rückschlüsse darauf möglich, warum ein bestimmtes Heilmittel in einem bestimmten Krankheitsfall angezeigt ist oder wie die Heilung konkret vonstatten gehen soll — solange ist, mit einem Wort, keine objektive Erkenntnis in der Heilkunst möglich, und das heißt, dass die Heilkunst, als Wissenschaft betrachtet, unmöglich ist. Und damit ergibt sich für Erhard die Notwendigkeit, die folgenden Fragen zu klären: „Was ist das Objekt der Heilkunst? Was ist ihr Zweck? Wo sind ihre Mittel?“ (M1, 65).

Unter explizitem Bezug auf Kants Theorie organisierter Wesen und Kants Begriffs der lebendigen Kräfte schlägt Erhard nun eine Definition des Begriffs eines organisierten Körpers als Objekt der Heilkunde vor, die er ausdrücklich nur als Prinzip der reflektierenden Urteilkraft, und nicht als Prinzip einer theoretischen Erkenntnis verstanden wissen will: „Unter einem organisierten Körper ist dasjenige zu verstehen, was Bewegung hat, und wessen Bewegung, so wie sie wahrgenommen wird, als zu eigenem Zwecke gehörig beurteilt werden muß.“ (M1, 68) Unter Bewegung sind offenbar alle inneren und äußeren Veränderungen und Prozesse eines organisierten Körpers gemeint, die zu seiner Erhaltung dienen, denn dies ist sein ‚eigener Zweck‘.

Kant seinerseits hatte, wie erwähnt, mit Blick auf die Phänomene der Zeugung, der Ernährung und des Wachstums den organisierten Produkten der Natur die Eigenschaft zugesprochen, sich selbst zu organisieren. Die Assimilation der Stoffe, die etwa ein Baum zu seinem Wachstum leistet, ist Kant zufolge deswegen als eine Art der Selbstorganisation und Selbstbildung zu verstehen, weil in der Art der Verarbeitung, der „Scheidung und neuen Zusammensetzung des ihm *von außen* gegebenen rohen Stoffs“, wie

Kant sich ausdrückt, „eine solche Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens dieser Art Naturwesen“ anzutreffen sei, die der Naturmechanismus außer ihm nicht liefern kann, und die nach einer chemischen Analyse der Elemente auch nicht wiederhergestellt und aus dem Stoff, „den die Natur zur Nahrung liefert“, selbst nicht abgeleitet werden könne.

Hier schließt Erhard an. Denn in Entsprechung dazu muß die Art und Weise, wie ein organisierter Körper *insgesamt* auf *Wirkungen der Außenwelt* reagiert, aus ihm selbst, „den ihm eigenen Gesetzen seiner *eigenen* Zweckmäßigkeit“ beurteilt werden. Diese Eigenschaft eines organischen Körpers bezeichnet Erhard als *Erregbarkeit*. Mit ihm sieht Erhard den „Inbegriff der Gesetze [bezeichnet], nach welchen der organische Körper von anderen gereizt wird“ (75), und die als Gesetze der Wirkungsweisen der eigenen Funktionen des organischen Körpers zu begreifen sind. Die Erregbarkeit, so präzisiert Erhard, ist kein Prinzip des Lebens, sondern sein *Effekt*; daher ist sie ein Prinzip der *Äußerung des Lebens* zu nennen. Daraus folgt der entscheidende Schritt: Da die Erregbarkeit das Prinzip ist, aus dem begriffen werden kann, auf welche Weise die Wirkung der übrigen Körper auf den organischen Körper erfolgt, ist die Erregbarkeit das gesuchte *Prinzip der Heilkunst*. Das lässt sich genauer wie folgt verstehen.

V. Zu John Browns System der Medizin

Mit dem Prinzip der Erregbarkeit ruft Erhard einen medizin-theoretischen Kontext auf, der in seiner Zeit die größte Bedeutung erhalten hatte. Gemeint ist das medizinische System des schottischen Arztes *John Brown* (1735—1788), das am Ende des 18. Jahrhunderts für ca. 15 Jahre zu dem meist diskutierten Thema in den Debatten um die Reform der Medizin wurde und auch von dem alten Kant seiner Einfachheit und Geschlossenheit wegen mit Beifall aufgenommen wurde.

Brown, den Erhard rühmend nennt, definierte das Leben eines Organismus durch seine Fähigkeit, auf Reize zu reagieren. Diese

universale Eigenschaft nennt er *Erregbarkeit* (incitabilitas). Durch sie unterscheidet sich ein lebender Organismus von einem toten. Der gesunde Zustand eines Organismus besteht in dem ungehinderten, den Lebensfunktionen angemessenen und förderlichen Verhältnis von inneren und äußeren Reizen und seiner Erregbarkeit, deren Sitz Brown im gesamten Nerven- und Muskelsystem gegeben sah. Äußere Reize sind Wärme, Nahrung und Luft, innere Reize sind Gefühlsregungen und Prozesse des Gehirns. So ist der gesamte Organismus einem „Reizmilieu“ ausgesetzt. Krankheit resultiert aus einem Missverhältnis: Ein Übermaß an Reizen bewirkt ein Übermaß an Erregung, *Sthenie* genannt, ein Mangel an Reizen verursacht *Asthenie*. Brown ging davon aus, dass im Krankheitsfall der ganze Körper betroffen sei, da die Erregung im ganzen Körper gleich verteilt sei. Daher muß auch die Therapie den ganzen Körper berücksichtigen. Bei einem Übermaß an Reizen soll der Arzt Reize entziehen, bei asthenischen Erkrankungen, die nach Brown die Mehrzahl darstellen, soll er stärkende und reizende Mittel verschreiben. Die Therapie hat festzustellen, ob eine lokale oder eine allgemeine Krankheit vorliege, ob sie sthenisch oder asthenisch ist, und schließlich hat sie den Grad der Erregung festzustellen, der anhand gewisser Symptome bestimmt werden könne, danach hat sich die Verabreichung der Heilmittel und ihrer Menge zu richten. Auf eine genauere Analyse dessen, was Erregbarkeit ist, oder wie sie genau von den erregenden Potenzen affiziert wird, ließ Brown sich unter Verweis auf die Unbegreiflichkeit letzter Ursachen nicht ein. Stattdessen versuchte er, die Diagnostik und die Therapie zu quantifizieren, in der Hoffnung, auf diese Weise die Exaktheit des Wissens in der Medizin und die Einheit von Theorie und Praxis zu realisieren. Selbstbewußt schreibt Brown im Vorwort seiner *Elementa Medicinae*: „Das Publicum, erhält hier ein Werk, welches auf das Verdienst Anspruch macht, die theoretische und practische Medicin zur Bestimmtheit und Genauigkeit einer Wissenschaft erhoben zu haben.“ Auch wenn dieser Anspruch nicht in allen Teilen einzulösen war, so war mit Browns Konzeption der Medizin unter dem einheitlichen, Theorie und Praxis verbindenden Konzept der

Erregbarkeit eine 2000jährige Tradition der Krankheits- und Gesundheitslehre überwunden und eine neue Epoche der Medizinteorie eingeleitet.

„Wir werden uns bemühen auszuwählen“, so schreibt Melchior Adam Weickard (1742—1803), Schüler Browns und erster Übersetzer seiner Werke ins Deutsche, „was sich noch weiter aus den Entdeckungen der neuern Chemie, aus gereinigten physiologischen Erforschungen, aus Kantischer Philosophie etc. wird als zuverlässig ausheben, mit der Brownischen Lehre verbinden, und in dieser Verbindung zur Vollkommenheit eines medizinischen wissenschaftlichen Gebäudes anwenden lassen“ (W, 71). Es ist somit das Verdienst Erhards, der Organismus-Theorie Browns als erster „aus Kantischer Philosophie“ ein philosophisches Fundament geliefert zu haben, von dem Brown sich gar nichts hatte träumen lassen.

An dieser Stelle breche ich ab. Vieles und Wichtiges wäre noch zu sagen. Zu sprechen wäre noch von *Andreas Röschlaub* und seiner produktiven, ebenfalls kantianischen Aufnahme und Interpretation der Theorie Browns und die übrigens mit Fichte und seiner Lehre vom Widerstreben des Ich gegen die Einwirkungen der äußeren Natur vollzogene Wende zur Neubegründung der praktischen Medizin, mit der die Medizinteorie das Gravitationsfeld der Philosophie Kants verlässt. Zu sprechen wäre noch von der weiteren Entwicklung der Medizinteorie in der sogenannten *Romantischen Medizin*, die vor allem durch Schelling und seine Anhänger begründet wurde, in der Kants Vorbehalt gegenüber einer objektiven Erkenntnis der Prozesse der Selbstorganisation preisgegeben und in eine neue „spekulative“ Naturphilosophie transformiert wurde, in der die Natur als *Subjekt* ihrer zweckmäßigen Prozesse begriffen wurde. Und zu sprechen wäre auch von der schon im 19. Jahrhundert einsetzenden Abwertung und dem Vergessen dieser Tradition in der Medizingeschichtsschreibung. Von all dem soll und kann hier nicht mehr die Rede sein. Ich möchte Sie stattdessen zu einem letzten, kürzeren Streifzug einladen, der in die *Gegenwart* führt. Hier nämlich hat die Philosophie Kants, die für die Medizin nach dem, was

ich bisher ausgeführt habe, nur von historiographischem Interesse zu sein scheint, eine hautnahe Aktualität. Gemeint ist Kants Rolle in der medizinischen Ethik der Gegenwart.

VI. Kant in der Medizinethik der Gegenwart

Obwohl die an Kant orientierten Begriffe der Autonomie und der Menschenwürde in den verschiedensten Bereichen der Medizin und der Medizinethik heute eine zentrale Rolle spielen, gibt es derzeit doch keine Medizinethik, die in einem strengen Sinne eine „Kantische Medizinethik“ zu nennen wäre⁶. Gleichwohl ist die Frage sinnvoll, ob Kants Ethik Prinzipien enthält, mit deren Hilfe man Probleme im Bereich der heutigen Medizinethik lösen oder zumindest zu ihrer Lösung beitragen kann. Auf die wissenschaftstheoretischen Anregungen, die sich mit Kants Idee der regulativen Verwendung von teleologischen Prinzipien mit Bezug auf lebendige Organismen für die Medizin ergeben, gehe ich nicht ein. Und nur erwähnt seien hier Kants aufgeklärt-vernünftige diätetische Empfehlungen, die für eine selbstverantwortliche Körper- und Seelenkultur plädieren, durch die der Mensch sich von innen heraus stabilisiert; sie sind geeignet, zu einer Distanz gegenüber Einrichtungen wie Beauty-Farmen, dem leichtfertigen Konsum von beruhigenden oder belebenden Medikamenten oder auch schönheitschirurgischen Manipulationen aufzurufen. Ich möchte mich im folgenden stattdessen auf die Frage nach dem *moralischen Status menschlicher Embryonen* konzentrieren. Meine Absicht dabei ist bescheiden. Sie geht nicht darauf aus, für eine Kantische Position in der Medizinethik der Gegenwart zu plädieren. Dazu ist die Sach- und Debattenlage viel zu komplex. Ich möchte nur den Kern oder den Umriss eines Kantischen Arguments zum moralischen Status menschlicher Embryonen vorstellen.

Auf die Frage, warum man gesunde erwachsene Menschen unter normalen Umständen nicht töten darf, geben utilitaristische Ethiker die folgende Antwort: Wir dürfen *Erwachsene* nicht töten,

⁶ Vgl. Urban Wiesing, S. 2.

weil sie ganz bestimmte *personale Eigenschaften* *aktual* besitzen. Zu solchen personalen Eigenschaften gehören die Schmerzfähigkeit, das Bewusstsein und das Selbstbewusstsein, aber auch die Fähigkeit, frei und das heißt auch nach Gründen, die man vor sich und allen anderen in einer vergleichbaren Situation verantworten kann, zu handeln, sowie die Möglichkeit, Wünsche zu haben und sich eigene Ziele für die Zukunft zu setzen. Wer so argumentiert, der verknüpft das Tötungsverbot mit bestimmten Tatsachen des personalen Bewusstseins, die bei einem gesunden *erwachsenen* Menschen auf natürliche Weise gegeben sind. Zugespitzt kann man von dieser Position aus sagen, dass die menschliche Person — und damit das eigentlich schützenswerte Wesen, um das es geht — *nicht* schon mit der Fusion der Vorkerne in der weiblichen Eizelle, also vom ersten Tag der embryonalen Entwicklung an, existiert, sondern erst irgendwann im Laufe der fötalen Entwicklung, möglicherweise aber auch erst mit oder nach der Geburt *beginnt* zu existieren. Diese Position geht somit davon aus, dass es Menschen gibt, die keine Personen sind.

Diese Position führt in ethische, und vor allem medizinethische Probleme. Tatsachen des Bewusstseins wie Selbstbewusstsein, autonomes Handeln oder das Haben von Wünschen sind nicht nur wandelbar, sondern so, wie man diese Tatsachen erwerben kann, so kann man sie auch wieder verlieren. So ist ein *Komatöser* sicherlich nicht bei Bewusstsein, er ist sich seiner selbst nicht bewusst, er kann nicht autonom handeln und er hat auch keine Wünsche für seine Zukunft. Ähnliches gilt für den schwer dementen, vor allem alten Menschen, und natürlich auch für den menschlichen Embryo. Kein menschlicher Embryo besitzt, zumindest in seinen frühesten Entwicklungsstadien, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Autonomie, Zukunftswünsche und Zukunftsziele. Würden wir nun die Kriterien der skizzierten utilitaristischen Position konsequent und konsistent anwenden, derzufolge *Menschsein* und *Personsein* nicht denselben Umfang haben und nur das Personsein mit einem weitreichenden Tötungsverbot verbunden ist, stünde nicht nur das Leben des frühen Embryos zur Disposition, sondern auch das des komatösen und das des schwer dementen oder unheilbar geistig behinderten Menschen.

Durch das Auseinanderfallen von Personsein und Menschsein ergibt sich eine Situation, die wohl einigen unserer fundamentalen Intuitionen widerspricht, zumindest derjenigen Intuition, die Schutzwürdigkeit von komatösen und dementen Menschen nicht einfach deswegen einzuschränken, weil sie komatös oder dement sind. Genau an dieser Stelle der Überlegung lässt sich Kants Konzept der Autonomie und der Menschenwürde ins Spiel bringen. Kants grundlegende Einsicht ist es, dass der Status, eine selbstbewusste, autonome Person zu sein, und der Status, als Mensch Würde zu haben, nicht auseinanderfallen können. Jeder Mensch *ist* eine Person mit Würde und zwar *von Anfang an*.

Kants diesbezügliche Argumentation beruht auf der Einsicht, dass die Menschenwürde kein *empirisch beobachtbares* Merkmal eines *einzelnen* Individuums sein kann. Würde ist ein Merkmal, das der gesamten *Gattung* Mensch zukommt, mit dem sich ein uneingeschränkter normativer Anspruch verbindet. Dieses Gattungsmerkmal ist nun nichts anderes als die menschliche Freiheit (GMS 434 ff.), das heisst, die Fähigkeit des Menschen zur Selbstbestimmung, oder, wie Kant es auch ausgedrückt hat, die Fähigkeit, „seiner selbst Meister zu sein“. Unter Freiheit ist hier eine ganz bestimmte *Anlage* des Menschen zu verstehen, nämlich die Fähigkeit, moralisch zu handeln. Es ist die Fähigkeit, seine langfristigen Absichten nicht ausschliesslich von seinen natürlichen Bedürfnissen und Neigungen abhängig zu machen, sondern sie vernünftigen, und das heisst, universalen, für alle anderen Menschen ebenfalls gültigen Standards zu unterstellen. Genau das ist der Gehalt des vielzitierten *Kategorischen Imperativs*. Diese *Fähigkeit* zur Moralität kann, sofern sie ein Gattungsmerkmal ist, nun aber nicht etwas sein, das im Laufe der Entwicklung eines Menschen als Menschen erst an irgendeiner Stufe seiner Entwicklung entsteht und zu seinen anderen *empirischen* Eigenschaften hinzukommt; sie muss vielmehr von Anfang an mit der Zeugung eines Wesens, das als Mensch gelten kann, mitgegeben sein bzw. dem Menschen als solchen zugesprochen werden, denn sie ist eine Eigenschaft, die den *Begriff des Menschen* wesentlich betrifft. Dieser Begriff des Menschen gilt dann auch für den menschlichen Embryo — und

zwar von Anfang an. Wollte man diesen Anfang fixieren, was bekanntlich kontrovers ist, wäre wohl die Befruchtung zu nennen, mit der ein einmaliger, neuer Chromosomensatz des entstehenden Menschen ausgebildet ist, und nicht die Geburt und das Durchtrennen der Nabelschnur. Daraus folgt, dass menschliche Embryonen vom Beginn ihrer Existenz an einen personalen Status haben und schutzwürdig sind.

Es lässt sich noch eine zweite Einsicht Kants einbringen. Sie betrifft den eben genannten *Kategorischen Imperativ*, und zwar in der folgenden Formulierung: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest“ (GMS 429). Entscheidend ist hier der Passus, dass man eine andere Person niemals „bloss als Mittel“ brauchen darf, eben weil sie eine autonom handelnde Person ist. Natürlich brauchen wir uns selbst, und auch andere manchmal als Mittel zu etwas. Das tun wir aber in der Regel mit ihrer Einwilligung. Kants Formulierung konzentriert sich hier darauf, dass wir keine Person *allein und ausschliesslich* als Mittel brauchen dürfen. Dies ist aber in der verbrauchenden Embryonenforschung der Fall. Eine solche Praxis ist der kantischen Ethik zufolge moralisch verboten.

Überblickt man von hier aus die gegenwärtige medizinethische Debatte, dann ließe sich Kants Position mit den wichtigsten Argumenten dieser Debatte in eine systematisch relevante Verbindung bringen. Das erste ist das sog. *Speziesargument*. Vertreter des Speziesarguments sind der Auffassung, dass menschliche Lebewesen aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Spezies Mensch schutzwürdig sind. Mit Kant ließe sich der oft diskutierte naturalistische Fehlschluss, aus einer bloß biologischen Eigenschaft, der Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, eine Norm, nämlich die Schutzwürdigkeit, abzuleiten, vermeiden, weil für Kant der Begriff des Menschen nicht nur biologisch bestimmt, sondern durch die moralisch relevanten Eigenschaft, autonom handeln zu können, und daher Würde zu haben, definiert ist. Das ist denn auch gemeint, wenn gesagt wird, dass der Mensch *Person* ist.

Mit Kants moraltheoretisch gefasstem Gattungsbegriff des Menschen lässt sich ein weiteres Argument der gegenwärtigen medizinethischen Debatte verbinden. Das ist das sog. *Identitätsargument*. Die begrifflich bestimmte Zugehörigkeit zur Spezies Mensch *entwickelt* sich nicht. Im Laufe der normalen Entwicklung eines menschlichen Embryos zum selbständig lebenden Menschen und seiner Entwicklung zu einem erwachsenen, autonomen Menschen lassen sich *moralrelevante* Einschnitte oder Stufen nicht ausmachen. Daher ist jeder menschliche Embryo *von Anfang an* eine Person, und diese Person ist mit dem Menschen begrifflich identisch, der sich aus dem Embryo entwickelt. Also ist auch das Leben des *Embryos* von Anfang an schutzwürdig.

Noch eine weitere Überlegung ist wichtig. Das ist das sog. *Potentialitätsargument*, das in der gegenwärtigen Debatte als einflussreichstes und stärkstes Argument gilt. Es besagt, dass jeder menschliche Embryo, der lebensfähig ist und sich unter normalen Umständen entwickelt, *potentiell* die Eigenschaften hat, durch die der Begriff des Menschen definiert ist, die ein erwachsener Mensch *aktual* hat. Ein menschlicher Embryo wird sich also unter normalen Bedingungen ohne moralrelevante Einschnitte zu einem menschlichen Wesen entwickeln, das die genannten Eigenschaften, ebenfalls unter normalen Bedingungen, einmal *aktual haben wird*. Unter der Voraussetzung des Identitätsarguments und der Kontinuitätsthese — der Mensch ist vom Embryo an über den Erwachsenenstatus bis zum Tode ein numerisch identischer Organismus, der eine Einheit bildet, in dem es keine eindeutig identifizierbaren moralrelevanten Einschnitte gibt —, folgt, dass der Embryo von Anfang an einen personalen Status und Würde hat und daher schutzwürdig ist.

Die folgende Argumentation fasst die skizzierten Überlegungen zusammen. Das erste Argument ist genuin Kantisch. Das zweite Argument ist die Anwendung auf den Status eines menschlichen Embryos unter Bezug auf das moraltheoretisch interpretierte Speziesargument sowie das Potentialitäts- und Identitätsargument und die Kontinuitätsthese:

I.

Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Lebewesen.

Vernunftbegabte Lebewesen haben Autonomie.

Autonomie ist der Grund der Würde.

Vernunftbegabte Lebewesen haben Würde.

II.

Jeder menschliche Embryo ist Mitglied der Spezies Mensch.

Jeder menschliche Embryo hat potentiell Autonomie.

Potentiell Autonomie zu haben, ist eine moralisch relevante Eigenschaft.

Potentiell moralisch relevante Eigenschaften wie Autonomie zu haben, ist ein hinreichender Grund für Würde.

In moralisch relevanter Hinsicht ist ein menschlicher Embryo, der potentiell Autonomie hat, identisch mit einem Wesen, das aktual Autonomie hat.

Ein menschlicher Embryo hat Würde.

Das wäre die argumentative Grundausrüstung, mit der man mit Kant im Kontext der gegenwärtigen bioethischen Debatte für die Schutzwürdigkeit menschlicher Embryonen argumentieren kann. ‚Grundausrüstung‘ heisst, dass breiter Raum für Diskussionen, Differenzierungen und Modifikationen gelassen ist.

Handelt es sich um eine eindeutige und akute Notsituation, dann muss man die Güter, die da auf dem Spiele stehen, abwägen, und dann muss man sich entscheiden. Dass dies oft nicht leicht ist, muss nicht gesagt werden. Hier endet aber auch der Kompetenzbereich der Philosophie und auch der Philosophie Kants, und ein ganz anderer, abgründiger Freiheitsraum tut sich auf.

* * *

Erlauben Sie mir, mit Bezug auf das Thema der Menschenwürde zum Schluss noch einmal zum alten Kant zurückzukehren. Was es heisst, ein Leben aus dem Geiste der Achtung vor der Men-

schenwürde und der Humanität zu führen, das lässt eine Szene mit überwältigender Klarheit deutlich werden, die sich wenige Tage vor Kants Tod ereignet hat.

Wenige Tage vor seinem Tod erhielt Kant Besuch von seinem Arzt. Bei dessen Eintritt in Kants Arbeitszimmer erhob sich Kant mit Mühe von seinem Stuhl, reichte seinem Arzt die Hand und sprach mit kaum verständlicher Stimme, aber mit zunehmender Wärme von „Posten, viele Posten, beschwerliche Posten, viel Güte“ und von „Dankbarkeit“. Der anwesende Wasianski erklärte dem Arzt, was Kant zum Ausdruck bringen wolle: Er wolle sagen, dass es bei den vielen und beschwerlichen Posten, die der Arzt wahrzunehmen habe, viele Güte von ihm sei, dass er ihn besuche und dass er ihm dafür dankbar sei. „Ganz recht“, war Kants Antwort, der noch immer mit grösster Mühe stand. Der Arzt bat ihn, sich doch zu setzen. Kant zögerte verlegen und unruhig. Wasianski erklärte dem Arzt, dass Kant sich sogleich setzen würde, wenn er, als Fremder und Gast, Platz genommen hätte. Der Arzt schien dies in Zweifel ziehen zu wollen. Da erklärte Kant nach Sammlung aller seiner Kräfte: „Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen.“

M. Żelazny

Begriff der „polnischer Freiheit“ in Kants Philosophie der Aufklärung

Eines der wesentlichen Merkmale der politischen Philosophie Kants war ein höherer Stellenwert, den die republikanische Verfassung gegenüber der demokratischen besaß. Diese Haltung hing selbstverständlich mit einem anderen Verstehen des Begriffs „Demokratie“ zusammen, als dasjenige der heutigen Sprache. Kants Befürchtungen haben nämlich solche Verfassungsformen geweckt, wo ein Übermaß an Freiheit der einzelnen Bürger ein reibungsloses Amtieren der Regierung behindern würde. Ein Beispiel dafür hat

die athenische Demokratie geliefert. In seinen Vorlesungen beruft sich Kant auch auf ein aktuelles Beispiel des Nachbarlandes. Er spricht nämlich über die polnische Freiheit:

VI. Polen

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

Die polnischen Damen sind diejenigen, die unter allen anderen Nationen den ausgebreiteten Verstand, die größte Staatsklugheit, Umgang und die mehrste Welt haben. Wirklich haben sie oft Anteil

an den Staatsgeschäften. Die Polen sind voller Höflichkeit gegen sie. Dieses Volk ist eben nicht zur anhaltend schweren Arbeit gemacht, überhaupt zu keiner Anstrengung der Kräfte.

In den Notizen von Vorlesungen Kants in *Anthropologie* sind viele ähnliche, kritische Fragmente zu finden. Der Philosoph behauptet hier, dass die Situation der einzelnen Völker durch ihren Nationalcharakter geprägt ist. Und so Polen und Russen als Slaven weisen gewisse Züge der asiatischen Mentalität auf, die sie daran hindern, sich der Zivilisation des Westens anzunähern. Die Schlussfolgerung in Bezug auf beide Völker lautet sehr kritisch: die Polen sind keine Nation mehr, die Russen sind es noch lange nicht.

Ich schiebe diese aus heutiger Perspektive lustigen Schlussfolgerungen beiseite und versuche darzulegen, wie es sich mit der von Kant heftig kritisierten polnischen Freiheit verhielt.

Im 18. Jahrhundert herrschte in Polen eine Verfassungsform, die sicherlich eine gute Form eines feudalen Systems bildete, jedoch zu Lebzeiten Kants an sich schon gänzlich überholt war. Blödsinn und ein Produkt der Propaganda war die Behauptung, dass die Polen von sich allein Säufer, Verschwender und Streithammel waren. Das gleiche betrifft die Russen. Im 16. Jahrhundert zum Beispiel, zu Lebzeiten des Kopernikus, hat die polnische Gesellschaftsform sehr erfolgreich funktioniert. Die Adligen vertraten ihre Untertanen, der Landtag der Schlachta seine Provinz, und die darin gewählten Parlamentsabgeordneten das ganze Land. Das berühmte Prinzip des *liberum veto*, laut dessen jeder Abgeordnete die Tagung brechen konnte, bildete einen starken sittlichen Imperativ und sollte der Eventualität vorbeugen, dass das demokratisch gewählte Parlament Niederträchtigkeiten begeht. Wie sehr wäre das in Deutschland des Jahres 1933 notwendig gewesen! Jahrhunderte lang blieb dieses Prinzip ungebraucht, weil niemand den Mut dazu aufgebracht hätte. Sollte ein Abgeordneter damit Missbrauch treiben, hätte er mit einem zivilen, und wohl auch mit einem Leibestod zu rechnen.

Der Fluch Polens im 18. Jahrhundert bildete nicht allein der Adelstand, sondern vielmehr eine Clique der Magnatensippen, ein Staat im Staate, zudem noch innerlich sehr zerstritten. Die Macht dieser Clique kann man vielleicht nur mit der Britischen Ostindien-Kompanie in England vergleichen, an die riesige Reichtümer geflossen sind, während Scharen von Obdachlosen unter Londons Brücken erfroren. Der Osten im damaligen Polen, Weißrussland und die Ukraine, hat ein solches polnisches Indie ausgemacht. Polnische Magnaten hatten ihre eigene Staaten, mit eigenem Heer und eigener Verwaltung. Ihre Untertanen waren nicht polnischer, sondern ukrainischer Nationalität. Als es aber zu ihrem Aufruhr kam, wurde gegen die Aufständischen das polnische Heer eingesetzt, obwohl solch ein Krieg keineswegs in Interessen der bodenständigen Polen und des polnischen Staates lag. Indem sie ihren Träumen von Ausdehnung eigener Einflüsse nachgingen, waren die Magnatencliquen imstande, den ganzen polnischen Staat in Kriege zu verwickeln, wie z. B. der abenteuerliche Angriff auf Russland, der mit Einnahme Moskaus endete.

Polnisches Elend des 18. Jahrhunderts ist größtenteils die Folge des schwedischen Einfalls von der Hälfte des 17. Jahrhunderts. Damals wurden viele polnische Städte in Trümmer verwandelt. Toruń z. B. zählte am Anfang des 17. Jahrhunderts 24 000 Einwohner, und am Ende des gleichen Jahrhunderts nur 6 000. Schwedische Truppen haben alles Mögliche geraubt. Nicht nur Wertsachen, Werkzeug, Ausrüstung von Werkstätten, sondern auch z. B. alle Gegenstände aus Kupfer, Messing und Bronze, einschließlich Dächer und Klinken. Die Zahl der Gegenstände aus Buntmetallen, die es in Polen vor dem schwedischen Einfall gab, wurde erst nach einem Jahrhundert wieder erreicht.

Aber eine bedeutend wichtigere Ursache vom Untergang Polens war eben die erwähnte Willkür der Magnatencliquen. Vom Prinzip des *liberum veto* wurde zum ersten Mal im 18. Jahrhundert Gebrauch gemacht. In welchen Umständen? Das Veto hat ein bestochener Abgeordneter eingelegt, der unter Schutz des privaten

Heers eines Magnaten stand. Dieser Magnat dagegen trug dem Augenschein nach keine Verantwortung für diesen Frevel, in Tatsache war er ein Souverän, der unbegrenzte Freiheit genoss.

Obwohl also das polnische System der Demokratie im 18. Jahrhundert, in welchem das Ethos der ritterlichen Ethik am Schwinden begriffen war, als schon entschieden überholt anzusehen ist, kann man die Schuld am Untergang Polens keineswegs der sogenannten nationalen Dummheit der Polen zuschreiben. Solch eine Interpretation war für spätere Teilungen Polens sehr bequem, weil Kritik an Magnatensippen in vieler Hinsicht genauso unerwünscht wie unzweckmäßig gewesen wäre.

Die polnische Freiheit, durch grassierenden Egoismus und Unrecht gekennzeichnet, war für Kant ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wozu ein Übermaß an Demokratie führen kann. Es ging nämlich darum, dass die Organe der Staatsmacht nicht diejenigen in ihrer Gewalt hatten, mit deren Stimmen diese Organe gewählt wurden. Innerhalb der Staatsordnung ist Willkür aufgetaucht. Das Prinzip, dass jeder Bürger für ein gemeinsames Wohl auf einen Teil eigener Freiheit verzichten soll, wurde kaum beachtet. In diesem Kontext waren sehr leicht die Vorteile der republikanischen Verfassung zu sehen, wo eine bedingungslose Obrigkeit eines jeden gewählten Organs der Staatsgewalt über die niedrigeren Strukturen, und umgekehrt die Unterlegenheit der letzteren gegenüber den oberen vorausgesetzt war.

Es ist nicht verwunderlich, dass die Stellung des polnischen Volkes als eines Subjekts auf der Ebene der Gesellschaftsphilosophie für Kant das gleiche Phänomen darstellt, welches auf der Ebene der Ethik als Primat einer vernünftigen Expansion der Willkür über den von einer Gesetzgebung der Vernunft begrenzten Willen beschrieben wurde. In dem oben angeführten Zitat aus Vorlesungen Kants lesen wir jedoch:

Aus dem, was jetzt unter den Polen vorgegangen ist, läßt sich gar nicht mit Zuversicht auf die Zukunft schließen.

Das geheimnisvolle Ereignis, von dem Kant schreibt, dass seine Folgen nicht vorausszusehen seien, ist natürlich die Verfassung vom 3. Mai. Die Kritik des polnischen Staates und des polnischen

Volkes, die aus dem ersten Abschnitt diese Fragments ersichtlich ist, ist teilweise berechtigt, obwohl Kant übertreibt, indem er sie auf die gesamte Geschichte und Kultur Polens erstreckt. Es gilt nämlich zu betonen, dass die Polen selbst einige Reformen vornehmen. Ob es ihnen gelingt? Der Philosoph hat Bedenken, denn er weiß, wie schwierig es ist, ein gesellschaftliches System wieder aufzubauen, das über Jahre hinweg vernachlässigt worden ist. Seine Skepsis ist durchaus berechtigt, denn kurz nach den erwähnten Ereignissen, erhebt sich ein Widerstand, der von Befürwortern der alten Ordnung angestiftet wird. Infolgedessen wird Polen wieder in einen Krieg mit Russland verwickelt. Nach einigen Kriegsjahren existiert der polnische Staat nicht mehr. Eine besonders negative Rolle im Vernichtungsprozess des polnischen Staates spielte Preußen. Im Augenblick des Ausbruchs des polnisch-russischen Krieges verband Preußen mit Polen ein militärischer Pakt. Polen wurde in diesem jedoch von Preußen nicht unterstützt, ganz im Gegenteil. Preußen nahm rücksichtslos an der zweiten Teilung Polens teil. In den aufeinanderfolgenden Teilungen Polens nahm Russland die Ostgebiete Polens ein, deren Bevölkerung ohnehin zum größten Teil russisch-orthodox war. Die Preußen nahmen die Posener Gebiete ein, eine ursprünglich polnische Provinz, die wirtschaftlich am besten entwickelt war.

Über die polnische Verfassung des 3. Mai schreibt später Marx: es sei der einzige Fall, wo die herrschende Klasse freiwillig für die Rettung des Staates ihren Privilegien entsagt hat. Die polnische Staatsreform sollte ohne Revolution und ohne Guillotine vollzogen werden.

Dies hat Kant auch selber eingesehen. Einer der Präliminarartikel zum ewigen Frieden, von dem man behauptet, es sei eine Aussage in Sachen Polens, lautet:

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

Denn was kann ihn dazu berechtigen? Etwa das Skandal, was er den Unterthanen eines anderen Staats giebt? Es kann dieser vielmehr durch das Beispiel der großen Übel, die sich ein Volk durch seine Gesetzlosigkeit zugezogen hat, zur Warnung dienen;

*und überhaupt ist das böse Beispiel, was eine freie Person der anderen giebt (als **scandalum acceptum**) keine Läsion derselben. — Dahin würde zwar nicht zu ziehen sein, wenn ein Staat sich durch innere Verunreinigung in zwei Teile spaltete, deren jeder für sich einen besonderen Staat vorstellt, der auf das ganze Anspruch macht; wo einem derselben Beistand zu leisten einem äußeren Staat nicht für Einmischung in die Verfassung des anderen (denn es ist alsdann Anarchie) angerechnet werden könnte. So lange aber dieser innere Streit noch nicht entschieden ist, würde diese Einmischung äußerer Mächte Verletzung der Rechte eines nur mit seiner inneren Krankheit ringenden, von keinem anderen abhängigen Volks, selbst also ein gegebenes Skandal sein und sie Autonomie aller Staaten unsicher machen.*

Wie lässt sich begründen, dass diese Fragment eine Anspielung auf die Ereignisse in Polen darstellt?

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

Die gegen den polnischen Staat gerichtete militärische Intervention wurde auch noch anders interpretiert. Während des Krieges um die Verteidigung der Verfassung vom 3. Mai verbreiteten Russland und Preußen die Version, es handle sich hier nicht um die Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines souveränen Staates, sondern um die Unterstützung eines der Regierungszentren (der sogenannten Konföderation von Targowica) mit dem Ziel, die Nation vor der Anarchie zu bewahren. Ähnliche Argumente benutzten die Interventen bei der Niederwerfung des zwei Jahre später ausbrechenden polnischen Nationalaufstandes unter der Führung von Tadeusz Kościuszko. Der von den Aufständischen gebil-

deten Militärregierung setzte man den damals bereits machtlosen König und einige in seiner Umgebung verbliebene Vertraute entgegen. Gerade bei der Verteidigung jener „einzigen legalen Macht“ erfolgte die militärische Intervention Preußens und Russlands, die zur Folge hatte, dass der polnische Staat im September 1795 für mehr als 100 Jahre zu existieren aufhörte.

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

Wie die Geschichte zeigt, kann man diese letzte Bemerkung, als eine besonders treffende Allegorie auf das Schicksal Polens ansehen, nicht nur auf die Zeit seines Untergangs im 18. Jahrhundert bezogen, und man kann sie mit Sicherheit für eine Regel halten, nach der man jedes ähnliche Schicksal beurteilen kann. Versuche, die innere Situation eines gegen die Anarchie kämpfenden Volkes durch eine Intervention von außen in Ordnung zu bringen, rufen im allgemeinen nur solidarischen Widerstand hervor, selbst dann, wenn das intervenierende Land politisch und ökonomisch höher entwickelt ist.

Im Kontext der hier dargestellten Tatsachen kann man behaupten, dass der Traktat *Zum ewigen Frieden* durchaus eine Äußerung in Bezug auf die Situation in Polen ist. In Verbindung mit den erwähnten Fragmenten der Vorlesungen zur Anthropologie erhalten wir eine ziemlich präzise Antwort auf die Frage, was Kant über das Schicksal unseres Volkes dachte. Gewiss konnten weder die politischen noch die kulturellen Verhältnisse, die in Polen des 18. Jahrhunderts herrschten, seine Akzeptanz finden. Als Weltbürger konnte sich Kant jedoch auf keinen Fall damit einverstanden erklären, dass ein Staat als Gebiet, das von einer autonomen Nation bewohnt wird, wegen der Desintegration seine innenpolitischen Systems von der Weltkarte verschwindet. Eine solche Lösung scheint ihm ein Beispiel für einen brutalen Verstoß gegen das internationale Recht zu sein.

Nach 1797 war die Teilung Polens kein so heikles Thema mehr. Trotzdem lassen sich weiterhin deutliche Anzeichen bemerken, die davon zeugen, dass sich Kant rege für die Osteuropäische Frage interessierte und zwar im Kontext seines Traktats *Zum ewigen Frieden*. An dieser Stelle möchte ich meine russischen Kollegen an Józef Bychowiec, den ersten Übersetzer der Schriften Kants in slawische Sprachen, erinnern. Der Traktat *Zum ewigen Frieden* als eine Stimme für die Unabhängigkeit Polens, wurde schon 1797 ins polnische übersetzt und in Warschau herausgegeben. Zum Thema Polens nimmt Kant auch selber Stellung. Im Nachwort zum *Litauisch-deutsches und Deutsch-litauisches Wörterbuch* von Christian Gottlieb Mielecki, das für Bewohner Osteuropas für immer eine eigentümliche Perle unter Kants Schriften ausmachen wird, lesen wir wie folgt:

...ist es doch zur Bildung eines jeden Völkchens in einem Lande, z. B. im preußischen Polen, von Wichtigkeit, es im Schul- und Kanzelunterricht nach dem Muster der reinsten (polnischen) Sprache, sollte diese auch nur außerhalb Landes geredet werden, zu unterweisen und diese nach und nach gangbar zu machen: weil dadurch die Sprache der Eigenthümlichkeit des Volks angemessener und hiermit der Begriff desselben aufgeklärter wird.

Dieses Hat die aufgeklärte Vernunft gefordert. Wenn in einem klug regierten Staat auch Angehörige der Nationalminderheiten wohnen, sollten die Sprache und die Kultur jener Minderheiten unten einem besonderen Schutz stehen. Die Änderung der Stellungnahme Kants zu Polen und zu den Polen erfolgte auch unter Einfluss der Kontakte mit polnischen Intellektuellen, was aber nicht mehr zum Thema dieses Referats gehört. Als Kommentar möchte ich nur einen Brief zu dem gleichen Thema anführen, das auch Kant in dem oben erinnerten Fragment berührte. Diesen Brief, an den preußischen König Friedrich Wilhelm den IV. gerichtet, hat der hervorragendste der polnischen Schüler Kants — Krzysztof Celestyn Mrongowiusz verfasst:

Allerdurchlauchtigster, Großmächtigster König!

Allernädigster König und Herr!

Ein 78-jähriger Greis erkühnt sich, dem Throne Ew. Königlichen Majestät mit Devotion sich zu nähern.

In dem verhängnisvollen Jahre 1806 war demselben der Auftrag geworden, die Königlichen Prinzen bei Hochdero Aufenthalte zu Danzig in der polnischen Sprache zu unterrichten. Durch den plötzlichen traurigen Umschwung der damaligen Verhältnisse wurde diese Absicht vereitelt. [...] Vielleicht wird es ihm gestattet sein, bei dieser Gelegenheit die heilige Sache der hartbedrängten Muttersprache, insbesondere seiner evangelischen Landsleute polnischer Zunge an Ew. Majestät landesväterliches Herz zu legen.

Seitdem die neueingesetzten Regierungsschulräte das Germanisieren mit so ungemessenem Eifer zu betreiben angefangen haben, daß sie darauf dringen, die Kinder armer polnischer Landleute sollen durchaus nicht mehr polnisch, sondern blos deutsch lesen lernen, — gewöhnlich ohne zu verstehen, was sie lesen, — und seitdem die Erlernung der zehn Gebote Gottes, des Glaubens, und des Vaterunsers in der Muttersprache so gut wie verpönt ist, so entstehen dadurch halbe Heiden, die von Gott und von seinem heiligen Worte fast nichts wissen. Denn wenn es schon eine schwere Aufgabe für den Religionslehrer ist, selbst mittelst der tief im Gemüte wurzelnden Muttersprache, an das menschliche Herz zu kommen — wie sollte es denn möglich sein, durch fremde, kaum halbverstandene Sprachtöne die Herzen zum Guten zu lenken?

Der fühlende Teil des Volkes weint heiße, ja bittere Tränen über die Kluft, welche durch das Aufdrängen der deutschen Sprache in dem Gemüts- und Familienleben gerissen wird. Der unterzeichnete hat während eines langen Lebens, von dem er 8 Jahre im Schulamte zu Königsberg und 44 Jahre im Predigtamte zu Danzig gewirkt, oft Gelegenheit gehabt, das Jammer seiner Landesleute, der Masuren, über den deutschen Sprachzwang mit tiefer Wehmut anzuhören. Er würde nicht mit der Ruhe eines guten Gewissens von dem Leben scheiden können, wenn er nicht noch vorher sein schmerzliches Mitgefühl über diese Zustände vor Ew. Königl. Majestät erhabenem Throne ausgeschüttet hätte.

Geruhen Ew. Königl. Majestät mit gewohnter Huld auf seine schwache Stimme zu hören.

In tiefer Ehrfurcht erstrebe Ew. Königl. Majestät meines allergnädigsten Königs und Herrn alleruntertänigster Knecht.

*Mrongovius,
evangelisch-polnischer Prediger
an der St. Annen-Kirche, ehemaliger Lektor
der polnischen Sprache am hiesigen Gymnasium.*

Danzig, den 7ten April 1842

А. Н. Круглов

**Несовершеннолетие и задача
исторического преобразования образа мышления**

Просвещение как выход из состояния несовершеннолетия, девизом которого стал призыв иметь мужество пользоваться собственным рассудком, часто понимается не только как итоговая формула философии Канта, не только как ключевая фра-

за всего немецкого Просвещения, но и как наиболее подходящая характеристика всего европейского Просвещения, что бы под ним ни понималось. С этими тремя утверждениями весьма сложно согласиться.

Неограниченное акцентирование оригинальности кантовского ответа в статье 1784 года затрудняет понимание действительного новаторства его мысли. Оно состояло не в самом обращении к словам Горация, что на тот момент являлось общим местом в Германии, а в их увязывании с переосмысленным юридическим понятием несовершеннолетия, которое теперь трактуется в философской и теологической перспективе и превращается в одно из важнейших философских понятий. Однако кантовский взгляд содержит ряд затруднений: во-первых, в нем доминируют негативные характеристики, а во-вторых, безудержное пользование собственным рассудком может привести к логическому эгоизму (и иным его формам), состоящему в отрицании необходимости проверки собственных суждений рассудком других.

Вероятно, именно эти трудности привели Канта в дальнейшем к уточнению собственной позиции в «Критике способности суждения» и в «Антропологии...», в которых негативная максима самостоятельного мышления дополнена позитивной максимой мышления себя на месте другого, а также максимой последовательного и согласного с собой мышления. Кроме того, требование самостоятельного мышления ограничивается идеей всеобщего человеческого разума, хотя Кант и не всегда последователен в разделении рассудка и разума в этих вопросах. Самостоятельное мышление как поиск высшего пробного камня истины в собственном рассудке/разуме дополняется мыслью об общем человеческом разуме как пробном камне истины, который одинаково близок и доступен всем.

Исходный пункт и важнейшее свойство просвещения, по мысли Канта, все же негативны и состоят в освобождении от принуждения и «помочей» опекунов. Обращение к собствен-

ному мышлению и рассудку позволяет избавиться от навязанных предрассудков, суеверия и мечтательности. Именно здесь пролегает граница между социальной революцией и преобразованием образа мышления: революция хотя и может устранить личный деспотизм, однако старые предрассудки бездумной толпы лишь заменяет новыми, не приводя к самостоятельному мышлению. Но вопрос состоит в том, способно ли преобразование образа мыслей, приводящее к самостоятельности мышления, дать одновременно и свободу от предрассудков? И сам Кант не был сторонником предрассудка о человеке без предрассудков, ибо «все люди обладают предрассудками, только различного вида». Означает ли изменение образа мышления то, что, в отличие от революции, старые навязанные предрассудки заменяются на новые, но на свои собственные?

Обдумывание способов содействия просвещению и выходу из состояния несовершеннолетия приводит к новым противоречиям и парадоксам. Принуждение к отказу от принуждения в индивидуальном порядке (Кант «ободрял и приятно принуждал к *самостоятельному мышлению*») с 1790 года тесно переплетается с тематикой социально-политических преобразований, способствующих прогрессу. Хотя в статье о просвещении в «Религии в пределах одного только разума» и в «Антропологии...» Кант и дает нам глубокое философское и экзистенциальное толкование революции как истинного преобразования образа мышления (*Denkungsart*), умонастроенности (*Gesinnung*), внутреннего мира человека (*Innern*), преобразования, связанного с образованием характера, причем в первую очередь — ноуменального, однако в 1790-е годы под впечатлением испытанного от французской революции «энтузиазма» доминирующим у него оказывается довольно плоское социально-политическое значение революции — правда, интерпретируемой им как «знак» исторического прогресса и прогресса в осуществлении естественного права.

Решительная поддержка французской революции, пусть и при признании нелегитимного характера самих социально-по-

литических революций как таковых, фактически привела Канта к ревизии тех идеалов просвещения, которые он отстаивал все предыдущие годы, что наложило свой отпечаток даже на отношения философа с его современниками. Наблюдающий с откликом в сердце за революционным «экспериментом» Кант отказывался замечать, что видимое им «продвижение к лучшему» представляет собой в том числе насильственное «осчастливливание» людей в соответствии с представлениями о счастье тех, кто располагает на тот момент силой, когда другие люди низводятся до состояния детей, или несовершеннолетних, либо же и вовсе слабоумных. Подобные протесты выдвигали некоторые современники Канта, которые удивительным образом оказывались ближе к его идеалам середины 80-х годов XVIII века, чем он сам середины 90-х годов XVIII века.

Секция 1
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ
ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Section 1
THEORETICAL FOUNDATIONS
OF THE PHILOSOPHY OF ENLIGHTENMENT



F. Hespe

Die Einheit der Natur nach ihren allgemeinen und besonderen Gesetzen

In der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft destruiert Kant alle Wissensansprüche der vormaligen Metaphysik. Gleichwohl behauptet er im Anhang zur transzendentalen Dialektik von den in diesem Beweisgang destruierten Ideen die Möglichkeit und Notwendigkeit eines regulativen Gebrauchs, sofern man die in der Dialektik aufgewiesenen Missverständnisse verhüte (B 670). Dieser rechte Gebrauch der Ideen soll nun darin bestehen, unsere Erfahrungserkenntnis auf Einheit hin zu ordnen, und erfüllt damit ein Bedürfnis der Vernunft nach „eine(r) gewisse(n) kollektive(n) Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen“ (B 672). Tatsächlich behandelt Kant in dem mit *Von dem regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft* betitelten Abschnitt des Anhangs im wesentlichen nur eine Idee — die der systematischen Einheit der empirischen Erkenntnisse — die wiederum ihren Grund in der Gottesidee hat: nämlich die „Dinge der Welt“ so zu betrachten, „als ob sie von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten“ (B 698—699).

Der Beitrag wird zeigen, dass Kant nicht das Problem hat, einem sonst hypertrophen Erkenntnisvermögen, nun doch noch — wenn auch nur in ihrem rechten Gebrauch — einen Nutzen abzugewinnen, sondern eine Lösung für das aus der Spezifik seiner Theorie entsprungene Problem zu geben, wie denn auch für die besonderen Gesetze der Natur eine Beschaffenheit a priori begründet werden kann, die sie für unsere Erkenntnistätigkeit als tauglich erweist.

Die Frage nach der Einheit der Erfahrungserkenntnis stellt sich für Kant auf mehreren Ebenen. Dies deutet sich schon am Ende der *transzendentalen Deduktion der Kategorien* wie dem Abschnitt über das *System der Grundsätze* insbes. dem der *Analogien der Er-*

fahrung an. Kant hat dort den Anspruch erhoben, die Einheit der Erfahrungserkenntnis nach den allgemeinen (durch die Kategorien bestimmten) Naturgesetze und damit der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt bewiesen zu haben. Unter der Voraussetzung, dass man die Dinge nicht als an sich existierende, sondern als Gegenstände der Erscheinung, und die Kategorien nicht als Bestimmungen der Dinge an sich selbst, sondern als Einheitsbedingungen des Selbstbewußtseins, unter denen die Dinge allein Gegenstände unseres Selbstbewußtseins werden können, auffasst, läßt sich zeigen, dass alles Dasein im notwendigen Zusammenhang einer transzendentalen Zeitordnung, die der Verstand a priori entwirft, eingeordnet ist, weil es allein unter dieser Bedingung Teil eines Erfahrungsganzen werden kann. Der Verstand unterwirft das Dasein der empirischen Mannigfaltigkeit der transzendentalen Zeitordnung, so dass jeder Erscheinung a priori eine bestimmte Stelle im Dasein aller Erscheinungen gegeben ist (B 163—164, 218—219, cp. B 262). Allerdings handelt es sich bei dieser Gesetzgebung *für die Natur* nur um die allgemeinen Gesetze der Gegenstände der Erfahrung, ihre besondere Beschaffenheit können und dürfen sie nicht der Bestimmung durch die theoretische Vernunft verdanken. Es muß Erfahrung hinzukommen, wie Kant sagt, denn würden die Erscheinungen in ihrer besonderen Beschaffenheit ebenfalls durch unsere Vermögen konstituiert, würde der für den transzendentalen Idealismus konstitutive empirische Realismus preisgegeben.

Dennoch bedarf wissenschaftliche Forschung auch für die besonderen Gesetze der Natur bzw. die empirischen Naturgesetze eines Einheitsprinzips, denn nur unter Annahme, dass die systematische Einheit des Denkens in einem Zusammenhang mit der Verfassung der Wirklichkeit steht, ist die Anwendung der logischen Gesetze auf die Natur überhaupt möglich. Weil eines solchen Prinzips aber Bedingung der systematischen Naturerfahrung, ja selbst der Bildung empirischer Begriffe ist, kann es nach Kant nicht selbst aus der Natur abgeleitet werden. Diesen Zusammenhang sollen vielmehr die Ideen (eigentlich nur die Idee Gottes) gewährleisten, die uns erlauben, die Gesamtheit der Erscheinungen so zu betrach-

ten, *als ob* sie eine zweckmäßig organisierte Einheit darstellen, die ihren Grund in „einem einzigen allbefassenden Wesen, als oberster und allgenugsamer Ursache“ (B 714) haben.

Diese doppelte Bestimmung der *einen* Natur, die nach ihren allgemeinen Gesetzen ihren Grund a priori in den transzendentalen Verstandesbestimmungen hat, nach ihren besonderen aber an sich so bestimmt ist, dass sie mit unserem Erkenntnisvermögen zusammenstimmt, dass diese Bestimmung aber durch einen anderen Verstand gewährleistet wird und auch nur als regulatives Prinzip angenommen werden darf, hat Kant so offenbar nicht befriedigt. Er hat vielmehr dieser Frage ein Leben lang mit ganz unterschiedlichen Lösungsversuchen verfolgt: in den *Prolegomena*, der *Kritik der Urteilskraft*, wie schließlich in den Ätherbeweisen des *opus postumum*. Die Frage der Einheit der Erfahrungserkenntnis ist deswegen nicht wie oft angenommen eine, die sich aus der Spezifik der *Kritik der Urteilskraft* ergibt, sondern wie Kant schon in der Kritik der reinen Vernunft formuliert, ein „Bedürfnis der Vernunft“, das sich ihm als ein von der Aufklärung vorgegebenes Problem aufdrängte, eine auf Vernunft und Erfahrung gestützte wissenschaftliche Forschung erkenntnistheoretisch zu harmonisieren und die eine Vernunft an Stelle von Religion und dogmatischer Metaphysik treten zu lassen.

S. Hrnjez

**Sensus communis and the Sublime:
Legitimization of Enlightenment in Kant's third Critique**

The main purpose of this paper is to show the relation between Kant's transcendental project of critical idealism and socio-political context in which this project has been born. In that regard we will deal with two notions of Kant's *Critique of the Power Judgment*: notion of *sensus communis* and notion of the sublime taken as two keystones of the entire Kant's transcendental building. The significance of these concepts goes far beyond their theoretical

and aesthetical framework given in the Third *Critique*. What is at issue here is their broader political relevance aiming to legitimize the Enlightenment. We will commence from a presupposition that *Critique of the Power of Judgment* is true center of Kant's transcendental project. In this perspective, this third Kant's *Critique* is not only to be considered the bridge between the first two Critiques, but rather their most profound ground.

In the first step we will argue the importance and the place of two selected concepts (the common sense and the sublime) inside the entire Kantian project of transcendental synthesis. The concept of the *sensus communis* signifies the possibility of community and the intersubjective accordance, or some sort of "communicative synthesis" which connects together plurality of subjects (the manifold of *Ich denke*) in a community of mutual accordance. The experience of the sublime as an experience of disorder, chaos, or something that cannot be grasped immediately and therefore puts us before failure of our own synthetical powers, unlike the common sense, arises from the antagonism (in Kant the conflict between imagination and reason) revealing the power of noumenal and the supersensible nature of Reason. Furthermore, we will argue that the sublime has a character of Event and is related with the experience of the French Revolution as historical opening toward emancipation. The strong and inspiring analogies between the sublime and Kant's own considerations on the French Revolution can be found in Kant's political texts such as *The Conflicts of the Faculties*. At the end we will arrive to the conclusion that *sensus communis*, as a possibility of the public space characterized by continuity and horizontal intersubjective accordance, seems to oppose the sublime, thought as discontinuity and implosion of an order that opens us toward something historically new and irrepresentable. However, this apparent opposition will be contested by demonstration of the mutual interdependence between common sense and the sublime indicating their complementarity within Kant's philosophical system.

If the sublime finds its profound (political) meaning in the "domination of the rebellion", as an emancipatory authentic act oriented against the regime of facticity, then *sensus communis*, as

horizon of intersubjective communicability authorized by current social rules, is always threatened by the potential rupture of the sublime. On the other hand, the sublime is constitutive for common sense, as its “illegal” origin and the instance which can always question the common *logos* of communicability. But the sublime event, on the other hand, in order to produce far-reaching consequences with an universal and “objective” impact, has to find its proper *sensus communis*, its own language. So the sublime in some sense responds to the question of the legitimacy of common sense; it is the “founding act” of common sense which opens a new historical horizon of communicability and community sense.

In that sense the problematics of Kant’s third *Critique* is not only an expression of the Enlightenment project but peculiar legitimization of the epoch of Revolutions which tries to resolve the problems opened by the epochal crisis: the reflective judgment as that judgment which seeks to find the universal for the given particular, in this political interpretation, reflects the claim of the new epoch for new universality, once when the universal legitimacy of the old regime has vanished. In this perspective the sublime, as the exhibition (*Darstellung*) of the irrepresentable Idea through conflict and antagonism, and the common sense, as transcendental grounding of the public space through universal validity of intersubjective communication, are two notions which should be taken together in order to understand Kant’s relation to Modernity. This paper will advocate such kind of interpretation.

S. Klingner

Intellektuelle Anschauung und philosophische Schwärmerei. Kant und die Aufklärung des philosophierenden Subjekts

Kants „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ empfiehlt bereits in ihrem ersten Absatz, sich des „Unvermögen[s]“ zu entledigen, „sich seines eigenen Verstandes ohne Leitung eines an-

deren zu bedienen“ (AA, VIII, S. 35). Dass er diese Empfehlung auch an das philosophierende Subjekt richtet, schreibt er dort nicht ausdrücklich. Ihr allgemeiner Geltungsanspruch macht es aber mehr als wahrscheinlich. Ein Blick in die zwei Jahre später erschienene Schrift „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ räumt schließlich jeden Zweifel daran aus, dass auch das philosophierende Subjekt Adressatin bzw. Adressat jener Empfehlung ist. Denn der dort erhobene Vorwurf der „Schwärmerei“ richtet sich explizit gegen zeitgenössische philosophische Entwicklungen, indem er die durch sie sich etablierende „Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft“ (AA, VIII, S. 145) anprangert. Diese führe zu einer „gänzliche[n] Unterwerfung der Vernunft unter Facta“ (AA, VIII, S. 145) und setze sich damit an die Stelle eben jener aufklärerischen „Maxime, jederzeit selbst zu denken“ (AA, VIII, S. 146).

Ein nicht unwesentlicher Bestandteil dieser von Kant geforderten Aufklärung des philosophierenden Subjekts ist seine Kritik am Begriff der intellektuellen Anschauung. Das ist offensichtlich mit Blick auf die gegen Jacobi gerichtete Kritik an einer vermeintlichen, dem philosophischen „Genie“ (AA, VIII, S. 145) widerfahrenden „Erleuchtung“ (AA, VIII, S. 145). Dieses berufe sich, so Kant, auf „eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, so weit ich sie kenne, gar nicht liefern kann“ (AA, VIII, S. 142). Kant nennt noch in seiner zehn Jahre später erschienen Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ eine solche erleuchtende, nichtsinnliche Anschauung auch intellektuell (vgl. AA, VIII, S. 389) und die sich auf eine solche berufenden philosophierenden Subjekte auch „Philosophen der Anschauung“ (VT AA 08:390.30). Aber auch Kants gegen Mendelssohn gerichtete Kritik daran, dass „subjective Gründe (...) für objectiv — mithin *Bedürfnis für Einsicht* — gehalten werden“ (AA, VIII, S. 138), steht in einem Zusammenhang mit seiner Kritik am Begriff der intellektuellen Anschauung. Denn das rationalistische „Dogmatisiren mit der reinen Vernunft im Felde des Übersinnlichen“ (AA, VIII, S. 138) übersieht, dass es vom

Übersinnlichen „keine Anschauung vom Objecte, nicht einmal etwas mit diesem Gleichartigen geben könne“ (AA, VIII, S. 136), und „ohne diese Vorsicht“ vermag es nur zu „schwärmen, anstatt zu denken“ (AA, VIII, S. 137).

Um deutlicher einschätzen zu können, inwiefern Kants Kritik an der zur Schwärmerei führenden intellektuellen Anschauung ein wesentlicher Bestandteil seiner Aufklärung des philosophierenden Subjekts ist, wird es unerlässlich sein, den kantischen Begriff der intellektuellen Anschauung etwas näher zu bestimmen. Ihn verwendet Kant in verschiedenen Kontexten, in denen er ihn auch in recht unterschiedlicher Weise kennzeichnet. Drei Beispiele können das verdeutlichen: Der „Transzendentalen Ästhetik“ der ersten *Kritik* zufolge sei die intellektuelle Anschauung „ursprünglich, d. i. eine solche, [...] durch die selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird“ (B 72, AA, III, S. 72). In der *Streitschrift gegen Eberhard* kennzeichnet Kant sie als „dem Objecte nach ganz intellectuell, d. i. wir schauen die Dinge an, wie sie sind“ (AA, VIII, S. 219). Und der bereits erwähnten Schrift „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“ zufolge könne sie „den Gegenstand unmittelbar und auf einmal fassen und darstellen“ (AA, VIII, S. 389). Nach diesen nur exemplarisch herausgegriffenen Bemerkungen Kants scheint der Begriff ‚intellektuelle Anschauung‘ zumindest durch drei Merkmale bestimmt werden zu können: Die intellektuelle Anschauung ist *produktiv*, da „durch [s]ie selbst das Dasein des Objects“ hervorgebracht wird, ihr Objekt ist *nicht-sinnlich*, da durch sie „die Dinge [...], wie sie sind“, angeschaut werden, ihre Erkenntnisweise ist *intuitiv*, da sie „den Gegenstand unmittelbar“ erfasst.

Abgesehen davon, dass es ist nicht ganz einfach ist, diese drei Merkmale vor dem Hintergrund von Kants Deutung des Dualismus von Anschauung und Begriff in einen kohärenten Zusammenhang zu bringen, kommen alle drei Kennzeichnungen in einem Punkt überein: Dem Begriff ‚intellektuelle Anschauung‘ kann keine objektive Realität zugesprochen werden, denn Kant zufolge ist be-

kanntlich die sinnliche Anschauung „die einzige, die wir haben“ (B 302; AA, III, S 207, vgl. z. B. auch B 343; AA, III, S. 230). Dieser Einwand trifft zuerst die „Philosophen der Anschauung“, indem sie in einem „kühnen Schwunge“ (AA, VIII, S. 145) die „langsame, schwerfällige Vernunft“ (AA, VIII, S. 145) durch eine sie erleuchtende, nichtsinnliche Anschauung ersetzen. Er trifft aber auch das rationalistische „Dogmatisiren“. Kant hält ihm zwar zugute, dass es „bloß die eigentliche reine Menschenvernunft“ (AA, VIII, S. 134) als Maßstab der Philosophie anerkenne. Allerdings sei es selbst „der gerade Weg zur philosophischen Schwärmerei“ (AA, VIII, S. 138), indem es sein vorgebliches, spekulatives Wissen allein mittels einer nichtsinnlichen Anschauung rechtfertigen könnte.

Der Vortrag wird ausgehend von Kants Forderung einer Aufklärung des philosophierenden Subjekts der Mehrdeutigkeit des kantischen Begriffs einer intellektuellen Anschauung nachgehen und zeigen, dass diese auch seiner in den genannten Aufklärungsschriften vorgelegten Kritik an den „Philosophen der Anschauung“ einerseits und am rationalistischen „Dogmatisiren“ andererseits entspricht. Damit wird zugleich Kants eigene Konzeption einer kritischen Philosophie, nach der ausschließlich die Vernunft „der letzte Probirstein der Wahrheit“ (AA, VIII, S. 146) ist, mit Blick auf ihren Beitrag zur Aufklärung deutlicher gefasst werden können.

References

1. *Kant I.* Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? // Kant I. Gesammelte Schriften. Bd 8. Berlin, 1923.
2. *Kant I.* Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll // Kant I. Gesammelte Schriften. Bd 8. Berlin, 1923.
3. *Kant I.* Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie // Kant I. Gesammelte Schriften. Bd 8. Berlin, 1923.
4. *Kant I.* Was heißt: Sich im Denken orientiren? // Kant I. Gesammelte Schriften. Bd 8. Berlin, 1923.

G. Motta

Kants “Ich denke”.

Form, Struktur und Inhalte des § 16 der B-Deduktion

The aim of this paper is to show that one of the most obscure and difficult texts of the philosophy in the 18th century — Kant’s “Transcendental Deduction of the Categories” in the second edition of the *Critique of the Pure Reason* — can be assumed to be the most elaborate and the most precious *manifesto* of the Age of Enlightenment in general.

The goal of the “Transcendental Deduction” is to prove the necessity and the universal validity of some synthetic judgments a priori, which are the direct expression of the categories of the pure understanding. To this end Kant devises a very complex theory of consciousness (and of self-consciousness) as a “synthetic unity of apperception”. In my presentation I will firstly try to offer an accurate reconstruction of the argumentation in the central §§ 15—20 of this part of the *Critique*. I will show in this sense that Kant’s argument, which is based on the definition of the “unity of apperception” in § 16, requires two very fundamental, previously developed (and partially even pre-critical) theories:

- 1) a new interpretation of the classical concept of “unity” (*unitas*), which in the Deduction characterizes the final part of § 15;
- 2) a general theory of objectivity, which is a constitutive part of the argumentation in § 17.

The general structure of Kant’s argument between these two fundamental theories can be described with the very simple metaphor of the enlightenment itself: a rising sun which illuminates everything from the highest point in the sky, the zenith. That is indeed the movement of Kant’s argument in the “Deduction”: up to the highest unity between § 15 and § 16 and down to the single objects of intuition between § 16 and § 17.

I will finally conclude by explaining why the Transcendental Deduction does not attain his main goal. Kant's argument fails because it entails only a sort of detachment of the principle of necessity from the specific unity of the single category to a higher, more general principle. But the specific necessity of the different category cannot, as such, be deduced from the necessary unity of apperception.

Nevertheless, the definition of the principle of apperception allows Kant to definitively combine his new critical theory of "unity" with his definition of "objectivity". The Deduction entails in this sense the most impressive representation of a new theory of objectivity which is based entirely on the principle of the "necessary unity". This is the most impressive definition of objectivity put forward in the Age of Enlightenment.

X. Nan

Enlightenment, Anti-enlightenment, and the Possibility of Practical Reason

1. Kant's lapidary and influential account of enlightenment as "the human being's emergence from his self-incurred immaturity" is inherent with two problems. First, though it is perfectly clear that immaturity means the inability to make use of one's own understanding or to think for oneself; it is unclear in which fields or with regard to which subject matters the self-thinking is meant to be exercised. As a result, it is possible for maturity to be understood as something too trivial or as an excessive demand.

2. The second problem concerns the sense in which the immaturity is "self-incurred." While it is natural to understand it as opposite to the immaturity imposed by others, Kant actually identifies it with what might be called the immaturity of will (including resolution and courage), as in contrast to the immaturity of understand-

ding. But even if we concede that the will plays a more essential role in becoming mature or enlightened than the understanding, it does not follow that enlightenment should be defined as the human being's emergence from his self-incurred immaturity, rather than from the immaturity that is externally imposed by administrative or religious authorities.

3. Kant returns to the theme of self-incurred immaturity in his *Anthropology*, where these two problems are dissolved. First, immaturity is now defined as the “(natural or legal) incapacity of an otherwise sound human being to use his own understanding in *civil affairs*” (AA, VII, S. 208, my italics). Hence, what enlightenment or maturity demands is not the use of one's own reason or understanding in general, but only, or at least primarily what he calls the “practical use of reason,” which is overlapped with the so-called “public use of reason” in a significant way.

4. A second point in the *Anthropology* is that the emergence from the self-incurred immaturity is now said to be the “most important revolution from within the human being” (AA, VII, S. 229). Even if the emergence from the externally imposed immaturity is a better characterization of the Enlightenment as a social movement, the Kantian account nevertheless successfully grasps the meaning of enlightenment for the individuals, or the meaning of enlightenment as a revolution of the mind. Obviously, it is in the latter sense that enlightenment remains a live issue today. And the enlightenment as a revolution of the mind forms the foundation of the Enlightenment as a social, intellectual movement, since it is by virtue of the former alone that the latter acquires its entire meaning and world-historical significance.

5. The enlightenment as a revolution of the mind, however, also requires a foundation for itself, for one should have resolution and courage to do only what one can do and what is worth doing. And the critics of the enlightenment can at the same time be willing to accept Kant's definition, while at the same time argue against the project of enlightenment by pointing out the impossibility or unworthiness of what Kant encourages one to do. Thus, in

order to evaluate the Kantian project of enlightenment, we must examine its own foundation, i. e., the possibility and worthiness of the practical use of reason.

6. Kant undertakes this task in great depth and details, not in the essay on enlightenment, but in his *Critique of Practical Reason*. The “first question” of this work is “whether pure reason of itself alone suffices to determine the will or whether it can be a determining ground of the will only as empirically conditioned” (AA, V, S. 15). Here the relation of determination should be understood in a double way: (1) whether pure reason alone can establish the *supreme principle* of practical maxims, and (2) whether pure reason alone can *motivate* an agent to do what the principle or maxims demand. If we have a positive answer to (1), then the practical use of reason will be worthy; and if we have a positive answer to (2), then it will also be possible.

7. Thus we can have a six-fold framework to categorize a position as enlightenment or anti-enlightenment. Pure reason alone is either (a) capable of establish the supreme practical principle entirely by itself (The Strong Cognitive Thesis), or (b) capable of establish the practical principle or maxims only in collaboration with other factors, such as tradition, experience, or faith (The Weak Cognitive Thesis), or (c) simply cannot establish any principle (The Non-cognitive Thesis). These are paralleled by three volitional theses, namely that (d) pure reason alone possesses full motivating force, or (e) it possesses only partial motivating force, or (f) it does not possess any motivating force at all. The most radical form of enlightenment is constituted by (a) and (d), while the strongest anti-enlightenment will find its expression in (c) and (f). Other positions can be regarded as espousing moderate enlightenment or partial anti-enlightenment.

8. Anyone who wants to take a position within this framework is required to give an account of his conception of reason, on which the meaning of the theses and the coherence of his position depend. The influential criticisms of the “enlightened reason” is therefore misleading in that it takes one specific conception as the

only or the standard one, and no matter how convincing its attacks against this conception are, the project of enlightenment in general remains largely intact.

9. This framework is the result of philosophical analyses and inevitably has some difficulties when applied to the concrete figures in the historical movements in European countries named the Enlightenment. Yet I hope it will help us to get clear about the inner structure of the Kantian project of Enlightenment, to see how radical Kant's position is, and to understand why and how there are anti-enlightenment thoughts even after Kant that seem to be reasonable and attractive. And even if we are unsatisfied with his arguments for (a) and (d), the sheer question of the possibility of practical reason and the framework made possible by it will be proven to be a profound contribution to our understanding of the nature of enlightenment and its criticisms.

E. Parhomenko

Kant und das *theatrum philosophicum* von Madis Kõiv. Wie lässt das Ding an sich selbst sich zu inszenieren?

Der Vortrag setzt sich mit der Problematik der Umsetzbarkeit der philosophischen Begrifflichkeit und Argumentation auf der Theaterbühne anhand des Theaterstücks von Madis Kõiv über Immanuel Kant "Der Philosophentag" auseinander. Dabei wird im Vortrag die Frage der Umsetzbarkeit im Sinne der Frage nach der Möglichkeit des *dramatischen* Philosophierens zugespitzt. Geht es im "Philosophentag" um den blossen Versuch die Grundbegriffe der Kantischen Philosophie (Ding an sich, Einbildungskraft, transzendente Apperzeption, absolute Position, kategorischer Imperativ, Würde zur Glückseligkeit) zu dramatisieren? Oder ist die dramatisierte Darstellung der Kantischen Begrifflichkeit zugleich vor dem Hintergrund der Stücke zu interpretieren, in denen sich Kõiv anstatt mit irgendwelchen philosophischen Begriffen und Argumenten explizit auseinanderzusetzen, mit der Überlieferung sei-

ner Familie, vor allem aber mit seinen traumatischen Kindheitserinnerungen aus der Kriegs- und Nachkriegszeit beschäftigt (“Rückkehr zum Vater”)? Insbesondere in diesem Zusammenhang ist zu fragen, inwieweit die Inszenierung der Kantischen Philosophie im “Philosophentag” im Sinne der Dialektik der Aufklärung zu deuten ist? Oder ist eben das Dialektische, das sich in der Inszenierung der Kantischen Philosophie im “Philosophentag” als die Dialektik der Aufklärung herauszustellen lässt, besonders geeignet, um die Dramatisierung bzw. Umsetzung der philosophischen Begrifflichkeit von Kant auf der Theaterbühne durchzuführen?

Madis Kõiv (geb. 1929) ist estnischer Schriftsteller und Philosoph. Von der Ausbildung her Physiker publizierte er zunächst im Bereich der Kernphysik. Anfang der sechszigen Jahre begann er mit dem Schreiben von Theaterstücken, wurde als Dramatiker aber erst in den Neunzigern entdeckt. In 2006—2010 sind seine Theaterstücke in vier Bänden, insgesamt über 1900 Seiten, (“Näidendid”, I—IV) erschienen. Ausserordentlich ist, dass alle Stücke von Kõiv durchgehend als philosophisch zu charakterisieren sind. Den ausdrücklich philosophisch-geschichtlichen Inhalt haben die Stücke “Das Zusammentreffen” / “Kokkusaamine” (Spinoza, Leibniz), “Die Hammerklaviersonate” / “Hammerklaviersonate” (Beethoven, Hegel, Hölderlin) und “Der Philosophentag” / “Filosoofipäev” (verfasst 1987, uraufgeführt 1994 im Estnischen Dramatheater, publiziert 1997).

Die Hauptfigur im Dreiakter “Der Philosophentag. (Das Haus am Schlossgraben)” ist Immanuel Kant. Es wird ein fiktiver Tag aus dem Leben Kants im July des Jahres 1793 inszeniert. Zum Mittagstisch kommt eine Runde von Kants Gästen zusammen. Die wird von Martin Lampe, der sich mit den Zitaten aus Martin Heideggers “Kant und das Problem der Metaphysik” in die philosophische Diskussion einmischt, bedient. In der Weise nimmt Heidegger am Zusammentreffen teil. Fichte und eine junge Frau namens Maria von Herbert treffen aber als Unberufene zum Mittagstisch ein. Während des Tages als Kant ab und zu in Schlummer sinkt, wird er von Leibniz heimgesucht. Am Mittagstisch führt Maria von Herbert sich zunächst als Charlotte Corday auf. In dieser Rolle verübt sie einen Angriff auf Kant, der ihr als Jean-Paul Marat erscheint.

Philosophisch wird im ersten Akt “Der Morgen” hauptsächlich mit der Kantischen Frage “Was kann ich Wissen?” auseinanderge-

setzt (Ding an sich, transzendente Apperzeption, absolute Position). Im zweiten Akt "Der Mittag" mit die Frage "Was soll ich tun?" (die Französische Revolution ist moralisch ambivalent). Und im dritten Akt "Der Abend" mit der Frage "Was darf ich hoffen?" (Maria von Herbert begeht den Selbstmord, ertränkt sich im Pregel!). Auf seiner eigenen Art sucht Kōiv auch die vierte berühmte Kantische Frage "Was ist der Mensch?" zu beantworten. Die Philosophie bzw. Aufklärung bzw. Revolution scheint für Kōiv nicht da zu sein, um den Menschen etwa zu retten, sondern um das Verhängnis des Menschen auf die Schau- bzw. Denkbühne zu setzen.

В. Х. Гильманов

Кант и «кошка Шрёдингера»

Кант исключительно важен в современной культуре как главный апологет философской максимы: учиться мыслить — значит учиться жить, поскольку бытие убивается ложной мыслью. Опасность такого убийства со всей очевидностью проявляется сегодня, поскольку даже знаковые фигуры современной науки, такие как, например, Стивен Хокинг, склоняются к мнению, что философия мертва, проявляя какое-то чудовищное высокомерие к сокровенной сути Кантова просвещения с его идеалом необходимости «практического расширения чистого разума»¹ и в политике, и в науках о природе. В контексте критической системы Канта проблема сознания ставится не только как философская, но и как физическая проблема, что весьма актуально сегодня, поскольку в современном дискурсе фундаментальной науки динамическая парадигма, согласно которой акты познания и наблюдения не влияют на природу реальности, дополняется информационной, предполагающей, что любая деятельность, в том числе когнитив-

© Гильманов В. Х., 2014

¹ *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. Юбилейное издание 1794—1994 / под ред. А. В. Гулыги. М., 1994. Т. 3. С. 31. В дальнейшем все цитаты из работ Канта даются по этому изданию с указанием соответствующего сочинения.

ная, не только влияет на физическую реальность, но и формирует ее. Именно на этом проблемном фоне актуализируется вопрос о связи сознания с основными принципами квантовой физики — неопределенности, суперпозиции и дополнительности. Недооценка этого вопроса уже с явной очевидностью демонстрирует «герменевтическую проказу» сциентистской методологии, ставшей одной из причин усиления не только социально-политического, но природного катастрофизма.

Проблема этой герменевтической близорукости отражена в ироническом модусе философской провокации Э. Шрёдингера по поводу суперпозиции квантовых парадоксов, в которой «еще живое» и «уже неживое» могут мыслиться одновременно. Знаменитый мысленный эксперимент под названием «кошка Шрёдингера», призванный к тому, чтобы парадигмально обозначить роль наблюдения, со-зерцания, измерения в отношении физической системы, постулирует: только в момент наблюдения-измерения решается то, какое из суперпозиционных состояний принимает наблюдаемая система. Для кошки это означает дизъюнкцию «или жизнь, или смерть», поскольку до момента наблюдения-измерения она находится в состоянии суперпозиции (то есть в состоянии «живая — мертвая» одновременно). При смысловой экстраполяции в дискурс немецкого Просвещения XVIII века задача Шрёдингера равна вопросу священника Цёльнера «Что такое просвещение?», на который Кант дал ответ в статье, опубликованной в декабре 1784 года.

Что же такое просвещение, по Канту, в дискурсах современного «герменевтического круга», заданного границами естественно-научного метода? Это — последняя попытка спасти автономию сознания, поскольку, по Канту, сознание не есть функция ни от природного, ни от божественного мира. Оно в абсолютном смысле *a priori* таково, каково есть, являясь скорее «местом сборки» обоих миров, так как любой опыт мира с неизбежностью есть «вид познания, требующий [участия] рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало, *a priori*»². Сознание в своей «способности идей», то есть в разуме, есть одновременно

² Кант И. Критика чистого разума. Т. 3. С. 24.

законодательствующий органон как в отношении природы³, так и в отношении «духовных субстанций»⁴, постулируемых им на основе собственного морального закона. То есть Кант последовательно проводит доказательство необходимой мерности единственно эссенциальной онтологии, которая есть именно онтология человека, задаваемая гносеологией, поскольку «даже законы природы, если они рассматриваются как принципы эмпирического применения рассудка, имеют вместе с тем отпечаток необходимости, стало быть, заставляют по крайней мере предполагать определение оснований, значимых а priori и до всякого опыта»⁵. Сам опыт, если не будет укрощен организующей его формой, грозит опасностью для человека потерять онтологию, растворив ее в призраках иллюзии и воображения. Уже в этом Кантовом свете актуализируется его значение для выявления истинных отношений между философией и естествознанием на фоне того факта, что познание физического мира имеет для дискурсивно-эмпирического метода науки и герменевтического метода философии общий источник, а именно — интенциональную субъектность и гносеологическую ответственность человека, поскольку любое познание вещей и их конечных основ необходимо включает субъекта познания во всей полноте его «двойного гражданства», то есть как «гражданина природы» и «гражданина культуры». «Вот почему наука о природе в собственном смысле и предполагает метафизику природы»⁶, каковая в конечном счете предстает как «метафизика нравов»: «Так как всеобщность закона,

³ См.: «Разум должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, сообразно лишь с которыми согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что ему угодно, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на предлагаемые им вопросы» (*Кант И. Критика чистого разума*. Т. 3. С. 21—22).

⁴ См. письмо Канта к М. Мендельсону от 8 апреля 1766 года в: *Кант И. Избранные письма*. Т. 8. С. 477.

⁵ *Кант И. Критика чистого разума*. С. 170.

⁶ *Кант И. Метафизические начала естествознания*. Т. 4. С. 251.

по которому происходят действия, составляет то, что, собственно, называется *природой* в самом общем смысле (по форме), то есть существованием вещей, поскольку оно определяется по всеобщим законам, то всеобщий императив долга мог бы гласить также и следующим образом: *поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была бы стать всеобщим законом природы*» (Кант И. Основоположения метафизики нравов. Т. 4. С. 19).

С. Л. Катречко

Трансцендентализм как новая парадигма философствования¹

В своей инаугурационной лекции 1970 года «Порядок дискурса» М. Фуко выделяет некий тип мыслителей, которые не просто создают особые концепции (в той или иной области знания), но порождают новый тип («порядок») дискурса, предопределяя тем самым конституирование и развитие новых (научных) дисциплин. К таковым, несомненно, относится И. Кант, который, по словам того же Фуко, «стоит у истоков нового способа философствования» [2, с. 87]. В этом смысле Кант интересен не только своей оригинальной концепцией трансцендентализма, но и *трансцендентализмом как новым типом философствования*, по отношению к которому его собственная концепция выступает только как первый, но лишь частный случай. В своем докладе мы попробуем сказать об этом подробнее, выделив в качестве методологических концептов понятия *трансцендентального сдвига, трансцендентальной парадигмы* и (кантовского) *трансцендентального жеста*².

© Катречко С. Л., 2014

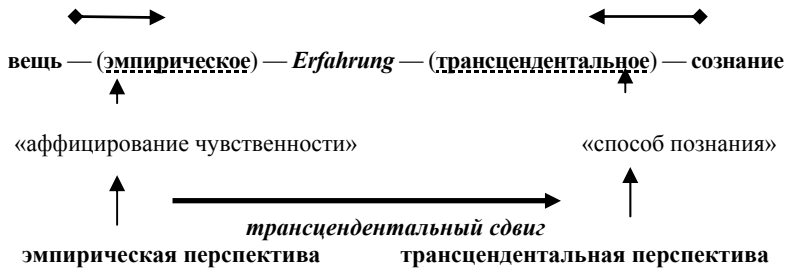
¹ Данное исследование поддержано грантом РГНФ № 12-03-00503.

² *Трансцендентальный жест* связан с «коперниканским переворотом» Канта и выступает предтечей *конструктивного* направления современной философии, о чем мы подробнее скажем в докладе.

В качестве отправной точки для понимания трансцендентализма возьмем классическую парадигму философии, для которой основным эпистемическим вопросом выступает отношение субъекта к объекту, что можно представить двухчленной схемой **С**(субъект) — **О**(объект). При этом нам важна сама эта схема, а не возможные варианты ее решения типа: воздействует ли **О** на **С** (классический эмпиризм), или же «вектор познания» идет от **С** к **О** (классический рационализм), или же другие варианты соотношения **С** и **О**. Выделим также на этой шкале результат нашего познания или взаимодействия субъекта (**С**) и объекта (**О**) в ходе познания — *опытное знание*, или *опыт* (нем./кант. *Erfahrung* [В 147—8]), который располагается в средней части эпистемической шкалы. При этом исходная двухчленная схема превращается в трехчленную: **С** — **Опыт / Erfahrung** — **О**.

Согласно ключевому для понимания трансцендентализма фр. [В 25] *Критики*, в котором трансцендентальная философия определяется Кантом как «познание, занимающее не столько предметами, сколько способом нашего познания предметов, поскольку он должен быть возможными а priori», переход к *трансцендентализму* основан на *трансцендентальном сдвиге* от (эмпирического) исследования *объекта* («изучения предметов») в правую часть эпистемической шкалы по направлению к *субъекту*, а точнее в промежуточную между субъектом и объектом область *опытного знания (Erfahrung)*, которая и представляет собой область *трансцендентального*. Причем принципиально важно, что трансцендентальный сдвиг не смещает интенцию исследования максимально вправо к анализу (эмпирического) субъекта, то есть не погружает нас в исследование содержания сознания, а останавливается на срединной области трансцендентального, которую сам Кант называет нашим «способом познания» или «познавательной способностью»³. На эпистемической шкале это можно представить так:

³ Ср. с *Пролегоменами*, где Кант говорит, «что словом *трансцендентальный*... [обозначается] отношение нашего познания не к вещам, а только к познавательной способности».



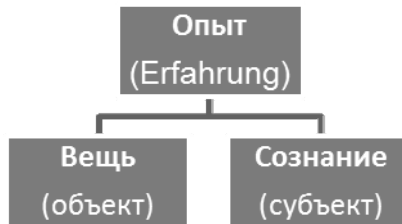
При этом *трансцендентальный сдвиг* выступает как пионерский вариант целого спектра а ла трансцендентальных концепций. Подобное «снятие» субъекта и объекта в пользу некой первичной по отношению к субъекту и объекту данности осуществляется, например, в марксизме, эмпириокритицизме, феноменологии и/или других современных философских системах. Тем самым Кант стоит у истоков *трансцендентальной парадигмы философствования*, суть/специфика которой — в смещении интенции исследования в срединную между субъектом и объектом область, то есть преодолении как объектной (Античность), так и субъектной (Новое время) точек зрения и постулировании в качестве первичного некоторой промежуточной инстанции, сопоставленной в кантовском трансцендентализме с *опытом*. По сути, описанный выше *трансцендентальный сдвиг* представляет собой возврат к некоторому первичному до-рефлексивному состоянию нашего сознания в акте познания, когда мы не осознаем ни самих себя, ни противостоящих нам объектов, и хотя интенция нашего (интенционального — по Гуссерлю) сознания направлена вовне, но воспринимаем мы лишь некую феноменальную данность *опыта*, с которого и начинается наше познание. Опыт и выступает первичной данностью (resp. первым предметом исследования), а субъект и объект, полагаемые классической эпистемологией первичными, выступают теперь как вторичные, зависимые от срединного члена шкалы сущности.

Если основным предметом исследования античной парадигмы философии выступает *вещь* (и, соответственно, развивается метафизика вещи), а предметом классической парадигмы Нового времени — *сознание/cogito* (и, соответственно, развивается метафизика субъекта), то предметом неклассического философствования, первым и парадигмальным примером которого становится трансцендентализм Канта, является срединная между объектом и субъектом область опыта:

Вещь — Опыт/*Erfahrung* — Сознание

метафизика объекта — **метафизика опыта** — метафизика субъекта
 |
 Античная парадигма — Трансцендентализм — Классическая парадигма
 |
 {неклассическая парадигма философствования}

При этом *опыт* надо понимать не как вторичное отношение между *вещью* и *сознанием*, а как первичную объемлющую феноменологическую данность («все есть опыт»):



В соответствии с этим предтечей Канта выступает Платон, постулирующий *идеи* как необходимый инструмент познания, без которых человек «не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения» [1, с. 357 (135с)], а развитие трансцендентального подхода можно найти у Э. Гуссерля, постулирующего наличие особой интенциональной реальности, и К. Поппера с его теорией «трех миров».

Список литературы

1. Платон Парменид. Собр. соч. : в 4 т. Т. 2. М., 1993.
2. Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине. М., 1996.

А. Г. Кислов

Автономия отрицательных истин: ранний Кант и девиантные рассуждения

Кант докритического периода в самой ранней своей работе по метафизике — «*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*» (1755) [4] — говорит об автономии отрицательных истин (суждений). Эта онтологическая позиция конфликтует с привычным представлением о таком характерном для зрелого Канта и широко обсуждавшемся гносеологическом подходе к сущности отрицательных суждений, как концепция преодоления ложного знания. В связи с этим предлагается обсудить (см. также [5]) две следующие взаимообусловленные логико-семантические темы.

1. Появление смешанных суждений, содержащих одновременно как утвердительные, так и отрицательные элементарные выражения.

Прежде всего, стоит взглянуть на проблемы классификации в кантовской таблице суждений, а именно на классификацию суждений по качеству, где выделяются три их типа — утвердительные, отрицательные и бесконечные. Нужно отметить, что соблюдение *трихотомии* важно для Канта. Можно согласиться, что из-за ошибок в делении пропущена *тетрахотомия*: каждая из групп утвердительных и отрицательных суждений делится на суждения конечные и суждения бесконечные, с терминным отрицанием предиката суждения [1, с. 10]. Если же учитывать в процедуре деления терминное от-

рицание субъекта суждения, то получится еще более дробная классификация. Реабилитировав же идею раннего Канта об автономии отрицательных суждений, мы можем сохранить релевантную кантовской таблице категорий трихотомию, разделяя произвольные суждения по качеству на *чисто утвердительные*, *чисто отрицательные* и (вместо бесконечных) *смешанные суждения*. То, что смешанные суждения соотнесены теперь с категорией ограничения (то есть с результатом синтеза категорий реальности и отрицания), выглядит вполне оправданным.

2. Возможность нетривиальных случаев частичной зависимости утвердительных и отрицательных суждений.

Предлагается, следуя Н. А. Васильеву [2], иллюстрировать неклассические логики «воображаемыми мирами» в духе известных утопий и фантазий: от литературных миров (см., например, [6]) Ф. Рабле, Дж. Свифта, Акутагавы Рюноскэ и Св. Чеха до «формальных антропологий», то есть сугубо интеллектуальных «придумок» Э. Эбботта («Флатландия»), Д. Бюргера («Сферландия») и Р. Смаллиана (города праведников и лжецов).

Есть ли основания полагать, что кантовскому трансцендентализму ближе семантический взгляд, не требующий, чтобы область и антиобласть предиката исчерпывали универсум («усиленное требование к бытию»)? Соответствующая логика позволяет делать заключения «от бытия к сказанному», но не наоборот. Последнее же становится «законным» при допущении непустоты пересечения области и антиобласти предиката («ослабленное требование к бытию»), что и приводит к легитимации псевдодиалектических выводов «от сказанного к бытию». Подобные выводы хорошо иллюстрируются следующим образчиком чиновничьего рвения: «Объявившихся на службу великого государя почитать в естях, а протчих людишек писать нетами». Это указание из писцовой книги конца XVII века С. Д. Кржижановский (1887—1950) использует в качестве эпиграфа к своей литературной фантазмагории «Страна нетов», где «ипостась» существующих приобретают фантомные, всего лишь помысленные создания («...нет влечется к нете, не зная, что неты нету»), впрочем, терпимо относящиеся к противоречивости своего собственного недобытия: «И так как да-

же нетовская логика строго воспрещает умозаключение от бытия следствия к бытию основания, то, выводя свое существование из своей мысли, *неты* сами себе себя самих запрещают всеми параграфами своих же логик...» Нереальным «нетам» («...в их Книге Бытия сказано, что прародители *нетов* вкусили от древа познания, но от древа жизни не вкушали») двойственны реальные «есты», которые, вполне по-кантовски, свою способность суждения в значительной степени ограничивают.

Думается, что синтез категорий реальности и отрицания в кантовских бесконечных суждениях полагает их наличие вовсе не в качестве основания возможной антиномичности знания, а скорее в качестве следствия неисчерпаемости процесса преодоления того, что наша способность суждения в значительной степени ограничена, автономно порождая как утвердительные, так и отрицательные истины. Именно это позволяет, например, переинтерпретировать определение Канта: «Бесконечное суждение указывает не только то, что субъект не содержится под сферой предиката, но и то, что он находится вне его сферы, где-то в бесконечной сфере; следовательно, сферу предиката это суждение представляет *ограниченной*» [3, с. 406], заменив выражение «сфера предиката» на «область и антиобласть предиката», а «бесконечную сферу» понимая как «область провала значений». Впрочем, такая реконструкция кантовского определения проблематизирует логико-семантический статус смешанных суждений в роли суждений бесконечных. Как быть, например, с субъектом смешанных элементарных множественных суждений? Особенно, если этот субъект сам соответствует отрицательному акту предикации. Развитие темы должно затронуть уточнение семантического различия эмпирических и номологических суждений.

Список литературы

1. Брюшинкин В.Н. О логических ошибках в кантовской таблице суждений // Кантовский сборник. Вып. 2. Калининград, 2008. С. 7—22.
2. Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избранные труды. М., 1989.

3. *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Тракаты и письма. М., 1980. С. 319—444.
4. *Кант И.* Новое освещение первых принципов метафизического познания // Кант И. Сочинения : в 6 т. М., 1963. Т. 1. С. 263—314.
5. *Кислов А. Г.* Онтологически автономные отрицательные суждения: И. Кант, Н. А. Васильев и неклассическая логика // Кантовский сборник. Вып. 25. Калининград, 2005. С. 54—70.
6. *Эко У.* История иллюзий. Легендарные места, земли и страны. М., 2004.

И. Д. Копцев

Трактат Канта о просвещении с точки зрения его субъектно-речевой структуры

1. Основу субъектно-речевой структуры трактата Канта представляет «Я-субъект», выраженный эксплицитно или имплицитно.

2. Эксплицитно автор выступает под именем «Я» с функцией обозначения себя как носителя концептуального содержания своего текста. При этом если референтом речи выступает предмет речи (предметно-направленная речь), то авторское «Я» уходит на задний план. В частности, это имеет место при дефинитивной форме речи, направленной на определение понятий, представленных в тексте, например самого понятия «просвещение», с определения которого начинается текст.

3. При вопросно-ответной форме построения текста, лежащей вообще в основе композиции всего трактата, или в случае, когда автор дает собственные определения впервые вводимым им понятиям, он выступает эксплицитно под именем «Я» (*Я отвечаю, Я говорю, Я называю* и т. д.).

4. Если автор выступает в роли эмпирического субъекта, что имеет место при развивающих текст формах речи, например при экзemplификации, то используется также имя «Я», но с эксклюзивной функцией, то есть автор исключает себя из объема содержания этого имени. Например: «Если у *меня* есть

книга, заменяющая *мне* разум, если у *меня* есть священник, берущий на себя *мою* совесть, если есть врач, выбирающий для *меня* диету и т.д., то *мне* не нужно *самому* прилагать усилий» [1, S. 53].

5. При передаче речи другим лицам используется «он-субъект», как правило, выраженный лексемой с конкретным значением: «Офицер говорит: не рассуждайте, а исполняйте!», «Советник по финансам говорит: не рассуждайте, а платите!» и т.д.

Список литературы

1. *Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* // Kant I. Werke in zehn Bänden. Bd. 9. Darmstadt, 1983.

В. Л. Павлов

О специфике понимания просвещения И. Кантом

Каждый, кто хоть мало-мальски знаком с философией И. Канта, не может не видеть ее ярко выраженной просвещенческой направленности. Это действительно так, но существуют вполне конкретные особенности понимания немецким теоретиком того, что в литературе трактуется как просвещение. Выделю в этом плане несколько моментов.

Бытует устоявшаяся точка зрения, что сам термин «просвещение» имеет широкий и узкий смыслы. В первом случае речь идет о приобщении людей к знаниям, формировании и развитии у них культуры. Это непрерывный процесс, происходящий везде и всегда в человеческой истории, в который в большей или меньшей мере включены все индивиды. Во втором случае имеется в виду особый период в функционировании общества, для Европы это XVIII столетие, сущностными характеристиками которого (среди остальных) были активное распространение знаний в разных слоях населения, приобщение людей к образованию и культуре, пропаганда идей гума-

низма, критика эксплуатации человека человеком и др. Данный исторический отрезок времени называют еще *эпохой Просвещения*.

В работе «Ответ на вопрос: что такое просвещение?», опубликованной в 1784 году, И. Кант утверждает, что живет в «*век просвещения*», который, однако, нельзя назвать «*просвещенным веком*» [1, с. 33]. И он прав. Период его жизни совпал с эпохой Просвещения. Для просвещения, независимо от того, ведется разговор об особом историческом периоде или индивидуальном приобщении субъекта к знаниям и культуре, центральной идеей является *идея разума*. В этом плане философия немецкого теоретика полностью соответствует просвещенческим тенденциям и традициям. Правда, само просвещение интересует его прежде всего в широком смысле слова — как процесс расширения и углубления умственных возможностей *индивида*.

Кант трактует просвещение по-философски образно и одновременно четко и лаконично. Это «*выход человека из состояния своего несовершеннолетия*, в котором он находится по собственной вине» [1, с. 27]. Отличительная особенность данного несовершеннолетия — «*неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого*» [1, с. 27]. Указанное несовершеннолетие И. Кант связывает, во-первых, с недостатком решимости и мужества у людей, их ленью и трусостью, во-вторых — с неспособностью индивидов самостоятельно пользоваться своим рассудком, то есть с причинами чисто субъективного характера. О причинах объективного порядка он почти не говорит. Такой подход полностью лишен социальной конкретики. Он антиисторичен, что вполне соответствует кантовской методологии исследования.

На страницах работ, где философ рассуждает о просвещении, он нестрого — как синонимы — использует термины, имеющие в его теоретических конструкциях вполне конкретное содержание и функциональную нагрузку: *рассудок*, *разум*, *мысль*. Здесь отсутствует в отчетливо выраженном виде принципиально важное для его творческого дискурса различение чистого и практического разума.

Стать просвещенным, по И. Канту, — значит научиться мыслить и действовать самостоятельно. В центр просвещенческого процесса он ставит желание и стремление человека быть активным и способным проявить свое *Я*. А это невозможно без свободы. Последнюю человек очень редко получает от других людей в качестве подарка. Обычно ее приходится добывать нелегким трудом. По мысли немецкого теоретика, «возможно, и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит, если только предоставить ей свободу» [1, с. 28]. Утверждение, на мой взгляд, спорное. Кант считает, что это произойдет не сразу, не мгновенно, а будет иметь процессуальный характер. И предупреждает о нецелесообразности использования в этом тонком и трудном деле революционных методов.

Для И. Канта «свобода во всех случаях *публично пользоваться собственным разумом*» [1, с. 29] — важнейшее условие и неотъемлемая составляющая процесса просвещения людей. Он обращает внимание на то, что современная ему социальная действительность далеко не всегда способствует этому. Она поощряет преимущественно не тех, кто самостоятелен и независим в своих мыслях и действиях, а некритичных исполнителей чужой воли. И хотя со времени эпохи Просвещения ситуация существенно изменилась, в современном обществе тоже не все и не всегда любят людей, имеющих собственное мнение и открыто декларирующих свою независимость. Одновременно не стоит забывать, что И. Кант хорошо понимал необходимость последовательного и строгого исполнения индивидами своего долга и функций там, где обстоятельства требуют от них не разговоров, а конкретных решений и действий. Для обозначения этой стороны жизнедеятельности людей он применяет термин «*частное пользование разумом*» [1, с. 29]. Правда, на мой взгляд, философ необоснованно устанавливает водораздел между понятиями «публичное» и «частное» пользование разумом.

Немецкий теоретик смотрит на просвещение как на явление индивидуально-общественного характера. При этом акцент делает на его первую сторону. Рассуждая о просвещении, Кант имеет в виду прежде всего индивида, а не социум. При-

чем индивид — это некое абстрактное проявление единичного бытия общественных отношений. По И. Канту, чтобы стать просвещенным, индивиду необходимо научиться *самостоятельно* пользоваться своим разумом.

В разговоре о путях просвещения немецкий философ полностью обходит вниманием экономические и социальные корни духовной и интеллектуальной отсталости простых людей, составляющих во все времена львиную долю населения, и тем самым существенно сужает круг просвещенческой проблематики. Он остается последовательно верным центральному принципу своей философии — принципу разума и считает, что только свободное «*публичное* пользование собственным разумом... может дать просвещение людям» [1, с. 29]. В отдельных случаях И. Кант обращается к сферам политики и религии. Последняя, в контексте разговора о просвещении, интересует его особо. Во многом задачи просвещения философ видит в создании условий для достижения людьми, в первую очередь его современниками, возможности «надежно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого» [1, с. 33]. В этом контексте он высоко, с элементами хвалебности, оценивает политику современного ему короля Пруссии Фридриха II.

Список литературы

1. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения : в 6 т. / под общ. ред. В. Ф. Асмуса [и др.]. М., 1966. Т. 6. С. 25—35.

О. Н. Перепелица

Метанарративные проекции просвещения

Вопрос «Что такое просвещение?» поставлен не И. Кантом, но его ответ обнажил ключевые проблемы и задал основные направления становления современного мира. Это проблемы

расширения публичной сферы, соотношения частного и публичного применения разума, различия между просвещением как этосом и как эпохой — сущности Модерна. Последняя ставится в контексте разрыва между старым и новым порядком.

Традиционный мир «старого порядка» имел достаточно четкую вертикаль, определяющую все отношения: верх/низ, небесное/земное (царство), церковная/светская власть, сюзерен/вассал и т.п. Однако новым интеллектуалам, ученым, буржуа, новым буржуазно-национальным государственным образованиям в этом устоявшемся мире не находилось места. Просвещение открывает новые сферы социальных взаимосвязей, которые не вписывались в единую вертикаль. Между ними образуются разрывы, составляющие политическую стратификацию формирующегося Просвещением и Революцией мира. Утопические метанарративы Модерна проецируются в пяти направлениях: эпистемологическом, этическом, эстетическом, экономическом и эротическом, которые задают параметры *истинности* через практическую конвенциональность, моральный императив, сублимацию чувственного, меновую эквивалентность и любовное притяжение соответственно. Каждое из них должно было обеспечить прогресс и *новую* социальную гармонию.

1. Становление современной эпистемы определяется сменением познавательного интереса к объекту исследования, когда, как отмечал Б. Латур, вещам/природе дают слово. Это ставит в повестку дня вопрос об адекватности познавательного метода и *соответствии* репрезентации действительности. Такое соответствие легитимирует ту перспективу социальной организации, в пределах которой знание природы выступает критерием истинности как таковой. Этические поступки, эстетические репрезентации, экономическое регулирование и эротические переживания обретают свою истинность сообразно с замыслом природы, как бы развертываются из первичного прототипа. Прямое следование естественности находит оптимальное выражение в *гедонизме*, примером которого является философия П. А. Гольбаха, достигающая предела в либерти-

наже маркиза де Сада, чьи натуралистическая апатия и наслаждения выражают пафос нейтральной эпистемологической позиции, чистого разума *без* пределов. В политико-правовом смысле это оборачивается логически выводимыми утверждениями, легитимирующими насилие и убийство как важнейшие средства для наслаждения индивидов и выживания видов.

2. Выход из такой перспективы связан с утверждением этического, не зависящего ни от Бога, ни от законов природы. Вместе с этим переоткрывается понятие свободы. Кантианское различие между понятиями природы (*Naturbegriffe*) и понятием свободы (*Freiheitsbegriff*), позволяет представить свободу за пределами любой формы необходимости, конституировав свободу не как естественный, а как социальный феномен. Свобода не выводится и не объясняется эмпирически, она предполагается разумом/волей по ту сторону желания/инстинкта и может лишь отстаиваться или защищаться. Отсюда этическое формируется не как набор соответствующих репрезентаций, а как топос прескрипций, договорной императивности, диететических практик, вытекающих из прагматики рационального выбора. Индивид руководствуется уже не гедонистической идеей счастья, а прагматической идеей свободы.

3. Оппозицию этому прагматичному императиву представляет романтическая ветка просвещения, отсылающая к эстетическому опыту и свободной игре, как у И. Шиллера и Ф. Ницше. Здесь стартовой площадкой формирования социального является чувственность, возвышающаяся творчеством до красоты/свободы. Сама возможность творчества выступает условием свободы. Вот почему основой эстетического опыта становится игра, а реализация социальной гармонии связывается с искусством. Артистическое творчество выходит за пределы гедонистического интереса и социальной прагматики этического, конституируя свободу игры как творчества.

4. С другой стороны, просвещение высвобождает эротический опыт, история которого простирается от либертинажа до сексуальной революции, от Ш. Фурье до Г. Маркузе. Освобо-

ждение от репрессивной культуры/цивилизации увязывается то с культом чистого инструментального секса без примеси чувственности/любви (де Сад), то с многообразием связей, установленных по законам притяжения по страсти (Фурье), то с манифестом чувственной любви (Фейербах), одним словом — с освобожденным Эросом (Маркузе). В сущности, сексуальная революция избавила любовь от ее романтического ореола, а секс — от его всеобщей/родовой миссии, установив диспозитив сексуальности, все дальше отрывающийся от диспозитива супружества. И Маркузе имел все резоны, чтобы утверждать: прогресс должен привести нас к такому обновленному социальному Эросу.

5. Экономическое измерение (идея свободного рынка) составляет пятую модель нового структурирования социального, названную П. Розанваллоном *экономикой страстей*. Здесь речь идет о формировании своеобразной «экономической идеологии», теоретики которой (А. Смит, А. Фергюсон, У. Робертсон и Дж. Миллар) на место договорной теории поставили концепцию рынка как самоорганизации социума и регулирования страстей и интересов. Экономическое обнажает примат частного интереса в чистом виде, ведь, как говорит А. Смит, всякий, кто продает или покупает, руководствуется только своим интересом и выгодой. Здесь личный интерес уже не ограничивается ни логикой самосохранения, на чем строилась кантианская этика, ни репрезентативной логикой соответствий, ни нейтрализующей различия патетикой красоты, хотя, возможно, он и не дотягивает до чистого, лишнего опосредований действия либидо; впрочем, как показал Ж.-Ф. Лиотар, экономика никогда не перестает быть либидальной.

Список литературы

1. Гольбах П. А. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного // Гольбах П. А. Избранные произведения : в 2 т. / пер. с фр. П. С. Юшкевич. М., 1963. Т. 1.

2. *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения : в 4 т. / на нем. и рус. яз. ; подгот. к изд. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинг. М., 1997. Т. 3. С. 40—275.

3. *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / пер. с фр. Д. Я. Калугина ; ред. О. В. Хархордин. СПб., 2006.

4. *Маркиз де Сад.* Философия в будуаре / пер. с фр. И. Карабутенко. М., 1992.

5. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества / пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина. М., 2003.

6. *Розанваллон П.* Утопический капитализм. История идеи рынка / пер. с фр. А. Зайцевой. М., 2007.

7. *Фуко М.* Что такое просвещение? // Вопросы методологии. 1995. № 1—2. URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/fuko_что/

8. *Шиллер И. Ф.* Письма об эстетическом воспитании человека (К герцогу Гольштейн Аугустенбургскому) // Собрание сочинений Шиллера в переводе русских писателей : в 4 т. / пер. с нем. Э. Радлова ; под ред. С. А. Венгерова. СПб., 1902. Т. 4. С. 293—343.

9. *Lyotard J.-F.* Libidinal economy / trans. L. H. Grant. Indiana University Press, 2005.

М. Ю. Савельева

Антипросвещенческая сущность способности суждения

Говоря о самостоятельности просвещенного ума, Кант не мог не критиковать способность суждения, видя в ней очевидную несамостоятельность. Сущность способности суждения в том, что содержание мышления выражается предельно конкретизированной, возведенной на уровень абстрактной индивидуальности формой. Поэтому суждение *внешне, содержательно* предстает как *рациональное*, прозрачное, завершенное и общедоступное для понимания, но *в действительности* —

формально — является *внерациональной* (в том числе и *нефилософской*), *мифологической*, *безосновательной* формой познания. Иными словами, *суждения — это идеи разума, представленные нормами рассудка.*

Философская сущность отношения мышления к бытию выражается, как известно, в его *вопрошающем* характере. Подходя к бытию с вопросом, мышление *приноравливается* к нему, стараясь ничего не исказить и не вмешиваться в его структуру. Если же мышление отражается в суждении, то выступает *абсолютным, безальтернативным (само)утверждением* по отношению к бытию. И в этом понимании, как ни странно, *безотносительным*. Достаточно прислушаться или вчитаться, чтобы ухватить особую — *судящую, приговаривающую* (буквально!) — интонацию мышления, не позволяющую проступить многозначности смысла и поставить вопрос: «Я больше люблю Вергилия, нежели Фонтенеля, но обоим им предпочел бы Теокрита; не обладая изяществом первого, он гораздо правдивее его и далек от манерности второго» [2, с. 540]. Эти слова Дидро отражают бесконечность вложенных друг в друга смыслов, растворяющих объективную реальность в своих собственных образах. Идеал истины, существовавший будто бы в головах великих мастеров прошлого, по иронии, оказывается концептуально существующим лишь в голове автора «Салонов»... Таким образом, способность суждения реализуется и утверждается за счет бытия, вопреки ему, занимая его место. Забирая себе основную бытийную функцию времени, само становясь основанием времени, своей демонстративностью делает зависимым от времени всё вокруг. И это зависимость не от вечности, бытийности времени, а от его субъективистского, «скоротечного» переваривания в восприятии судящего.

Чтобы суждение состоялось, *вместо сомнения необходимо иметь развитое воображение*, возможно даже склонность к созданию иллюзий. Но *это всё не имеет отношения к просвещенности*, и потому *способность суждения формируется там, где невозможно что-то с чем-то согласовать, но есть*

субъективное желание во что бы то ни стало сделать это. Просвещенное мышление *отражает бытие относительно себя, но не пытается делать его равным себе* [1, с. 22]. А судящий — вместо того чтобы задаваться вопросом, как возможен переход чувственного в сверхчувственное, — воображает, умо-зрит *одно как другое*. То есть мышление в процессе суждения направляется на создание содержательных частных в пределах самого себя, не воспринимая при этом себя целиком.

Так суждение как содержание мысли становится **«осушением» ее формы**: реальность вещи обесценивается, заменяясь навязанным смыслом. Способность суждения формирует какой-то новый — свой собственный? — мир как миф, как иную реальность, которая рано или поздно начинает претендовать на законодательность. Но и тогда, когда смысл суждения объективен, он агрессивно довлеет над вещью. Он разрушает и созидает, не выходя за пределы мышления; тем не менее результаты оказываются вполне реальными, если становятся достоянием общественности. Например, если предшествующие опыты философии, искусства или религии подпадают под акты суждения, появляется возможность использовать их как «сырье» для создания новых суждений. Не порождать новые акты осознанного отражения мира, а переиначивать словесно уже имеющиеся идеи. Переставлять местами слова, лишая их перво-данного смысла, но сохраняя их про запас «в тени» своего мышления. Это уже не последовательно гносеологическая, а *эстетическая задача реализации воображаемыми средствами действительного отношения к миру, собственного вкуса*.

Парадоксально, но способность суждения обретала массовый характер именно в эпоху Просвещения, проявившись как следствие (и способ) борьбы с *предрассудками* и *суевериями*, которыми считались не только религиозные взгляды, но и всякие представления, *принимаемые близко к сердцу* и так или иначе завладевающие умами людей. Позднее Кант это подтвердил: «Склонность к пассивности, стало быть, к гетеронмии разума, называется предрассудком; и самый большой предрассудок состоит в том, что природу представляют себе

не подчиненной тем правилам, которые рассудок посредством своего собственного неотъемлемого закона полагает в основу; это — суеверие» [3, с. 308]. Однако он полагал, что такое их толкование таит опасность утраты нравственной меры отношения мышления к бытию и практического поведения: способность суждения «в своей рефлексии мысленно (a priori) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение как бы считалось с совокупным человеческим разумом» [3, с. 307] и теряет основание рефлексии, замещаясь этими предметами.

Иными словами, как только судящий пытается рефлексировать, он незаметно для себя вживается в рефлексивный опыт того, кого судит, и теряет способность сознательно различать что-либо, в конце концов, даже добро и зло. Тем самым борьба с предрассудками ведется их же средствами, неминуемо укрепляя их. И самым большим предрассудком оказывается революция, ведь нет ничего более соблазнительного и поражающего просвещенный разум, как представление о том, что есть возможность собственными усилиями создать совершенный мир.

Список литературы

1. *Библер В. С.* Век Просвещения и критика способности суждения. М., 1997.
2. *Дидро Д.* О вкусе // Дидро Д. Собрание сочинений : в 10 т. Т. 6 : Искусство / пер. Н. Жарковой. М., 1946. С. 539—542.
3. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Сочинения : в 6 т. / пер. Н. М. Соколова. М., 1966. Т. 5. С. 161—527.

Секция 2
ПРОСВЕЩЕНИЕ, ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА
И РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Section 2
ENLIGHTENMENT AND RELIGIOUS
AND MORAL ISSUES



R. Porcheddu

**Christian Garves Cicero, Duncans „Ethical Interlude“
und Kants Zweck an sich selbst.
Überlegungen zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**

In seinem zuletzt erschienenen großen Kommentar zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sieht Henry Allison [1] es als eines der zentralen Ziele seines Begründungsgangs an, gegen die berühmte, jedoch von den meisten Interpreten verworfene These A. R. C. Duncans zu argumentieren, dass ein großer Teil des zweiten Abschnitts der GMS (AA, VIII, S. 412—441) — und hierin auch das Theorem zum Zweck an sich selbst nebst der entsprechenden Formel — als „ethical interlude“ zu interpretieren sei. Duncan sieht genauer die 43 Absätze zwischen der ersten Formulierung der Universalisierungsformel des kategorischen Imperativs im zweiten Abschnitt und seinem zweiten Unterabschnitt („Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit“) als mehr oder weniger versteckte Auseinandersetzung mit Garves Übersetzung von Ciceros *De officiis* und der begleitenden Kommentare, deren Ziel es ist, “to show that this [Garve’s and Cicero’s] type of popular moral philosophy could be purified to become a purely a priori treatment of a central ethical problem...” [2, p. 178]. Diesen Mangel einer echten Widerlegung Duncans will Allison beheben, und zwar durch den Nachweis, dass die im „ethical interlude“ formulierten Überlegungen *notwendige* Schritte hin zum Begriff der Moralität als Autonomie sind, welcher Autonomiebegriff bekanntlich eine zentrale Rolle in der Deduktion des kategorischen Imperativs spielt. Die verschiedenen Formeln würden auf die in diesen Passagen entwickelten Aspekte autonomen Willens fokussieren. Ich zitiere Allison:

„I shall argue... that the three formulas that Kant presents represent successive stages in the complete construction of the concept of the categorical imperative and that they are correlated with a progressive analysis of the concept of rational agency” [1, S. 9].

Ohne die gleichsam in den verschiedenen Formeln kulminierenden Explikationen, die Teil von Duncans „ethical interlude“ sind, sei der Begriff von Sittlichkeit als Autonomie also nicht formulierbar. Das erscheint mir mit Blick auf das Theorem und die Formel des Zwecks an sich selbst nun allerdings fragwürdig. Sollte sich nämlich herausstellen, dass der Zweck an sich selbst nicht ohne weiteres als *notwendiger* Aspekt autonom-moralischen Wollens interpretiert werden kann, wäre Allison's Widerlegungsversuch seinerseits als gescheitert zu betrachten. So ist in den vor uns liegenden Überlegungen danach zu fragen, ob im Ausgang von einem allgemeinen Begriff eines Zwecks überhaupt, wie Kant ihn in mehrere Schriften formuliert, ein Zweck an sich selbst mit der Logik moralischen Handelns in Einklang zu bringen ist. Ziemlich zu Anfang des Abschnitts zur Selbstzweckformel in seinem Kommentar skizziert Allison seine Interpretation der Herleitung des Zwecks an sich selbst [1, S. 206]:

“1) Since ends are the source of reasons to act, if an agent has no end in view, then that agent would have no reason to act. 2) But any imperative presupposes that there are reasons to act and a categorical imperative presupposes that these reasons are valid for all rational agents, which entails that they must be independent of any interests that are not shared by every conceivable rational agent. 3) This entails that there must be an end that is... independent of any such interest... 4) Such an end, by definition, would be an end in itself” [1, S. 206].

Hiernach sind Zwecke Handlungsgründe und Imperative gelten für eine Person nur insofern als diese auch Grund hat, die Handlung zu vollziehen, die der Imperativ fordert. Folglich fordert auch der kategorische Imperativ einen, wenn auch besonderen, Zweck. Dieser muss aufgrund seiner universalen und rein vernünftigen

Geltung unabhängig von subjektiven Interessen sein. Allison nimmt folglich an, dass ein genuin moralischer Zweck als Zweck an sich selbst einfach deswegen anzunehmen sei, weil alle, und damit auch *moralische* Handlungen, sich notwendige im Ausgang von einem Zweck und auf diesen hin vollziehen. Handeln ohne einen Zweck sei eben kein Handeln. Das scheint aber nur solange trivial wahr zu sein, bis man das Verhältnis von Handlungsmotivation und Handlungszielen bei moralischen Handlungen vor dem Hintergrund des kantischen Begriffs eines Zwecks überhaupt näher beleuchtet. Um dies zu erläutern, sei zunächst ein kurzer Blick auf die wohl prominenteste allgemeine Zweckdefinition geworfen, die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* formuliert:

„Wenn man, was ein Zweck sei, nach seinen transzendentalen Bestimmungen... erklären will: so ist Zweck der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als die Ursache von jenem... angesehen wird; und die Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts ist die Zweckmäßigkeit...“ (AA, V, S. 219—220).

Kant spricht also dann von einem Zweck, wenn die begriffliche Vorstellung eines Sachverhalts „Ursache“ der Realität des Gegenstandes dieser Vorstellung ist, das entsprechende Handeln also motiviert. Hier präsentiert sich der Zweck demnach als, so ließe sich sagen, Einheit aus Motiv und konkretem Handlungsziel. Die Vorstellung des durch mein Handeln zu realisierenden Sachverhalts motiviert zugleich das entsprechende Handeln selbst. Prima facie müssen auch auf dem Hintergrund dieser Definition moralischen Handlungen Zwecke zugeschrieben werden, denn auch in solchen muss der zu verwirklichende Sachverhalt zunächst kognitiv antizipiert werden. Es ist aber nun bekanntermaßen nicht das vorgestellte konkrete Handlungsziel, das (vermittels antizipierender Lust) moralisches Handeln motiviert, sondern die Erkenntnis, dass das zu Verwirklichende moralisch gefordert ist. Und es ist *diese* Einsicht, die das Handeln motiviert. Somit aber fallen bei moralischen Handlungen die Handlungsmotivation und das konkrete Handlungsziel offenbar auseinander. Gemäß der Definition der KU ha-

ben wir damit im moralischen Handeln zwar immer noch gleichsam subalterne Zwecke, nämlich die ebenfalls kognitiv antizipierten Handlungsziele, denen vermittels der Einsicht in ihr moralisches Gefordertsein auch eine gewisse Handlungsmotivation eigen ist. Jedoch ist diese Handlungsmotivation gewissermaßen abgeleitet, verdankt sich, wie erwähnt, der handlungsmotivierenden Einsicht in das moralisch Gesollte. Somit taugen diese konkreten Zwecke moralischen Handelns nicht dazu, einen aller Moralität zugrundeliegenden allgemeinen und ursprünglichen Zweck als Zweck an sich selbst in Ansatz zu bringen. Denn dieser wäre ein Zweck, welcher der ursprünglichen moralischen Motivation entsprechen müsste und aus der folglich subalterne und konkrete moralische Handlungsziele erst abzuleiten wären. Es sieht also ganz danach aus, als ließe sich aus der Analyse moralischen Wollens und Handelns nicht ohne weiteres ein Zweck an sich selbst als ursprünglicher und allgemeiner Zweck aller Moralität als konstitutives Moment desselben gewinnen. Zumindest greift Allison's oben zitierte Herleitung entschieden zu kurz. In moralischen Handlungen fallen die ursprüngliche Handlungsmotivation bzw. der ursprüngliche Handlungsgrund und das Handlungsziel auseinander, folglich trifft bereits Allison's erster Satz aus obigem Zitat auf dieses Handeln nicht zu. Zwecke sind zwar „reasons to act“, jedoch nicht alle Handlungsgründe auch Zwecke. Anders gewendet würde mit diesem Ergebnis der kategorische Imperativ zwar notwendig auf etwas mit absolutem Wert gründen, das jedoch nicht die Form eines Zwecks haben müsste. Der Umstand aber, dass Kant trotzdem den Begriff des Zwecks an sich selbst ins Zentrum seiner Überlegungen zum Geltungsgrund des kategorischen Imperativs rückt, müsste — falls die bisher geleistete Interpretation zutrifft und weitere Bestätigung findet — als Indiz dafür gewertet werden, dass es Kant hier nicht primär um die Explikation notwendiger Momente autonom-moralischen Wollens ging. Das wiederum ist ein gutes Argument für Duncans „interlude-“, These.

M. Ruffing

Kants ethisches Gemeinwesen — die Wirklichkeit einer Idee

Am 22. Februar dieses Jahres, zwei Tage nach der Eskalation des Konfliktes zwischen Oppositionellen und Regierung in der Ukraine, veröffentlichte die deutsche Tageszeitung „Frankfurter Rundschau“ die Ergebnisse einer Umfrage in der ukrainischen Bevölkerung zur Einschätzung der Korruptionsverbreitung in Institutionen. Dass Justiz und Polizei von weit über 80 % der Bevölkerung für korrupt gehalten werden, dicht gefolgt vom Öffentlichen Sektor im Allgemeinen, Parlament, Parteien und dem Medizinischen Personal mit 77—82 %, ist erschütternd, wenngleich nicht unerwartet. Was mich aber verwunderte, war die Tatsache, dass die Bevölkerung die geringste Korruptionsanfälligkeit bei den Medien (48 %), den NGO's (42 %) und der Kirche vermutete¹. Die in der Befragung dokumentierten Urteile der Bevölkerung gehen nicht auf sachkundige oder gar wissenschaftliche Analysen von Fakten zurück, sondern sind Ausdruck des „gemeinen Menschenverstandes“. Dass sich gerade die Justiz, von 87 % der Befragten für korrupt gehalten, und die Kirche, von nur 37 % so eingeschätzt, am oberen und unteren Ende der Skala gegenüber stehen, lässt den Umkehrschluss zu, dass die Bevölkerung der Kirche — in all ihrer Unvollkommenheit und der trotz von menschlichen Schwächen und religionsfernen Interessen geprägten Irrlehren — mehr Moralität zutraut als staatlichen Institutionen. Das ist m. E. im Ausgang vom heutigen säkularen Welt- und Selbstverständnis ein überraschendes Ergebnis; aus der Perspektive der kantischen Philosophie gesehen aber ist es eine Bestätigung der ideal gedachten Einheit von wahrer Religion und einer Moral der praktischen Vernunft.

© Ruffing M., 2014

¹ Ziel der repräsentativen Umfrage war es, den Bevölkerungsanteil zu bestimmen in Bezug auf die Einschätzung folgender Institutionen als korrupt; die Ergebnisse: Justiz — 87 %, Polizei — 84 %, Öffentl. Sektor — 82 %, Medizin. Personal und Parlament je 77 %, Parteien — 74 %, Bildungssystem — 69 %, Wirtschaft — 65 %, Militär — 52 %, Medien — 48 %, NGO — 42 %, Kirche — 37 %. Quelle: transparency.org

Im Folgenden möchte ich daher zeigen, dass nach Kant das Ideal der menschlichen Gemeinschaft, gefasst im Begriff des ethischen Gemeinwesens, im vernünftigen Selbstverständnis des Menschen von einer als religiös zu bezeichnenden Haltung nicht getrennt werden kann. Es soll auch darüber nachgedacht werden, ob und was das Streben nach diesem Ideal mit der sog. „sichtbaren Kirche“ verbindet, und inwiefern die „wahre Vernunftreligion“ immer auch politisch ist. Kants Beschreibung des moralitätsfähigen menschlichen Bewusstseins, das von Vernunft bestimmt ist, impliziert „Religiosität“ im weitesten Sinne als eine anthropologische Konstante, die sich u. a. als Pflichtbewusstsein und Hoffnungsgewissheit bestimmen lässt. Das würde zum Einen erklären, dass und weshalb der „gemeine Menschenverstand“ Moral und Kirche verbindet; zum Anderen lässt sich — mit Kant — auch in heutiger Zeit der Anspruch auf die Realisierung von Moral an die sichtbaren Kirchen formulieren, dem sie sich nicht durch Weltferne und Ignoranz politischer Verantwortung entziehen dürfen. Wenn wir die ukrainische Bevölkerung als repräsentativ ansehen, ist von der Kirche in dieser Hinsicht mehr zu erwarten als von staatlichen Institutionen der Judikative. Recht und Moral — das hat schon Kant deutlich gezeigt — sind eben nicht identisch.

Recht und Politik sind nicht notwendig moralisch, aber nur dann, wenn Politik der Moral nicht widerspricht, ist eine Entwicklung zum Frieden und Fortschritt zum Besseren in der Geschichte möglich. Das ideale politische Gemeinwesen, die Republik, ist die Form der Gemeinschaft, die es ihren Mitgliedern ermöglicht, ihre Vermögen zu entwickeln — das wichtigste davon ist das der Vernunft, denn von ihr hängt das moralische Bewusstsein des Einzelnen ab. So wie es nicht genügt, dass ein Mensch „pflichtgemäß“ handelt, reicht aber auch die Arbeit am politischen Gemeinwesen alleine nicht aus: Es fehlt das Streben nach dem Ideal der Gemeinschaft, dem „ethischen Gemeinwesen“, von dem Kant erstmals in der Religionsschrift spricht. Die Gemeinschaft, in der „aus Pflicht“, um des Gesetzes willen gehandelt wird, besteht nach Kant im Bewusstsein, „uns jederzeit... als berufene Bürger eines göttlichen (ethischen Staats) anzusehen“ (AA, VI, S. 205—206).

So betrachtet könnte man annehmen, dass Kants politische Philosophie erst in der Konzeption der wahren Vernunftreligion zur Vollendung kommt, indem diese das „Reich Gottes“ als das moralische oder ethische gemeine Wesen vorstellt. Es ist gerade die Verbindung von individuellem Selbstverständnis und dem Verständnis von Gemeinschaft, die m. E. in und durch Kants Religionsphilosophie eine angemessene und weitest gehende Analyse erfährt.

Die „wahre Religion“ oder „Vernunftreligion“ ist dabei strikt zu unterscheiden von den historischen Religionen, die ebenso unvollkommene Phasen auf dem Weg des Fortschritts bedeuten wie durch Revolution erreichte, nicht dauerhaft vom Volkswillen getragene „vorrepublikanische“ Verfassungen. Eine wohl verstandene Aufklärung im kantischen Sinne beginnt mit dem Selbstdenken und führt zur Einsicht und Praxis der Selbstverpflichtung als Beitrag zur Moralisierung der Menschheit, aber sie endet damit nicht, weil „ein ethisches gemeines Wesen nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d. i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich“ ist. (AA, VI, S. 99).

Mein Vortrag erläutert diese theoretisch-moralphilosophischen Zusammenhänge zwischen Politik und Religion, die Kants Philosophie herstellt und die auch heute noch nicht überlebt sind.

References

1. *Kant I.* Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft // *Kant I.* Gesammelte Schriften. Bd. 6. Berlin, 1907.

M. Tanaka

Diätetik als Pflicht gegen sich in Kants „Der Streit der Fakultäten“

Kant nimmt Hufelands Schrift „Von der Kunst, das menschliche Leben zu verlängern“ zum Anlass, seine Auffassung über die Diätetik zu äußern. Die Diätetik gehört Kant zufolge zur prakti-

schen Philosophie, sowohl als Tugendlehre als auch als Heilkunde, weil er die diätetische Selbstheilung als Pflicht der moralischen Vernunft betrachtet und von der instrumentellen Fremdheilung durch Apotheker oder Mediziner — im technisch-praktischen Sinne — unterscheidet. Fremdheilung wird nach der bekannten, kantischen Definition der Aufklärung mit Unmündigkeit gleichgesetzt. Der Mensch ist verpflichtet, aus dem Zustand fremdbestimmter Leitung herauszutreten und selbst die Leitung in die Hand zu nehmen. Für das eigene physische und psychische Wohl zu sorgen, ist also eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst. Auf diese Weise versucht Kant, Philosophie als moralische Selbstbeherrschung und Medizin als Vorbeugung der Krankheit oder als Selbstheilung durch Diätetik systematisch zu vereinigen. In meinem Beitrag wird der Einfluss Hufelands auf Kant untersucht und der Gedanke Kants, dass die Vernunft krankhafte Gefühle beherrschen und Lebenskräfte verstärken soll, herausgearbeitet.

А. А. Горин

**Кантовский контекст
современных теологических программ**

Устойчивым местом в современном общественном дискурсе стало выражение «диалог между верой и разумом». Подобным образом фундируют попытки использовать теологический материал и в пространстве философского, или же, куда менее творчески, пытаются исказить аутентичность философского творчества за счет более узких проблем религии. Представляется куда более здравым работать с теологическим наследием с точки зрения поиска его пределов, предельного состояния, предельного языка теологической мысли. Тогда не будет опасности подмены дискурса, неаутентичности языка. Философская задача определения возможностей теологиче-

ской коммуникации демонстрирует неисчерпаемую плодотворность кантовской мысли в этом отношении. Мы ограничиваемся здесь исключительно христианским богословием.

На протяжении XX столетия теология демонстрирует богатейший материал, множество подходов к экспликации христианского языка и уяснения пределов самих возможностей христианской теологии. Можно утверждать, что большая часть этой работы состоялась в горизонте именно кантовской мысли. Авторы, обращающиеся, в том числе и полемически, к программе диалектической теологии, неоортодоксии Карла Барта, такие как Юрген Мольтман, Вольхарт Панненберг, Эберхард Юнгель, Фридрих Гогартен и многие другие, прежде всего используют метафизический аппарат, восходящий к Канту, но, более того, заняты решением вопросов (каждый со своей спецификой, конечно), поставленных перед нами кантовским творчеством. Разумеется, наследием Канта они не ограничиваются. Однако крайне показательно выявить практически инвариантное присутствие кантовского поля проблем и инструментария их решения в современной теологической работе. Позволю себе использовать характеристику «современной» применительно к трудам последнего почти столетия по причине того, что К. Барт создает в своем творчестве целую парадигму теологических программ, проблем и метода, актуальную по сей день. При всей критической работе прошедших десятилетий пока невозможно говорить о дальнейшей смене парадигм, адекватной бартовской, хотя, конечно, вопрос этот весьма острый.

Кантовский проект занимает свое ключевое место в сложных, динамичных и взаимодополняющих отношениях между философией и теологией. Более узким здесь оказывается контекст почти уже пятисотлетней — в основном немецкой протестантской — интеллектуальной истории. Центральный тезис кантовского контекста в полной мере вписывается в такое понимание западного христианства, которое основано на иден-

тификации логоса (как в прологе к Евангелию от Иоанна). Подобная задача подразумевает наличие критической рациональной рефлексии по отношению к божественному в самой структуре христианского дискурса. Неоспорима здесь основополагающая роль логоса как термина, который имеет несколько валентностей, но чаще всего понимается как *рациональность* или просто *дискурс*, что катализирует, в свою очередь, по сути диалектический подход, манифестированный очень многоплановой идеей о смерти Бога (мысль Ницше как прототип), ставшей тем самым катализатором теологической революции XX столетия (восходящих к К. Барту программ). Можно увидеть, что подобная история имманентно задается у Канта. Именно его (хотя, конечно, не только) творчество бывало использовано и как фокус на пути к атеизму, и как, казалось бы, непреднамеренный культурный компромисс тех мыслителей, которые стремились укрепить позиции религии с помощью доминирующей, рационалистической своей повестки дня, что в совокупности вело только к широкомасштабному культурному кризису, суду оснований просвещенческой цивилизации, разразившемуся в начале XX века. Ирония этого процесса видится в том, что эта постепенная коррозия традиционной религии происходила в значительной мере из-за влияния тех, кто стремился спасти ее, но использовал утратившие свой потенциал или изначально непродуктивные ходы. В то же время это историческое полотно демонстрирует разнообразные попытки своего рода культурной перерегистрации установлений веры с помощью разума.

Многие мыслители, подходящие к обсуждению Бога как логоса, представляют большой выбор дисциплинарных перспектив, в том числе среди других областей науки, филологии, естествознания, математики, этики и диалектики. В свое время, еще начиная с Лютера и Эразма, а затем красной нитью у Декарта, Спинозы, Лейбница, Паскаля, Канта, Гегеля, в немецком идеализме (Шлейермахер, Шеллинг, Шопенгауэр, Фейер-

бах), у Ницше и Хайдеггера идет интенсивная аналитическая работа, открывающая подходы к выявлению междисциплинарного и трансисторического, инвариантного содержания множества философско-богословских диалогов, которые вели, казалось бы, совсем разные мыслители. Таким образом, более современные философы, такие как Деррида, Хабермас, Хоркхаймер, Адорно и другие, работают в пространстве того же дискурса, хотя, конечно, они стараются по большей части преодолеть эту устойчивую повестку дня, нащупывают ее слабости, но появляются и появляются на протяжении всего философско-теологического метадиалога. В части собственно теологов назову три ярких примера религиозного возрождения XX века: протестантская диалектическая теология, еврейский диалогизм (Ф. Розенцвейг и М. Бубер) и незавершившийся проект папы Бенедикта XVI.

Именно диалектическая теология становится наиболее масштабным теологическим явлением развернутой современности (если понимать под последней общественно-культурные процессы, преодолевающие распад просвещенческой цивилизации после Первой мировой войны и до сего дня). Представляется, что именно в работах К. Барта наиболее творчески выявлены, использованы и плодотворно развиты кантовские интенции. Конечно, тот же гегелевский подход вполне конгениален кантовскому пафосу. Это интригует, когда мы наблюдаем, как оба подхода диагностировали назревание культурно-философских проблем, вытекающих из пределов разума внутри западной современности, а не из сопротивления внешних объектов при попытке установить их соответствие нашей модели (это, например, проблемы религиозного фундаментализма разных толков). Мы же сосредоточимся на связи Канта и современного богословия, ярко демонстрирующей биение живого нерва философской мысли, стремящейся разрешить проблемы, которые вставляли перед их современниками и встают перед нами, их потомками.

Л. Э. Крыштоп

**Голос совести — мерило истинности
церковного вероисповедания**

Эпоха Просвещения — крайне многоликое культурное явление. Несмотря на то что мы можем выделить некоторые общие черты, каждая страна переживала Просвещение своим неповторимым образом. Так, французское Просвещение, революционное по своему духу, по ряду критериев бывает достаточно сложно сопоставить с размеренностью и основательностью Просвещения немецкого или с просвещенным абсолютизмом в России. При этом национальная специфика достаточно ярко отражается в позициях просветителей по отношению к религии и церкви.

В Германии к середине XVIII века складывается уникальная религиозная ситуация, обусловленная сосуществованием в рамках одного государства различных христианских конфессий и деноминаций, а также значительного числа иудеев. Приход к власти Фридриха II, придерживавшегося в религиозной политике принципа веротерпимости, предоставил возможность немецким мыслителям свободно высказывать свои взгляды на то, как должны выстраиваться отношения различных церквей между собой и с государством, дабы не только не нарушать, но и по возможности укреплять порядок в обществе.

Многие немецкие мыслители середины XVIII века связывали возможность гармонизации отношений между различными вероисповеданиями с проектом «внутренней религии», включающей в себя только самые основные положения, одинаковые для всех вероисповеданий, и в первую очередь нравственные предписания. Именно за счет этого нравственного компонента и схожести основных истин во всех религиях и могли быть достигнуты взаимопонимание и гармония. Один из таких проектов был предложен Кантом.

Нередко его обвиняют в атеизме, в подрыве основ нравственности и религии. Такая оценка философии Канта была особенно характерна для России, но встречалась она и в Германии, и в других западноевропейских странах. Однако при более обстоятельном анализе становится очевидным, что философские взгляды кёнигсбергского мыслителя не только не угрожают нравственности и религиозной вере, но и не вредят даже институциональному устройству церкви.

В трактате «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» (1784) Кант говорит о настоятельной необходимости предоставлять священнослужителям, независимо от того, к какой церкви они относятся, полную свободу в публичном применении разума. Это означает, что они должны иметь право открыто выражать свои взгляды по вопросам церковной догматики и церковных институций. Но те же самые священнослужители при частном применении разума, то есть во время исполнения своих непосредственных душпаستерских обязанностей, не имеют права отходить от проповедования учения церкви, поставившей их на служение. Критику же они могут высказывать лишь в своих научных работах, надеясь на то, что со временем она будет благосклонно принята большинством просвещенной публики, и это приведет к изменению церковного учения. Но пока этого не произошло, независимо от своего согласия или несогласия с церковной догматикой, они, как священнослужители, обязаны до своей паствы принятые церковью учение, а не собственное мнение. Ограничение здесь только одно — исповедуемое учение не должно противоречить внутренней религии или голосу совести. Таким образом, при всей нерушимости внешних церковных институций Кант все же отдает приоритет религии внутренней, или моральной, религии чистого разума. Именно эта религия, основанная, в конечном итоге, на нравственных предписаниях, имеющая критерием своей истинности не что иное, как совесть человека, оказывается мерилom, по которому оценивается истинность любой церковной веры, но это, однако, не означает, что

те или иные церковные веры вредны либо бесполезны. Напротив, Кант неоднократно в своих трудах подчеркивает благотворное их влияние на людей.

Различие внутренней религии разума и религий богослужебных, к которым Кант относит все существующие исторические вероисповедания, становится основной темой трактата «Религия в пределах только разума» (1793). Истинное и единственно угодное Богу служение есть исполнение Его заповедей. Возникновение же различных форм «богослужения» (церемонии, обряды, посты, паломничества и т. п.) — лишь проявление свойственной человеческой природе слабости. Но именно поэтому они не только полезны, но и необходимы, однако только в той степени, в какой соответствуют моральной религии (а она всегда есть цель и может быть лишь внутренней) и рассматриваются только как средство к достижению последней. Считать же статутарную веру существенной самой по себе — это религиозное заблуждение и порок. Таким образом, именно вера моральная обладает, по Канту, приматом. А сам проект воздвижения религии чистого разума оказывается логическим развитием идеи автономного самоопределения разума как главного критерия моральности поступка.

Истинная религия — религия, проистекающая из потребностей самого разума, — может быть только одна. И это чистая моральная религия. И именно она дает прочную основу для объединения всех людей под одним знаменем общего всем морального закона и возведения истинной церкви (основным признаком которой как раз и является всеобщность). Но вот церковных вер может быть много, и их распространение способно привести лишь к новым религиозным распрям.

Конечно, столь нелестные выводы Канта вызвали всплеск негодования в рядах церковников того времени. Однако для современного человека, живущего в эпоху, когда Бог уже почти полтора века как мертв, а голос Церкви, все чаще заглушаемый громом новомодных восточных веяний и американских концепций позитивного бизнес-мышления, уже давно ут-

ратил былую мощь, слова Канта вовсе не кажутся такими уж кощунственными и богохульными. Скорее, напротив, в них усматривается пусть и призрачная, но все же надежда на создание единой религии, способной сплотить людей всех вероисповеданий и всех национальностей в единую этическую общность и устранить тем самым всякую возможность возникновения в будущем каких-либо распрей.

С. В. Луговой

**Кант об использовании Библии
в целях морального просвещения**

Анализ случаев употребления Кантом библейских фраз и сюжетов в целях морального просвещения людей показывает, что немецкий философ использует Священное Писание трояким образом. Во-первых, чаще всего он обращается к Библии, чтобы дать пример ученого ее истолкования в целях религии в пределах только разума, и это связано с тем, что в XVIII столетии авторитет Библии высок, ее часто используют в проповедях, надеясь с помощью священных текстов побуждать людей к добру, но, с кантовской точки зрения, такие проповеди малоуспешны, так как церковная интерпретация Священного Писания плохо вписывается в концепцию моральной религии и в целом неудовлетворительна: она не выдерживает критики разума в *«век критики»*. Как правило, здесь Кант лишь косвенно цитирует Священное Писание, а затем в круглых скобках указывает стих той или иной библейской книги, чтобы его читатели могли сравнить буквальный смысл и интерпретацию. Примерами такого применения Библии могут служить фрагменты Книги Бытия, посвященные первым этапам человеческой истории или кантовская интерпретация Книги Иова и евангельских сообщений о нравственном учении Христа.

Во-вторых, иногда Кант вступает в полемику с Библией по вопросам морали, оттачивая при этом свои воззрения. В этом случае он или прямо отрицает значимость библейских фраз, или прибегает к тонкой иронии. В качестве примера такого использования Библии выступают догмат о первородном грехе или неоднократно упоминаемая Кантом сцена жертвоприношения Авраама, а также знаменитые десять заповедей Моисея. Критика кёнигсбергским мыслителем «золотого правила нравственности», которое много раз встречается и в Ветхом, и в Новом Завете, тоже относится к подобному случаю.

В-третьих, иногда Кант использует библейские фразы для популяризации своего этического учения. В этом случае библейские фрагменты воспроизводятся им в виде прямых цитат; правда, часто они намеренно вырываются философом из контекста, поскольку эти строки из священных книг призваны иллюстрировать мысли его самого, а не авторов Священного Писания.

По Канту, особенно осторожно нужно подходить к использованию Ветхого Завета в целях морального просвещения людей. Книги Ветхого Завета, по его мнению, включены в число священных документов христианства лишь из-за того, что его первым проповедникам было важно найти самые подходящие средства для того, чтобы ввести чистую моральную религию вместо старого иудейского культа, к которому народ весьма сильно привык, и вместе с тем не выступить слишком резко против предрассудков последнего. Людям, умы которых, наполненные статутарными догматами, стали почти невосприимчивы к религии разума, понять последнюю должно быть в любом случае гораздо труднее. Именно поэтому трактуемые буквально книги Ветхого Завета не способны оказывать моральное воздействие на сердца людей. С позиций религии разума, то есть морали, неудовлетворительны ни десять заповедей Моисея, описывающие сущность иудейских нравов, ни псалмы Давида. Ветхозаветный миф о жертвоприношении Авраама Кант приводит в качестве иллюстрации недопустимости полагаться на одну только веру в случае, когда она противоречит практическому разуму. Примат морального поведения над

религиозной верой философ также обосновывает, прибегая к собственной интерпретации Книги Иова, в трактате «О неудаче всех философских попыток теодицеи».

Новый Завет, в отличие от Ветхого, Кант призывает использовать в целях морального просвещения человечества, так как при надлежащей интерпретации его можно представить как книгу, содержащую поясняющие примеры моральной религии разума, и он способен помочь сделать важнейший шаг человеку в его моральном совершенствовании. Этот текст внутренне соединен с нравственными и, следовательно, родственными разуму учениями и поэтому способен объяснить то, что в христианстве для нас может быть чистой, а значит, всеобщей религией разума. При этом важно не истолковывать Новый Завет как совокупность позитивных учений Откровения, а исходить из собственного практического разума. Христос для Канта воплощает в себе идеал угодной Богу человечности. Возвышаться к этому идеалу морального совершенства, то есть к первообразу нравственного убеждения во всей его чистоте, — общечеловеческий долг, силы для исполнения которого может дать нам и сама эта идея, выдвинутая разумом в качестве объекта стремления. Причем важно, чтобы Христос был Сыном Человеческим, то есть существом, зависящим от своих потребностей и склонностей. Впрочем, поскольку идея нравственного идеала уже заложена в нашем разуме, постольку никакой пример из опыта, то есть образец морально угодного Богу человека, не является здесь необходимым.

Таким образом, Кант призывает истолковывать Священное Писание с помощью практического разума и в соответствии с моралью. Рассматривать его только как Откровение, безотносительно к голосу разума нельзя. Без морали Откровение становится простым, составленным в расчете на чувство рассказом о тайнах, с которыми нет необходимости соединять какой-либо смысл. Значит, в кантовской системе книги в статусе Откровения догматы и статутарные религии в целом необходимы только в детстве человечества — для простых, малообразованных людей. Люди, имеющие смелость пользоваться собст-

венным умом, будут ориентироваться в вопросах морали не на Откровение, а на голос собственного практического разума. Однако для того, чтобы эту смелость сформировать, можно пользоваться в числе прочего и Библией, истолкованной в соответствии с требованиями религии в пределах только разума.

В. С. Меськов

Человек Просвещенный: от ответа к вопросам!?

В своей маленькой по объему, но безграничной по глубине содержания работе «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» И. Кант, по существу, сформулировал парадигму новой философии — философии Просвещения, предполагающей формирование новой Культуры и нового Человека («совершеннолетнего»). Анализ базировался, по крайней мере, на трех принципах: *принципе разума* — разумное суждение, основанное на рассудке; *принципе свободы* — самостоятельное пользование рассудком, включая результаты рассудочной деятельности; *взаимозависимость свободы и послушания*. Глубинный ответ — просвещенный человек обладает способностью самостоятельно и свободно пользоваться результатами собственных рассуждений — не мог не породить новое множество не менее глубоких вопросов.

Эти вопросы должны быть непременно сформулированы, но никакие ответы на них не могут признаваться окончательно удовлетворительными, поскольку границы приобретенного знания очерчивают границы выясненного незнания. Несмотря на это (неудовлетворительность и неудовлетворенность — разные вещи), человек вынужден постоянно каким-то образом действовать в мире, и причины его активности безусловны, так как составляют суть его человеческого бытия.

Каждый человек или сообщество (при наличии или в отсутствие научных знаний, индивидуально или совместно с другими) в процессе рефлексивного самоосознания неизбежно задается некоторыми базовыми вопросами, ответы на которые и составляют когнитивное содержание его жизни и деятельности. Формулированием вариантов этих вопросов и описанием путей нахождения возможных ответов, как нам представляется, и должна заниматься *философия, релевантная субъекту (субъектная когнитивная философия)*. Речь идет о новой философии и методологии, соответствующих этапу формирования инфомира как модели Универсума. Эти когнитивные философия и методология во главу угла ставят субъекта, их предметом является субъект, и они релевантны субъекту.

Основные вопросы такой философии:

Кто Я как когнитивный субъект?

Каков Мир с точки зрения когнитивного субъекта?

Каковы отношения Я и Мира?

Принятие атрибута субъектности приводит к необходимости рассматривать любой мир с точки зрения его информационного потенциала и делать это «глазами» субъекта данного мира (принцип неэлиминированности субъекта). Это означает, что если в инфомире нечто происходит, то обязательно найдется субъект, которому принадлежит эта активность, причем причины ее не могут быть установлены внешним образом. Такого рода активность не соответствует ни одному из известных типов причинности. Более того, она (активность) сама является новым типом причинности. Этот новый тип причинности — *внутренняя мотивация к деятельности* — есть проявление атрибута существования.

«Жизненный путь» субъекта и смысл его существования состоит, таким образом, в самотрансцендентном движении сквозь циклы трансформаций по пути от «возможного» (предсубъекта) — через «проявленного» — к «полностью осуществленному», трансформировавшемуся во всех возможных средах (возможном мире) до пределов, положенных актом *трансценденции*.

Цикл трансформации. Субъект инициирует циклы трансформации, что является выражением его свободы воли — способности к самотрансценденции — внутренней мотивации к деятельности. Для когнитивного субъекта внутренней мотивацией к трансформации (самотрансценденции) выступают способность к познанию, необходимость познания и воля к познанию.

Метаинформация, созданная в цикле трансформации субъекта данного уровня, может служить исходной информацией для цикла трансформации следующего метауровня, а результаты следующего — для метаметауровня. При этом уровни абстрагирования не есть слои некоей всемирной «этажерки», поскольку в инфообъекте данного уровня полностью содержатся все нижележащие циклы трансформации [1].

Вышеперечисленные фундаментальные вопросы в случае приложения к проблеме Просвещения трансформируются в следующие:

Кто Я для мира Просвещения?

Что есть Просвещение?

Каковы отношения Я и мира Просвещения?

Отвечая на данные вопросы, мы будем базироваться на приложениях *тимологии* [3] к когнитивной деятельности, что позволит обосновать следующее понимание.

Просвещенный человек — когнитивный субъект, реализовавшийся, по крайней мере, на уровне «проявленного», то есть трансформировавшийся, по крайней мере, в одной из сред.

Мир Просвещения — когнитивная среда, динамический набор возможностей для трансформации когнитивного субъекта, дополнение субъекта до когнитивно возможного мира.

Трансформация когнитивного субъекта всегда аспектна, происходит только в определенной среде и обуславливается особенностями этой среды [4].

Отношение между *Свободой* и *Послушанием* (*Ответственностью*) есть отношение дополнительности (реципрокности). Отношение между элементами этой тройки — троичность [3].

Пусть A — просвещенный человек, B — мир просвещения, a и e — принципы свободы и послушания, $Доп$ — отношение дополнительности, $Трч$ — отношение троичности. Тогда: $Трч(A, B, Доп(a, e))$ — в рамках экспликации методологии И. Канта — есть модель, которая определяет с необходимостью ее (методологии) характер неклассичности [2].

Список литературы

1. Меськов В. С., Мамченко А. А. Образование для обществ знания: постнеклассическая модель образовательных процессов // Ценности и смыслы. 2010. №2 (5). С. 17—49.
2. Меськов В. С. Логика практического разума // Лучшие публикации «Кантовского сборника» 1975—2001. Калининград, 2002. С. 178—191.
3. Меськов В. С. Методология тринитарности // Вопросы философии. 2013. №11. С. 66—77.
4. Сорокина Г. В., Меськов В. С. Социокультурное измерение образовательного пространства // Ценности и смыслы. 2013. №5 (27). С. 83—100.

Т. П. Павлова

Инженерная деятельность и этика Канта

Инженерная деятельность — одна из центральных для осуществления научно-технического прогресса.

Интерес к творчеству И. Канта объясняется тем, что кёнигсбергский мыслитель уже в конце XVIII века предвидел возможность отчуждения естественно-научного, технического знания от гуманистических ценностей. Поэтому Канта тревожили вопросы: как осуществляется право человека на познание мира? как направить это познание в сторону прогресса?

Жизненная активность в человеке протекает в форме целесообразной деятельности. Это означает, что она имеет осознанный характер, ее неперенным обязательным элементом

является разум. Человек не только действует и осознает, что он делает, но и дает себе отчет о причинах: почему он делает так, а не иначе. Свобода для Канта — это возможность поступать независимо от эмпирических причин.

Фундаментальный принцип разума, обосновывающий одновременно его главенствующую роль в жизнедеятельности человека, — это принцип единства истины и блага. Истина — основа и движущая сила познания. Благо — основа и движущая сила познавательной деятельности. Мы, как и Кант, задаемся вопросом, который он поставил в работе «Спор факультетов» (1798): является ли прогресс человеческого рода продвижением к лучшему? Речь идет о прогрессе в развитии человеческих природных задатков и способностей — исходя из разума, благодаря разуму и в направлении разума. Немецкий философ пытается обосновать в названной работе идеи и пути осуществления этого прогресса как в индивидуальном, так и социальном смысле.

Сегодня возможности теоретического разума с усовершенствованной системой техносферы стали такими, каких больше всего боялся Кант. Он предупреждал нас, что если не найти основу для практического разума, то образуется система тотального манипулирования не только действиями, но и желаниями и мыслями людей. Исходя из этого, Кант обращается ко всему роду человеческому с мыслью о том, что следует «научиться быть человеком».

Техника и нравственность, казалось бы, лежат в разных плоскостях. Но техника — это дело человеческое, и ее результаты в первую очередь касаются человека. Взаимодействие науки, техники и нравственности затрагивает три области:

- отношение науки и ученых к применению их открытий в практической, повседневной жизни;
- внутринаучная этика, нормы, ценности, правила, которые регулируют поведение ученых;
- соотношение научного и ненаучного.

Если говорить о практическом применении открытий, то перед учеными встают две серьезные нравственные проблемы: продолжать ли исследования в той области знаний, которая может нанести вред отдельным людям и человечеству в целом; брать ли на себя ответственность за использование результатов открытий во вред человечеству [2, с. 95].

Поскольку научно-техническая инновационность стала в настоящее время социальным институтом, то и относиться к ней надо как к институту — регулировать и контролировать. Общество должно оценивать смысл изобретений, их возможное влияние на его дальнейшее развитие, на судьбы людей. Не все, что технически возможно, следует осуществлять, даже если на это есть средства. Перед научной инновационностью необходимо ставить социальные фильтры, которые способны соотнести все проекты с мерой блага.

В поздний период творчества Кант написал статью под названием «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» (1784). В этой работе он придает большое значение возможностям человека к познавательной деятельности и характеризует просвещение как «выход человека из состояния своего несовершеннолетия» [1, с. 127]. Несовершеннолетие Кант определяет как неспособность человека «пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого». Он призывает к преодолению в себе линии трусости, лени в принятии самостоятельных решений, к осознанию суверенных прав собственного внутреннего мира на свое личное мнение. «"Sapere aude!" — Имей мужество пользоваться своим собственным рассудком! Таков, следовательно, девиз просвещения. Лениность и малодушие — вот причины того, почему многие люди уже после того, как природа освободила их от чужого руководства... все же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними, и почему другие так легко присваивают себе право быть их опекунами» [1, с. 127].

Эта способность пользоваться собственным рассудком является характеристикой каждого индивида в качестве авто-

номной личности. Философ считает, что ограничение свободы суждения равносильно ограничению свободы вообще. Попытки же сдерживать просвещение оцениваются Кантом как преступление против человечества.

Кантовский этический гуманизм актуален для нас сегодня, потому что, несмотря на развитие и изменение техносферы, сфера идеалов человека связана с желанием того, что какие бы действия в современной цивилизации ни совершались, человек и человечество всегда должны выступать как абсолютные цели. Уважение к человеку, к его самостоятельному познанию мира — это и есть сущность и смысл.

Список литературы

1. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Сочинения : в 4 т. / на нем. и рус. яз. Т. 1 : Трактаты и статьи (1784—1796). М., 1993. С. 125—149.
2. *Крянев Ю.В., Латышева В.В., Павлова Т.П.* Исследование модернизации аэрокосмического комплекса. Философско-методологические, социально-управленческие аспекты. М., 2013.

О. И. Плаксина

Устойчивое развитие общества в духовном и социально-политическом срезях: способы его достижения в философском наследии И. Канта

В нынешнюю эпоху налицо системная неустойчивость развития социума. Она проявляется в бурном росте мировой экономики, антропогенной перегруженности биосферы, социальной дисгармонии и напряженности, сопровождаемых глобализацией. Не все эти явления могли быть и были охвачены

И. Кантом, так как не все реально существовали в его эпоху. Социальная же дисгармония и напряженность присутствовали и попали в поле зрения мыслителя.

В трактате И. Канта о просвещении они представлены отношениями господства и повиновения людей в духовной сфере — в религии, просвещении и морали. Так, он определяет просвещение как «выход человека из состояния своего несовершенноголетия», состоящего в нехватке мужества пользоваться собственным умом без руководства со стороны кого-то другого [2, с. 27]. Философ акцентирует самостоятельность разума от догматов и опекунов и мужественное, свободное пользование собственным умом публичным, а не частным образом [2, с. 27, 31]. Особо И. Кант отстаивает право каждого человека на свободу совести, непринуждаемость людей в религиозных делах со стороны власть имущих [2, с. 33]. Знаменательно, что в XX веке данные идеи закрепились мировым сообществом в декларациях ООН («Декларация о ликвидации... нетерпимости и дискриминации на основе религии и убеждений» 1981 года и др.), и было реализовано право каждого человека «на свободу мысли, совести, религии и убеждений», что снизило остроту межконфессиональных конфликтов и укрепило устойчивость развития общества.

Заявленные положения были развернуты и дополнены другими идеями в статье И. Канта о всеобщей истории, близкой по духу его трактату о просвещении. В ней заслуга и вклад философа в разрешение проблемы устойчивости развития общества начинаются с указания на антагонизм как источник развертывания социального взаимодействия людей: *«средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, — это антагонизм их в обществе... он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка»* [1, с. 11] (здесь и далее курсив мой. — О. П.). По мысли философа, этот антагонизм обретает полноту и результируется во всеобщем правовом гражданском общест-

ве, членам которого «предоставляется... свобода... существует полный антагонизм и... обеспечение свободы ради совместности ее со свободой других», чем достигается «высшая цель природы: *развитие всех задатков, заложенных в человеестве*» [1, с. 12—13].

Каким образом и с помощью чего произойдет преодоление, гармонизация данного антагонизма, что полагал на этот счет И. Кант?

Исходной точкой здесь служит сущность обозначенного антагонизма. Ее философ трактовал (абстрагировавшись от экономических и политических отношений больших социальных групп, социальных классов и наций) как «недоброжелательную общительность людей», связанную «с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением». Корни этого И. Кант усматривает в природе человека. Побуждаемый «честолюбием, властолюбием или корыстолюбием, он создает себе положение среди... ближних, которых... не может терпеть». Благодаря же просвещению, пишет мыслитель, происходит «утверждение образа мыслей, способного... патологически вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в... моральное целое» [1, с. 11—12]. Итак, по И. Канту, просвещение — вот способ преобразования и негативных свойств людей, и их разъединения в нравственное сплочение, а также, добавим, способ преодоления социальной дисгармонии и тем самым неустойчивости развития общества. Причем способ не единственный и в «арсенале» немецкого мыслителя, и в жизни.

И. Кант отмечает и то, что человек «обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних», в силу чего нуждается в господине, заставившем бы «его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой». Для этого людям, считает философ, нужно создать «главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив» [1, с. 14]. Вообще справедливость для мысли-

теля выступает краеугольной ценностью и критерием человеческих действий: «существует принцип морали, не нуждающийся ни в каком доказательстве: не следует совершать ничего, что может оказаться несправедливым» [3, с. 260]. В связи с чем И. Кант апеллирует к высшей задаче для человеческого рода — «совершенно *справедливому* гражданскому устройству», к обществу, где «максимальная свобода под внешними законами сочетается с непреодолимым принуждением» [1, с. 13].

Конструктивной трансформацией неуживчивых обществ и государств ученый называет союз народов, где «каждое, даже самое маленькое, государство могло бы *ожидать своей безопасности и прав не от своих собственных сил* или... справедливого суждения, а *исключительно от такого великого союза народов* (foedus Amphictyonum), от объединенной мощи и от решения в соответствии с законами объединенной воли» [1, с. 15—16].

В приведенном выше тексте фактически предложен еще один способ снятия социальных коллизий и социальной неустойчивости — установление именно *справедливого* гражданского устройства с оформлением в институциональную структуру в виде межгосударственного союза народов, руководствующегося соответствующим законодательством. При кажущейся простоте осуществить его трудно, но возможно.

За прошедшие 200 лет человечество сделало ряд крупных шагов в направлении устойчивости общества: всемирные саммиты Земли в Рио-де-Жанейро (1996), Йоханнесбурге (2002), проект ООН «Millennium» по борьбе с бедностью, экологическая конституция Земли Ю. Шемшученко (Украина). Помогает политикам в осмыслении проблемы устойчивости общества философский анализ. В частности, роль феномена справедливости стала предметом обсуждения и вошла в материалы 23-го Всемирного философского конгресса (Афины, 2013) в докладе автора этих строк «Устойчивое развитие современного общества сквозь призму феномена справедливости» [4].

В результате проведенного анализа были выявлены способы достижения устойчивости развития общества в духовной и политической сфере, намеченные в работах И. Канта: просвещение (в том числе реализация права на свободу совести) и установление справедливого гражданского устройства в виде межгосударственного союза народов.

Список литературы

1. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения : в 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 7—21.
2. *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Там же. С. 25—37.
3. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 78—278.
4. *Plaksina O.* Sustainable development of modern society through the prism of the phenomenon of justice // XXIII World Congress of Philosophy. Philosophy as Inquiry and Way of Life. Abstracts. — Athens, 04—10 August 2013. Athens, 2013.

А. М. Харитонова

Лекции по антропологии как воплощение программных идей Просвещения. Кантовский вариант антропологии

Характеризуя основные идеи немецкого Просвещения, Н. Хинске отмечает, что их совокупность может быть разделена на три группы: «программные идеи» (описывают определенный идеал), «оспариваемые идеи» (подвергаются критике) и, наконец, «базовые идеи» (лежат в основании представлений о должном и о том, что таковым не является) [6, С. 412]. Важ-

нейшие программные идеи представлены в следующем ряде понятий: эклектика, самостоятельное мышление (или совершенное [12, с. 29]), а также способность совершенствования. При этом, как отмечает Хинске, целевые установки и положения немецкого Просвещения «в большей степени вырастают из того, что можно было бы назвать общей "антропологией", из такого в первую очередь скорее неявно разделяемого самопонимания человека» [6, S. 434]. Подобное общее понимание человека связано с двумя базовыми идеями, а именно с вопросом о назначении человека и представлением об общечеловеческом разуме.

В приведенной цитате Хинске понятие антропология используется в кавычках, что, по-видимому, указывает скорее на некое общее представление о человеке, нежели на соответствующую дисциплину¹. Именно в эпоху Просвещения происходит формирование антропологии как новой дисциплины, которая переживает свой расцвет, будучи представленной в огромном количестве разнообразных по своему содержанию проектов. Не случайно в исследовательской литературе, посвященной XVIII веку, принято в последнее время говорить о так называемом «антропологическом повороте»². При всем разнообразии своих форм антропология в том виде, в каком она представлена в немецкоязычной традиции XVIII века, является ярким примером воплощения основных программных идей Просвещения.

Для немецкоязычных проектов антропологии характерно представление о синтетическом статусе этой дисциплины, то есть ее предметом выступает «человек в целом» с учетом двойственности его природы. На первый план в этих проектах

¹ Ср.: «В значительно большей степени в них выражается некий неявно разделяемый антропологический консенсус, согласие относительно основополагающего движения человека...» [5, S. 397].

² Особенно после появления статьи [10].

выходит проблематика взаимодействия души и тела, что в качестве следствия имеет соседство сведений из метафизики, с одной стороны, и из медицины — с другой. Кантовские лекции по антропологии в рамках данной традиции стоят несколько особняком. Хотя в записях лекций Канта можно найти пассажи, свидетельствующие о том, что его антропология также занимается человеком в целом; это рассмотрение существенно отличается от традиционного подхода, так как исследование того, «каким образом осуществляется связь между органами тела и мыслями» [13, с. 496], Кант находит напрасным и совершенно бессмысленным занятием. В письме своему ученику и другу М. Герцу он противопоставляет собственный вариант антропологии одному из наиболее известных на тот момент курсу, автором которого был лейпцигский врач, профессор медицины и философии Э. Платнер. Критика физиологической антропологии будет включена позднее в предисловие опубликованной «Антропологии с прагматической точки зрения» (1798), появившейся как результат более чем двадцатилетнего чтения антропологических лекций. В этой работе Кант подчеркивает, что прагматическая наука о человеке исследует то, что человек «в качестве свободно действующего существа делает или может и должен сделать из себя сам», в то время как физиологическая исследует лишь то, что «*природа* делает из человека» [11, с. 138]. Таким образом, вопрос о взаимодействии души и тела не является центральной проблемой антропологии, а ее физиологическая (или медицинская) составляющая оказывается практически полностью элиминирована.

В кантоведении начала XX века имела место дискуссия относительно источника кантовских лекций по антропологии: следует ли возводить их к лекциям по физической (а также моральной и политической) географии [4], или же их предтечей выступает эмпирическая психология А.Г. Баумгартена, которая была к тому же учебным пособием, используемым на этих лекциях [1, S. 346—347]. В итоге вторая позиция оказа-

лась более обоснованной⁴, и тот же Хинске в своей статье «Кантовская идея антропологии» [8] (ср. также [7]) особенно подчеркивает связь антропологии Канта и эмпирической психологии. Однако говорить на этом основании о том, что кантовская антропология рассматривает только «психологическую» составляющую человека, пренебрегая при этом процессами, протекающими в теле, было бы поспешным и ошибочным⁵. В записях лекций обнаруживаются утверждения Канта о том, что антропология не является психологией, так как рассматривает не только душу, но и человека в целом; иными словами, «речь об антропологии идет тогда, когда я рассматриваю человека и вижу его перед собой одушевленным» (цит. по: [3]). Кант настаивает, что его антропология, вполне в духе установок времени, занимается «человеком в целом», а не только его душой.

Кантовское определение целей и задач прагматической антропологии (ср.: [14]) выводит ее за рамки метафизики; при этом благодаря систематическому и популярному характеру своего изложения и практической ценности она оказывается своего рода пропедевтикой к философии. Она содержит «знание о человеке как *гражданине мира*», что позволяет человеку, по выражению Канта, не только знать, но и «*владеть миром*», то есть не просто понимать, «в чем заключается игра, за которой он наблюдает» [11, с. 139], но и участвовать в ней. Таким образом, антропология подготавливает человека к тому, чтобы рассматривать себя «как члена всего общества и даже общества граждан мира, а стало быть, в качестве ученого» [12, с. 31], то есть в качестве дидактической части лежит в основе публичного использования собственного разума, которое и обеспечивает просвещение.

⁴ В том числе в результате дискуссии об опубликованном в конце XX века комментарии к кантовской «Антропологии» Р. Брандта (см. [2]).

⁵ По утверждению О. Маркварда, кантовская прагматическая антропология оказывается в значительно большей степени физиологической, чем допускает сам Кант (см. [9]).

Список литературы

1. *Arnoldt E.* Gesammelte Schriften / hrsg. von O. Schöndörffer. Bd. 4. Berlin, 1908.
2. *Brandt R.* Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Hamburg, 1999.
3. *Brandt R., Stark W.* Einleitung // Kant's Gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 25.1. Berlin, 1997. S. XI Anm. 1.
4. *Erdmann B.* Zur Entwicklungsgeschichte von Kants Anthropologie // Kant I. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen / hrsg. von B. Erdmann. ND der Ausgabe: Leipzig 1882/1884 ; neu hrsg. und mit einer Einl. vers. von N. Hinske. Stuttgart, 1992. S. 37—64 [67—94].
5. *Hinske N.* Aufklärung // Staatslexikon / hrsg. von der Görres-Gesellschaft. Bd. 1. Freiburg, 1985.
6. *Hinske N.* Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie // Die Philosophie der deutschen Aufklärung: Texte und Darstellung / hrsg. von R. Ciuffardone. Stuttgart, 1990.
7. *Hinske N.* Einleitung zur Neuausgabe // Kant I. Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. Aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen. S. 14—17.
8. *Hinske N.* Kants Idee der Anthropologie // H. Rombach (Hg.). Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Freiburg, 1966. S. 410—427.
9. *Marquard O.* Zur Geschichte des philosophisches Begriffs, 'Anthropologie' seit dem Ende des 18. Jahrhunderts // E.-W. Böckenförde u. a. (Hg.). Collegium philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag. Basel ; Stuttgart, 1965. S. 209—239.
10. *Schmidt-Biggeman W., Häfner R.* Richtungen und Tendenzen in der deutschen Aufklärungsforschung // Das achtzehnte Jahrhundert. 1995. № 19. S. 163—171.
11. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения : в 8 т. М., 1994. Т. 7. С. 137—376.
12. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Там же. Т. 8. С. 29—37.
13. *Кант И.* Письмо Кант — Герцу // Там же. С. 494—497.
14. *Кант И.* Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765/66 г. // Там же. Т. 2. С. 191—202.

А. А. Шевченко

О пределах должного

Один из феноменов, попавших в поле зрения исследователей относительно недавно, — действия, выходящие за рамки должного («*supererogatory actions*»). Такие действия отличает удивительное свойство: их осуществление получает высокую моральную оценку, при этом отказ от них обычно не считается предосудительным. Конечно, известны такие действия давно, зафиксированы они и в моральном сознании людей. К совершающим такие действия обычно относят святых или героев. Именно так «(Святые и герои)» и назвал свою статью, вышедшую в свет в 1958 году, Дж. Урмсон [1], после которой эти действия и стали активно обсуждаться в моральной теории. Проблема в том, что хотя действия такого рода вполне укладываются в наши моральные интуиции, ни одна из основных моральных теорий не может их убедительно объяснить. Основной вопрос, таким образом, в том, существуют ли и как могут быть объяснены действия, которые одновременно и похвальны с моральной точки зрения, и не обязательны.

Хотя уже схоласты выделяли *opus supererogationis* в качестве моральной категории, действия этого типа обычно игнорируются в теориях морали из-за трудностей, связанных с поиском их адекватных объяснений. Так, в теориях, основанных на правах человека, трудно объяснить, почему высокую моральную ценность имеют действия, которые превосходят законные и обоснованные ожидания и требования других людей. В рамках утилитаризма неясно, почему морально ценным может быть признано действие лишь достаточное, не выходящее за рамки должного, а действия «сверх должного» не считаются строго обязательными. Деонтологические теории стал-

квиваются с другой проблемой. Для кантианцев проблема, в частности, в том, что моральное действие должно выполняться из уважения к моральному закону, из чувства долга. А поскольку приведенные выше действия находятся за пределами должного, они уже выполняются не из уважения к моральному закону, а по каким-то другим основаниям и, следовательно, утрачивают моральную значимость. Хотя и можно предположить, что действия «сверх должного» невозможны без достаточного уважения к моральному закону и, может быть, даже порождены некоторой субъективной интерпретацией этого морального закона, но и в данном случае трудно представить, каким образом они могут быть универсализуемы.

Вообще говоря, пространство моральной нормативности можно представить как определенную зону, нижняя граница которой фиксируется известным принципом «долженствование предполагает возможность», а верхняя — пределом, за которой начинается сфера «сверхдолжного», то есть действий, сопряженных с большим риском, угрозой для жизни, самопожертвованием. Общие моральные обязательства там утрачивают свою силу, а выполняемые действия и характеризуют обычно как действия, выходящие за рамки должного.

Представляется, что для лучшего понимания такого рода действий их необходимо сопоставить с действиями в русле известного морального принципа «*долженствование предполагает возможность*», или «*ты должен, значит можешь*». Исторически это отдельный дискурс, однако проблематика здесь во многом схожая: попытка определить границы возможного и, соответственно, должного. Различия в интерпретации этого принципа «долженствование предполагает возможность» и позволяет оценить как содержательные примеры действий, выходящих за рамки должного, так и претензию такого рода действий на особый моральный статус.

Хотя названный принцип можно встретить уже в текстах Пелагия и Августина, а сама идея выражена в максиме рим-

ского права «*impossibilium nulla obligatio est*» (невозможное не может быть долгом), однако в относительно современном виде этот принцип обычно возводят к Канту, в трудах которого, правда, отсутствует явная его формулировка, однако встречается ряд высказываний, где сопоставляются долг и возможность, например: «В самом деле, если моральный закон повелевает, что мы *должны* теперь быть лучше, то отсюда неизбежно следует, что нам необходимо и *мочь* это» [2, с. 296].

Некоторые примеры «невозможности» вполне очевидны — это действия, требующие логически невозможного, например: нарисовать круглый квадрат, или нарушение физических законов природы, или действия, превышающие физические способности конкретного морального субъекта. В таких случаях мы фиксируем невозможность выполнения действия без какого-либо морального осуждения. Согласно одной из важнейших предпосылок рассматриваемого принципа, приписывать моральную ответственность допустимо только в том случае, если человек мог или может совершить требуемое действие, изменить ситуацию. Однако, как это часто бывает, из одного и того же принципа разные люди с разными интересами могут выводить самые разные следствия. Так, принцип «ты должен — значит можешь» допустимо трактовать как призыв к своеобразно понимаемому реализму.

Рассуждение строится примерно следующим образом: невыполнимые моральные нормы, невозможные способы познания мира и неосуществимые политические конструкции не имеют права на существование, а соответствующие теоретические концепции должны быть отвергнуты. Разрыв между моральными идеалами и требованиями практической морали должен быть преодолен, а последние следует формулировать с учетом того, на что реально способен человек со всеми его ограничениями разума, воли и ресурсов.

Например, в неидеальных политических условиях, когда нарушаются основные права людей, а гражданские действия

могут быть опасны для жизни, исполнение даже самых базовых требований морали, попытки создать условия для социальной кооперации и социальной справедливости превращаются из обыденного гражданского действия в действие героическое. Нормативные же этические теории как раз и можно различать по тому, как именно они проводят границу между должным и «сверхдолжным».

Список литературы

1. *Urmson J. O. Saints and Heroes // Essays in Moral Philosophy / ed. A. I. Melden. Washington, 1958. P. 198—216.*
2. *Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Тракаты. СПб., 1996. С. 259—424.*

**Секция 3
ПРОСВЕЩЕНИЕ
И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ**

**Section 3
ENLIGHTENMENT AND SOCIAL
AND POLITICAL ISSUES**



D. Dreyer

Kant and the European Union's law and legal awareness

Kant saw the necessity that a people should build a republic and decide not to have war among each other but solve conflicts via a respected state power (AA, VIII, S. 356). This people would play a vital role in the development of the state system since it could become the center of a federative union (AA, VIII, S. 356) that other states would follow so as to further the freedom between states (AA, VIII, S. 356). At this point, reference is often made to the United States of America and their founding of the League of Nations in 1920 as well as the founding of the United Nations in 1945.

But the history of the EU can also be read in this 'enlightened' understanding: Although it was not 'one mighty and enlightened people' (AA, VIII, S. 356), but six states that agreed after centuries of war between the nations instead to co-operate and build trust. The result after more than 60 years of integration is a common market, a multi-level political community and the further evolution of law in a variety of policy fields, among which are even sensitive policy fields such as migration and asylum. It seems that the European project brought about a change of thinking for the states and citizens dealing with one another in the European context. This meets Kant's idea that reform needs time since a revolution cannot truly change the way of thinking (AA, VIII, S. 36).

'Right' is a key variable in Kant's thinking, especially for the order of society and states (AA, VIII, S. 355). This paper emphasizes the relevance of 'right' with regards to the EU: In essence, the EU is a community of law. Whether looking at the founding

document, accession protocols, treaties, capacities of European institutions or the secondary EU law: The whole system is based on law, even disputes concerning the interpretation of the law within the EU is based on the legal condition. The EU constitutes a previously unknown amalgamation of government and governing on a transnational level that was attributed in the Kantian 18th century to the ideal of the republic.

With the Constitution and the subsequently negotiated reform treaty of Lisbon, the EU furthermore transitioned from a legal community to a community of values [2, S. 1127]. Thereby, the EU does not lose anything from its legal core that is based on rules, legal commitments and common values. For Jürgen Habermas, the EU is the beginning of the realization of the Kantian cosmopolitan ideal since the EU connects the citizens of different nation states and furthermore has its own elaborated and growing constitution that embraces the national states [3, S. 86] (see also: [1]). In that sense, Habermas sees the institutional supra-state model of the EU — where nation states keep their sovereignty but at the same time create an overarching constitutional frame — as an example for the development of international relations in order to establish a ‘supra-state association of citizens and people’ where nation states complete the community of world citizens to a global cosmopolitan community ([3, S. 86] translation by the author).

This brief sketching of the EU as an institutional ‘enlightenment’ process shows that it brought about stable and secure relations between the member states. It increasingly affects the living conditions of its citizens and induces the question whether the adjoined policy-process translate into practice the legalized values and community aims addressed by the treaties.

Continuing with Kant’s enlightenment argumentation, it is necessary to be critical about the peace project of the EU. Kant requires in his essay on enlightenment several aspects: First of all, respect is necessary for the structures people live in (AA, VIII, S. 37). At the same time, an enlightened citizen questions the structures he or she lives in, especially in the function of an academic

(AA, VIII, S. 37—38). Thirdly, Kant describes ‘enlightened’ laws as such that people would have given themselves (AA, VIII, S. 39). Finally, freedom of religion, arts and sciences are a pre-requisite for an ‘enlightened’ society (AA, VIII, S. 41). This can be pre-scinded with Kant’s positive understanding of peace and its implications for values such as freedom, equality and justice.

For the assessment of the EU it means asking several questions: Given the far developed legal structures of the EU, does the evolution of law induce progress in its translation of the treaties via secondary policy-making and jurisprudence? Furthermore as to the requirements of freedom: Does the evolution of EU law contribute to the practice of positive peace values? Those questions will be assessed with case studies in specific sensitive policy fields. Finally, adding the international perspective: what effect does the evolution of European law have for international relations and the international arena? The paper addresses these questions from a critical perspective within the reading of Kant’s enlightenment essay and with view to the pitfall of ‘civic freedom’ that hinders enlightenment and thinking according to Kant (AA, VIII, S. 41). Humankind continually progresses towards enlightenment, whether the EU peace project can be part of such a track, is the key point of this paper.

References

1. *Archibugi D., Held D. (Hg). Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order. Cambridge, 1995.*
2. *De Quadros F. Einige Gedanken zum Inhalt und zu den Werten der europäischen Verfassung // Brenner M., Huber P., Möstl M. Der Staat des Grundgesetzes. Kontinuität und Wandel. Festschrift für Peter Badura zum 70. Geburtstag, 2004. S. 1125—1134.*
3. *Habermas J. Zur Verfassung Europas. Ein Essay. Berlin, 2011.*
4. *Kant I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? // Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Berlin, 1923.*
5. *Kant I. Zum ewigen Frieden? // Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. 8. Berlin, 1923.*

M. L. de Paula Oliveira

**Contemporary Philosophy of Law,
Kantian Theory of Judgment and the Project of Enlightenment**

The discussion around the “project of Modernity”, that would have been left incomplete, have clear repercussion in the Philosophy of Law [3, p. 29—30]. Man’s emancipation through freedom of thought, the different kinds of knowledge constituted from the paradigm of man itself (no more God or the Cosmos) are marks of the Modernity. Foucault’s formula, always mentioned when explaining Modernity in Philosophy has the following words: “Modern Philosophy is the philosophy that tries to respond to the question that so imprudently has been done for centuries: *Was ist Aufklärung?*” [1, p. 291] Another characteristic of Modernity is the separation of the domains of Science, Moral and Art, and the separation of these kinds of knowledge from the issues of faith, as reminded by Habermas. A Theory of justice as judgment does not reject the so called “project of the Modernity”, but it understands that it must be rethought. Therefore, the separation, for instance, between Theory of Knowledge, Theory of Moral and Theory of Aesthetics must be considered relatively without producing an “aesthetic moral” or a reduction of the normative nature of a Theory of Moral. This way, we would not only be at a resumption of the mentioned “project of Modernity”, but also at a “rethinking”, that means a reading over of Modernity with new lenses. The non orthodox proximity between Aesthetic Judgment and Political Judgment is only possible with a revision, in which the distinctions and separations made in Modern Philosophy are not to be taken literally. It obviously does not mean to confuse Aesthetics and Political Theory, but to get hold of the philosophical tradition in a creative and free way, sufficiently enough to shine new light on the

questions of Political Justice or of Aesthetics. This way of dealing with what is modern, to rethink it, has, on the other hand, everything to do with Arendt's "Modernity" and it can be, as Jean-Marc Ferry states, more "modern" than Habermas's, for instance [2]. Being "modern" today means to do as Arendt does: to argue about how to face the rupture of oneself from tradition; how to restructure a community sense; how to radically rethink History and Politics in the name of liberty and equality. It could be a "radical critique to the modern spirit", without intending to supplement or substitute it.

It means a revision of the "project of Modernity", under the light of the turnaround of the pragmatic linguistics. We might have thereafter, an important interlocutor in the philosophical tradition like Immanuel Kant himself, who gave to Modern Philosophy its most sophisticated formula and critics. Some questions were resumed and reinterpreted by Contemporary Theory of Justice, and these questions, summarize how the concept of Justice has been discussed throughout History.

We dare suggest that the great importance of the Theory of Judgment and that of the underlying discussion on the act of judging is to reinforce the emotional component present in human action, many times totally ignored by the tradition of Moral or Legal Philosophy. The importance of that which is personal, subjective in the judging does not mean or does not want to be translated into a relativism or a turn-back to Idealism, in which the search for the ideal and the just is made in a world different from that in which humanity lives.

It is after the Theory of Judgment of Immanuel Kant and its interpretation by Hannah Arendt, that a Theory of the Judgment of Justice is proposed. It is a proposed alternative consonant to a post-positivist theory. It is with the *Critique of the Power of Judgment* that the power of judgment becomes an object of central concern to Kant. The imagination also becomes relevant and turns to be not only reproducer, but also producer, as reminded by Hannah Arendt.

That imagination produces concepts of which it is not possible to have knowledge of. There is an activity with “concepts” that does not produce knowledge: it is the Aesthetic Judgment.

A Theory of the Judgment of Justice intends exactly that the judgment of justice can be view as political one: these Judgments would bring rationality, but that rationality does not elide the importance of feelings (or emotions), which are essential to the process of judgment. It must be given the adequate importance to emotions or to feelings in man’s activity. There is no way to set apart the rational nature from the emotional nature and then reduce the second to natural inclinations to be overcome, as certain interpreters of Kant’s Moral Philosophy wish to. Moreover, the singularity of the Judgment of taste does not exclude the plea for universal validity. It is true that the eventual universality of the judgment in this case is the hope of the one who pronounces it, more than the truth assented on validity based on aprioristic principles. But the universal validity that is founded, even if less “cogent”, comes from the effort of the one who judges to use the “communal sense”, the “thinking in the position of everyone else.

Therefore, the Political Philosophy of Kant, different from others, does not intend to give principles, based on which, men could organize their life in a community; but he intends to investigate the reasons which drive men to get associated and how this association can be made perfect, based on the same given reasons. The core notion to this purpose would be the “public use of reason”, where political freedom would be grounded, according to the author of *What is the Enlightenment?* The freedom of communication would imply not only communicability between men, but also the willingness to listen and to be listened to. Not only does it mean impartiality in relation to other men, but “enlarged thought” would suppose to be among other men in order to judge: there cannot be a judgment from a privileged viewpoint, from a higher level. It would be, in the beautiful words of Arendt, “to train its own imagination to go visiting, a formula that emphasizes the political dimension of the theory of judgment.

References

1. *Aurélio D.P.* Sociedade, Estado e Razão // Carrilho M. (Direção). Dicionário do Pensamento Contemporâneo. Lisboa, 1991.
2. *Ferry J.M.* Habermas — L'éthique de la communication. P., 1987.
3. *Habermas J.* The Philosophical Discourse of Modernity. Lisboa, 1990.

H. Wagner

Kant as the Pioneer behind of the League of Nations and the European Union

The starting point of my lecture goes back over two hundred years to Kant's presentation in 1795 of two projects in his considerations "On Eternal Peace": the first he entitled a "world republic" (*Weltrepublik*) or "*foedus pacificum*"; the second a "union of peace" (*Friedens- und Völkerbund*). I argue that his second project became reality with the founding of the "League of Nations" in 1919 and of the "United Nations Organization" (UNO) in San Francisco in 1945; and that his first one, his pet subject, only came into existence with the founding of the "European Union", essentially via the "Montanunion" in 1952 and the Treaty of Maastricht in 1992.

Both realizations of Kant's second project, the League of Nations as well the UNO, were unions of sovereign states, which was at the same time their trademark and their shortcoming. Only in the first one, the EU, have the members transferred some of their indigenous rights and competences to the union. Because Kant, in his time, was familiar only with sovereign states and knew nothing about any other political construction, he favoured the League of Nations project, being unaware of the EU's special construction, which was simply beyond his imagination. Only by establishing the EU has Kant's first project become reality.

That means, in my view, that only today has reality caught up with Kant's idea of "eternal peace", although one should bear in mind that, according to Kant, sinful man can only ever come close to realising such a state of order rather than attaining it completely.

Thus, by reading Kant's text carefully, I have come to prove the thesis of prof. Leonhard Kalinnikow, that the EU is indeed the brainchild of Immanuel Kant.

A. Zhavoronkov

Kant, Nietzsche und die Französische Revolution

1. In der deutschen und in der russischen Forschung wird den Parallelen zwischen Kants und Nietzsches Philosophie im Ganzen, wie auch den möglichen Einflüssen Kants auf Nietzsche nach wie vor sehr wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Mein Vortrag zielt darauf hin, die Möglichkeit und die Fruchtbarkeit dieser Forschungsrichtung zu zeigen — am Beispiel der Frage nach Kants und Nietzsches Einschätzung der Ergebnisse der Französischen Revolution wie auch nach deren Platz in ihren Konzepten der Aufklärung.

2. Sowohl bei Kant als auch bei Nietzsche hat der Begriff der Aufklärung keinen expliziten Zusammenhang mit der jeweiligen historischen Epoche, sondern wird weitgehend interpretiert — als Weg zur Freiheit und Unabhängigkeit des Denkens, die dank dem Mut sowie dem Kampf mit eigener Trägheit und Abhängigkeit von fremder Meinung erreicht werden kann. Während Kant die Epoche der Aufklärung als Impuls zum freien Denken betrachtet (ohne den "aufgeklärten Zeitalter" mit dem "Zeitalter der Aufklärung" zu identifizieren), ist diese Periode in Nietzsches Interpretation durch Widersprüche zwischen aktiven und reaktiven Mächten (zwischen Humanisten und Luther, Voltaire und Rousseau etc.), die letzten Endes zum Niedergang der Kultur führen, geprägt. Indem Nietzsche von Misserfolgen der Aufklärungen spricht (i. e. der vorsokra-

tischen Aufklärung der Antike, des Humanismus der Neuzeit, der französischen Aufklärung und der Aufklärung in Deutschland, etwa im Lichte von Kants Philosophie), deutet er zugleich auf die Notwendigkeit einer neuen Aufklärung, die der Reaktion widerstehen kann.

3. In seiner Schrift *Was ist Aufklärung?*, die lange vor dem Beginn der Französischen Revolution erschienen ist, behauptet Kant, dass jegliche Revolution niemals zu einer wahren „Reform der Denkungsart“ werden kann und dass sie nur neue Vorurteile erzeugt, ohne die alten verschwinden zu lassen. Die Idee eines Volksaufstandes wird bei Kant auch vom Standpunkt des Rechtes kritisiert (z. B. in der Schrift *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*) — als eine ungerechte Art eigene Rechte zu verteidigen, die uns in den ‚natürlichen‘ Stand der Abwesenheit des Rechtes zurücksetzt. In Kants *Streit der Fakultäten*, wo es nicht die Revolution im allgemeinen Sinne, sondern das konkrete Beispiel der Französischen Revolution geht, wird ein wichtiger Schritt gemacht. Indem Kant die Revolution als ein schreckliches Experiment charakterisiert, dessen Wiederholung kein vernünftiger Mensch wagen würde, deutet er zugleich auf dessen wohltuende rechtliche und moralische Folgen — allerdings nicht für die Teilnehmer, sondern für die Zuschauer, „die nicht selbst in diesem Spiele verwickelt sind“. Dieselben Folgen beschreibt Kant in seinem Werk *Zum ewigen Frieden*, wo die Französische Revolution zum Anhaltspunkt für zentrale Thesen über persönliche Freiheit der Bürger, Steigerung ihrer Rolle in der Politik sowie über die Notwendigkeit des Völkerrechtes wird.

4. Genau wie Kant, interpretiert Nietzsche die Französische Revolution als Experiment. Dieses Experiment ist aber unglücklich, hat schreckliche Folgen und ist, laut Nietzsche, eine Erscheinungsform der von ihm kritisierten christlichen Kultur mit ihrer ‚Herdemoral‘ und Glauben an guten Menschen, der einen unbegründeten und verderblichen Optimismus hervorruft (ein typisches Beispiel solches Glaubens sieht Nietzsche bei Rousseau). Dabei ist das auch eine Periode, in der große Individuen, wie Napoleon, auftreten. Letzteren schätzte Nietzsche sehr, als einen Vertreter des Typus der ‚höheren Menschen‘, der Herrscher und Künstler, die

Europa vereinigen können — im Rahmen eines neuen kulturellen Paradigmas, die jedem Menschen ermöglicht, größere Unabhängigkeit zu demonstrieren und den Versuchungen der Herdenwerte zu widerstehen.

5. Vom Standpunkt der Aufklärung hat die Französische Revolution in Kants Augen eher eine positive Rolle, als Markstein auf dem Weg zur größeren Freiheit des Individuums und zur Änderung der Welt im Einklang mit der neuen Denkungsart. Auf der allgemeineren Ebene ist der Zusammenhang von Aufklärung und Revolution ebenfalls gut sichtbar: Kants Aufruf zum Ausgang aus dem Zustand der Unmündigkeit und zur Unterwerfung der Autorität der eigenen Vernunft kann als Signal zur revolutionären Änderung des eigenen Denkens und der Selbsteinschätzung verstanden werden.

Für Nietzsche ist die Französische Revolution eine direkte Folge von Gegensätzen der französischen Aufklärung. In Nietzsches eigenem Aufklärungskonzept, wie in demjenigen bei Kant, liegt ein revolutionäres Element: Es enthält eine Forderung nach dem in früheren Epochen nicht erfüllten Bruch mit dem bisherigen System der Werte. Dieses aktive nihilistische Element der neuen Aufklärung gibt dem Menschen die Möglichkeit, sich selbst zu überwinden, die traditionelle Moral und Teleologie aufzugeben und somit die Freiheit und Selbstständigkeit des eigenen Denkens zu erreichen.

References

1. *Albrecht W.* Aufklärung, Reform, Revolution oder 'Bewirkt Aufklärung Revolutionen?' Über ein Zentralproblem der Aufklärungsdebatte in Deutschland // *Lessing Yearbook*. 1990. Vol. 22. P. 1—75.
2. *Axinn S.* Kant, Authority and the French Revolution // *Journal of the History of Ideas*. 1971. Vol. 32. P. 423—432.
3. *Burg P.* Kant und die Französische Revolution. Berlin, 1974.
4. *Deligiorgi K.* Kant and the Culture of Enlightenment. Albany, 2005.
5. *Löwith K.* Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Hamburg, 1988.
6. *Ottmann H.* Philosophie und Politik bei Nietzsche. Berlin, 1999.
7. *Ямпольский М. Б.* Физиология символического. Кн. 1 : Возвращение Левиафана. М., 2004. С. 412—426.

В. Н. Белов

Кант и Конституция РФ

В 2009 году в Сенатском зале здания Конституционного суда РФ прошло заседание московско-петербургского Философского клуба, по результатам которого в 2010 году вышел сборник статей «Философия права в начале XXI столетия через призму конституционализма и конституционной экономики». В этом сборнике опубликованы статьи академиков РАН А. А. Гусейнова, В. А. Лекторского, В. С. Степина, судей Конституционного суда РФ В. Д. Зорькина, Н. С. Бондаря, Г. А. Гаджиева, В. Г. Ярославцева и других авторов.

А. А. Гусейнов так определил главную проблему состоявшейся дискуссии и ее основной пафос: «Конституция: в какой мере она — идеал, проект, а в какой мере — закон прямого действия, как в ней базовые принципы соотносятся с более конкретными нормами» [3, с. 13].

Следует сразу отметить очевидное различие в настрое философов и юристов, производящих оценку действующей Конституции РФ 1993 года. Если философы, главным образом, отмечали очевидный разрыв между статьями Конституции и реальной жизнью российского общества, указывали на политически ангажированные смыслы этих статей, то юристы, прежде всего судьи Конституционного суда, в основном утверждали своевременность и высокую ценность настоящей Конституции, определенные недостатки которой разрешимы, что называется, в рабочем порядке. Каковы же главные аргументы «за» и «против» Конституции Российской Федерации?

В ряде выступлений философов звучала мысль о необходимости Конституции не просто как правового документа, но и его гарантии со стороны всего общества, а не только одного лица, пусть и высшего, о реальном разделении властей, политической конкуренции, то есть указывалось на отсутствие в

России гражданского общества как неперемного индикатора современного гражданского состояния, без которого реальное правовое состояние немыслимо. В то же время юристы делали ставку на необходимость разработки идей правового государства, конституционализма и т.п. Таким образом, из материалов данной дискуссии создавалось впечатление, что философы больше озабочены характером реальной практики для того, чтобы в своих теоретических размышлениях не отрываться от нее, а юристы — теоретическим оправдание того, что на данный момент есть.

Так, В.С. Степин подчеркнул важную роль в формировании правового общества такого инструмента, как образцы правового поведения и деятельности. Без конкретных примеров такого поведения со стороны власти любые правильные конституционные нормы останутся призывами, что называется, вопиющего в пустыне. Кроме того, для воспитания правового сознания, по мнению отечественного философа, необходимо учитывать три фактора: традиции, современные экономические условия развития страны и международную ситуацию [4].

Определенную квинтэссенцию позиции ученых и практиков юристов в состоявшейся дискуссии выразил судья Конституционного суда, профессор Н.С. Бондарь. Он обратился к характеристике такого популярного термина современной юридической науки, как конституционализм, и попытался представить его в качестве философско-правовой категории. Однако при всем мировоззренческом и сверхъюрдическом пафосе автора он все-таки сводит основную мировоззренческую дилемму конституционализма к проблеме соотношения Конституции с правом, с одной стороны, и Конституции с законом — с другой. Синтезом тогда, по убеждению Бондаря, оказалась бы идея правового закона, а механизмом согласования этих начал — Конституционный суд РФ. При чем прибегает он и к такому теологическому аргументу, как троичность философско-экзистенциальной основы конституционализма, а именно: собственность — власть — свобода. Задача же Н.С. Бондарю видится в их юридизации, что составляет основу политической и социально-экономической жизни страны [2].

Справедливости ради следует указать и на то, что от юристов прозвучали также опасения недооценки роли практического воплощения конституционных норм в жизни страны. В частности, председатель Конституционного суда В. Д. Зорькин отмечает нарушение меры свободы, а В. И. Крусс — такую негативную тенденцию, как злоупотребление правом.

Наверное, чтобы придать еще большую легитимность термину «конституционализм», с одной стороны, и высокофилософской, а значит глубокой, сути содержания самой Конституции, то есть записать ее статьи в разряд принадлежащих прогрессивной традиции европейской мысли, — с другой, один из авторов и составителей рассмотренного нами сборника — П. Д. Баренбойм — статью в другом издании озаглавил «Кант как отец Конституции РФ» [1].

Хотелось бы внимательнее посмотреть, насколько действительно идеи Канта реализованы в тексте Основного закона и в реальной жизни этого документа и оправдать немецкого мыслителя перед нашей Конституцией. Представляется, что аргументы философов, высказанные в ходе рассмотренной дискуссии, имеют больше оснований в позиции Канта, и Конституция РФ ни по букве, ни по духу кантовской быть названа не может.

Список литературы

1. *Баренбойм П. Д.* Кант как отец Конституции России // Законодательство и экономика. 2009. № 9. С. 5—9.
2. *Бондарь Н. С.* Философия российского конституционализма: в контексте теории и практики конституционного правосудия // Философия права в начале XXI столетия через призму конституционализма и конституционной экономики. М., 2010. С. 46—67.
3. *Гусейнов А. А.* У философов и юристов много общих тем // Там же. С. 11—14.
4. *Степин В. С.* Ценность права и проблемы формирования правового общества в России // Там же. С. 18—27.

В. В. Гаджиев

К вопросу о социальном контракте: Кант и Гоббс

В наше время понятие *социального контракта* стало предметом изучения в различных сферах знания. Его исследуют философы и политологи, юристы и экономисты. Среди наиболее известных авторов — Джон Локк, Жан Жак Руссо, Джон Роулз, Дэвид Готье, Брайан Скримс и другие.

Прежде всего, определимся с термином «общественный договор». Это социально-философская теория, объясняющая происхождение гражданского общества, государства и права как результат соглашения между людьми.

Особый интерес представляет анализ взглядов на социальный контракт у И. Канта и Т. Гоббса. Для сравнения их концепций выделим следующие параметры: понятие естественного состояния, форма реализации социального контракта, функции субъекта в обществе.

Начнем анализ со взглядов Томаса Гоббса. Проблема социального бытия человека, человеческого общества и государства — одна из центральных в его философии. Концепцию Гоббса можно разделить на две части: теорию человеческой мотивации психологического эгоизма и теорию общественного договора. В первую очередь он рассматривает теорию человеческой природы, которая была положена в основу его работы «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского».

Жизнь каждого народа делится на две стадии: естественную и государственную. Естественное состояние человека — это состояние абсолютной свободы и беззакония. Человек является эгоистом как в обществе, так и вне его. От маленьких желаний люди переходят к большим — таким, как власть, богатство и статус. Всё, что происходит, мотивируется исключительно желанием улучшить собственную жизнь и удовлетворить большинство своих прихотей.

Человеческие существа не только алчны, они также разумны. У них есть рациональная способность осуществлять желания максимально эффективно. Рациональность инструментальна. Индивид может сравнивать разные возможности и выбирать лучшие способы получения желаемого.

Естественное состояние нежелательно для человека. Это состояние постоянного страха и войн. «При отсутствии гражданского строя, — пишет Гоббс, — всегда начинается война всех против всех. Отсюда видно, что пока люди живут без общей власти, они находятся в том состоянии, которое называется войной, и именно в состоянии войны всех против всех» [1, т. 3, с. 95].

Общественный договор имеет два аспекта. Во-первых, люди должны согласиться на создание общества коллективно и отказаться от прав, которые они имели в естественном состоянии. Во-вторых, они должны выбрать человека или правительство, которое будет следить за выполнением этого договора. Иными словами, для выхода из естественного состояния люди должны договориться жить вместе под общим законом и создать принудительный механизм общественного договора для соблюдения его.

Перейдем теперь к концепции Канта. Он анализирует социальный контракт в работе «К вечному миру», где выводит шесть законов, определяющих правовые рамки государства.

1. Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении тайно сохраняется основание для будущей войны.

2. Ни одно самостоятельное государство не должно быть приобретено другим государством ни по наследству, ни в обмен, ни куплей, ни в виде дара.

3. Постоянные армии должны со временем исчезнуть.

4. Государственные долги не должны использоваться для внешнеполитических дел.

5. Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и правление других государств.

6. Ни одно государство не должно во время войны с другим прибегать к таким враждебным действиям, которые сделали бы невозможным взаимное доверие в будущем состоянии мира [2, т. 3, с. 260—263].

Кант поддерживает теорию Гоббса о естественном состоянии человека. Для примера он берет дикарей, которые отрицают закон и находятся в состоянии войны. Ими движет безрассудная свобода — в отличие от свободы рациональной. Кант утверждает, что состояние мира между людьми, живущими по соседству, не является функцией естественного состояния субъекта.

Он различает три формы правления: автократию, аристократию и демократию. Но главное для Канта не форма, а метод и способы осуществления власти. В связи с этим мыслитель разграничивает республиканскую и деспотическую формы правления. Первая основана на отделении исполнительной власти от законодательной, вторая — на их слиянии. Республика сама по себе еще не означает демократии, а автократия — деспотии. Самодержавная форма власти может быть и республикой, если в ней исполнительная власть отделена от законодательной, а демократия в случае отсутствия разграничения этих видов власти может быть и деспотизмом. Единственное гражданское устройство, которое должно существовать, по мнению Канта, это республика.

В республиканском обществе он видит три составляющие социального контракта. Во-первых, это устройство согласно принципам свободы членов общества, во-вторых, зависимость всех без исключения членов общества от закона и, в-третьих, равенство всех членов общества.

По Канту, социального контракта недостаточно для верховенства права. Тут речь идет о рациональном и моральном императиве. Социальный контракт вступает в силу в тот момент, когда человек принимает моральный и рациональный постулаты, сдерживающие его от попыток сиюминутного исполнения естественных прав и свобод во избежание наруше-

ния принципа естественного равенства. Социальный контракт основан на принципах моральности и рациональности, здравого смысла.

Подводя итоги, можно сделать следующие выводы. Гоббс и Кант отталкиваются от естественного состояния как главной стадии перехода к гражданскому обществу. У каждого есть своя форма реализации социального контракта. Для Томаса Гоббса — это правление суверена (монархический подход). Для Иммануила Канта — правление индивидов, рационально и морально развитых, которые должны жить при республиканском строе. Главные функции субъекта в обеих концепциях — это морально-нравственная трансформация и отказ от естественных инстинктов во благо социума.

Список литературы

1. *Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения : в 2 т. М., 1991. Т. 2.
2. *Кант И.* К вечному миру // Кант И. Сочинения : в 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 260—263.

Л. А. Демина

Философия и юриспруденция: спор двух факультетов

Широта понятия права препятствует точному его определению. Гениальный философ Кант смеялся над современной ему юриспруденцией, что она еще не сумела определить, что такое право. «Юристы еще ищут определения для своего понятия права», — замечает он иронически по этому поводу. Он сам работал над этой проблемой и полагал, что ему удалось ее решить. После него занимались этим вопросом и многие другие выдающиеся мыслители, философы и юристы, но и теперь еще «юристы ищут определения для своего понятия права», — пишет наш соотечественник Л. И. Петражицкий, заложивший основы психологической теории права [5].

Последние десятилетия надежды на точные дефиниции базовых понятий, таких как «право», расшифровку их смысла возлагаются на философию права. Но, проанализировав достаточно большое количество источников, мы приходим к выводу, что то, что называется «философией права», совершенно различно толкуется юристами и философами. Возникает ощущение, что речь идет совершенно о разных предметах — как в научном, так и в учебном плане. Иными словами, дисциплинарное определение (или самоопределение) самой философии права еще нуждается в уточнении.

Как отмечает С.С. Алексеев, «само по себе применение философских терминов к праву новых смыслов не рождает, оно их только множит» [1, с. 41]. Он же отмечает, что «в советском обществе именно последняя из указанных тенденций стала определяющей при конструировании "марксистско-ленинской философии права". Рассуждения о "свободе воли в праве", о "случайном и необходимом" в правоотношениях... представлялись в виде философии права, своего рода вершины юриспруденции» [1, с. 13]. И в самом деле, если исходить из достаточно распространенных определений философии права как «призванной» дать «мировоззренческое объяснение права», его смысла, обосновать «под углом зрения сути человеческого бытия», то вполне можно понять юриста-практика, для которого это представляется дилетантской забавой. Когда же имеет значение «философская встряска», заставляющая выйти за рамки узкопрофессионального юридического подхода? И здесь мы обратимся к Канту.

В своей работе «Спор факультетов» (1798) Кант переосмысливает традиционную структуру университетского образования. Сложившаяся же система образования на момент конца XVIII века была такова: был младший — подготовительный — философский факультет; и три старших — теологический, юридический и медицинский. Точку зрения Кёнигсбергского мыслителя, изложенную в данном трактате, можно назвать революционной: он утверждает, что философский факультет должен стать основой университетского образования, составляя не только его базис, но и направляя его, открывая

новые горизонты как для вновь нарождающихся наук, так и для традиционных областей практического знания, подлежащего сфере государственного контроля и регулирования — теологии, юриспруденции и медицины [2, с. 7]. Для нас это особенно важно применительно к юриспруденции. Как и во многих других областях, Кант идет впереди науки своего времени: он первым осознал специфическую роль философии — быть методологическим основанием конкретно-научного знания в теоретическом плане и практическом. Размышляя об указанном споре факультетов, Кант замечает, что «как и во всех подобных попытках коалиции между теми, кто в основу всего кладет эмпирические принципы, и теми, кто прежде всего требует априорных оснований... здесь легко могут возникнуть напряженности, связанные со спором двух факультетов о том, кому из них надлежит вынести решение по вопросу, предложенному в том или ином случае университету (как учреждению, являющему собой средоточие всей премудрости)» [3, с. 219—220]. Как видим, вопрос ставится не только в плоскости соотношения философско-теоретического и эмпирически-практического уровня знаний, но и о сосуществовании наук в структуре университета как научно-учебного заведения, компетенций, формируемых философией и практико-ориентированными дисциплинами, что звучит крайне актуально в свете сегодняшних дискуссий науки и образования.

Философию морали и права Кант называет «метафизикой нравственности» и утверждает, что только философия, опираясь на «принципы разума», в состоянии указать практически достижимые цели и правовые средства их реализации. Он пишет: «Просвещение народа есть публичное обучение народа его обязанностям и правам по отношению к государству, к которому он принадлежит. Поскольку здесь речь идет о естественных, проистекающих из общего человеческого рассудка правах, провозглашателями и толкователями их в народе становятся не назначенные государством юристы, занимающие определенные должности, а свободные учителя права, то есть философы, которые именно вследствие своей свободы неугод-

ны государству, стремящемуся всегда только к господству; их именуют *просветителями*, опасными для государства людьми... Запрещение публичности препятствует продвижению народа к лучшему, даже в том, что касается наименьшего из его требований, его естественного права».

Но справедливости ради отметим, что далее Кант, рассуждая о прогрессе, замечает, что «не во все возрастающем количестве *моральности* в образе мыслей, а в увеличении результатов ее легальности и в соответствующих долгу поступках, какими бы мотивами не были они продиктованы, то есть в добрых деяниях людей... в проявлениях нравственного начала в человеческом роде, только и можно полагать главный итог его изменения к лучшему... Не следует ждать слишком много от людей в их продвижении к лучшему, ибо в противном случае мы можем с полным основанием стать предметом насмешек политика, склонного принимать высказанную здесь надежду за фантазию экзальтированного ума» [4, с. 190—206].

Комментируя приведенные высказывания И. Канта, хочется отметить ясный и здравый подход, сформулированный философом. *Моральность* задает «высоту» возможности, а *легальность* выступает как ее реализация. Именно их неразрывное единство обуславливает нравственный и политический прогресс в развитии общества.

Список литературы

1. Алексеев С. С. Философия права: История и современность. Проблемы. Тенденции. Перспективы. М., 1997.
2. Калинин Л. А. О «Споре факультетов» как итоге: профессорско-педагогическом, философско-мировоззренческом, валеологическом // Кант И. Спор факультетов. Калининград, 2002. С. 3—24.
3. Кант И. Об органе души // Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 219—224.
4. Кант И. Спор факультетов. Калининград, 2002.
5. Петражицкий Л. И. Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология. М., 2011.

А. Ю. Дудчик

**Идеи прав человека и государственного суверенитета
в современном мире:
взаимоисключение или взаимодополнение?**

Наследие И. Канта в области политической философии и философии права представляет существенный интерес. Многие темы и проблемы, к которым он обращается в своих работах, отнюдь не утрачивают своей актуальности, а, напротив, в современных условиях становятся все более злободневными, соотносясь не только с теоретическими вопросами, но и с реальными политическими процессами и практиками. Одной из наиболее важных кантовских идей, на наш взгляд, следует назвать идею прав человека (как обладающих универсальным характером и выступающих в качестве конститутивного элемента политики). Сложно переоценить значение идеи прав человека в современном мире, как и то влияние, которое она оказывает на другие идеи и представления, в частности на современные представления о суверенитете (прежде всего государственном суверенитете).

Разворачивающиеся буквально у нас на глазах глобализационные и интеграционные процессы приводят к весьма существенной и даже радикальной трансформации уже сложившихся представлений о суверенитете и его возможных субъектах. Многие теоретики отмечают утрату государством части своего суверенитета, передачи его другим акторам (например, международным организациям, крупным корпорациям, надгосударственным союзам). Весьма актуальным вопросом как теории международного права, так и реальной международной политики является вопрос о возможности воздействия на суверенное государство и вмешательство в его внутреннюю политику, что, естественно, достаточно существенно ограничи-

вает государственный суверенитет. Естественно, определенные изменения претерпевают и формы легитимации государственного суверенитета.

Отметим, что весьма большую роль в политической мысли играет осмысление понятия прав человека, при этом многие исследователи видят непосредственную связь между распространением идеи прав человека и частичной утратой государством суверенитета (см.: [5]). Действительно, сама идея прав человека возникает в качестве своеобразного ограничителя для власти государства, который должен оградить индивида от тех или иных действий со стороны государства. Не случайно именно государство является основным адресатом современных правовых документов, посвященных проблематике прав человека. Более того, именно систематическое нарушение прав человека рассматривается в современной международной политике как причина, так и как повод для тех или иных действий против суверенного государства, начиная от экономических или правовых санкций и заканчивая военной интервенцией. Естественно, определенные изменения претерпевают и формы легитимации государственного суверенитета. Так, популярность приобретают концепции, ставящие под сомнение традиционные формы демократической легитимации (критика субстантивной демократии, концепция «постдемократии» [7]) и идею нации [6]. При этом идея прав человека вполне успешно может претендовать на выполнение функций подобной легитимации [4].

Все эти (равно как и многие другие) явления и процессы позволяют многим авторам вести речь о тенденции десоверенизации современной политической реальности. Следует отметить, что единой терминологии для анализа упомянутой выше тенденции не существует. Некоторые исследователи акцентируют внимание на изменениях, происходящих с суверенитетом (например, популярно утверждение о размывании, эрозии суверенитета). Другие предпочитают анализировать некоторое уже существующее качественно новое состояние (например, используются такие термины как «пост-суверенитет», «поздний суверенитет» [3, р. 159], «разделяемый, разделен-

ный, расщепленный, частичный суверенитет» [1, р. 20], «договорной, или конвенциональный суверенитет» [2, р. 101] и др.). Тем не менее вполне уверенно можно говорить о некоторой сложной проблеме, фиксируемой при помощи широкого спектра методологических и понятийных средств.

Весьма существенной, на наш взгляд, является связь между идеями государственного суверенитета и прав человека. При этом речь идет не столько о противопоставлении (или даже признании несовместимыми) этих идей, сколько об их логическом дополнении, взаимовлиянии и ограничении. Соответственно, обе эти идеи следует рассматривать не изолированно, а в рамках их взаимодействия и влияния на современные политические процессы. При этом необходимо более глубокое и одновременно сложное понимание понятий суверенитета и прав человека. Нечто подобное уже происходит в рамках современных исследований суверенитета. Так, следует вести речь не только о тенденции десуверенизации, но и определенном усложнении самой идеи суверенитета, приобретающего все более разнообразные формы. Парадоксальным образом это во многом соотносится с историческим пониманием суверенитета, который, как показывает ряд исследований, рассматривался как результат сложной системы отношений и взаимодействий, отнюдь не сводимых лишь к атрибуту или признаку (пусть и фундаментальному) современного государства. Можно говорить о понятии суверенитета как своеобразном «зонтичном» понятии, которое охватывает ряд явлений и отношений и при этом само обладает достаточно сложной природой. Несомненным является то, что с суверенитетом в настоящее время происходят достаточно серьезные трансформации, которые и пытаются зафиксировать комплекс современных исследований (при этом наиболее продуктивным способом исследования, как показывает международная практика, служит междисциплинарный подход).

Вероятно, схожий подход может оказаться продуктивным и при всестороннем изучении идеи прав человека. Конечно, определенную сложность вызывает сильная нормативная со-

ставляющая концептов суверенитета и прав человека, равно как и их вовлеченность в комплекс политических и правовых практик и отношений. Тем не менее в рамках теоретических исследований подобный подход вполне возможен и даже желателен, поскольку он может способствовать более целостному и широкому пониманию соотношения этих двух идей и той роли, которую они играют в современном мире.

Список литературы

1. *Kalmo H., Skinner K.* Introduction: a concept in fragments // *Sovereignty in Fragments: The Past, Present and Future of a Contested Concept*. Cambridge University Press, 2010. P. 1—20.
2. *Krasner St.* The durability of organized hypocrisy // *Ibid.* P. 96—113.
3. *MacCormick N.* Sovereignty and after // *Ibid.* P. 151—168.
4. *Nowak A.* Czy możliwa jest globalna etyczność? Kultura, prawa człowieka a nowoczesny system światowy // *Filozofia polityczna Hegla*. Poznań, 2007. S. 119—129.
5. *Sassen S.* Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization. N. Y., 1996.
6. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. М., 2001.
7. *Крауч К.* Постдемократия. М., 2010.

А. С. Зильбер

«Негативная мудрость» политического Просвещения¹

Главная мысль центрального кантовского трактата о Просвещении если и не общеизвестна, то, по крайней мере, очень проста: природа уже давно освободила большинство людей, но они не желают сами найти в себе «решимость и мужество» стать свободными, и это их «вина». «Опекуны» же доброволь-

© Зильбер А. С., 2014

¹ Текст подготовлен в ходе реализации проекта РГНФ № 12-03-0321 «Исследование влияния политической философии Канта на современные западные политические теории».

но свою власть не отдадут, это естественно, а вопрос об их вине и ответственности Кант опускает. Откуда же через 14 лет в трактате «Спор факультетов» берется мысль о том, что успеха в Просвещении следует ожидать на пути движения вещей не *снизу вверх*, а *сверху вниз*? Может быть, речь идет о другом, близком понятии, но не о самом Просвещении? Ведь в целом философский факультет «спорит» с юридическим по вопросу о том, «находится ли человеческий род в постоянном продвижении к лучшему». Стоит ли связывать этот вопрос только с Просвещением? Даже если не стоит, в этом пассаже такая связь есть. Путь сверху вниз прогнозируется в пункте 10, а в пункте 8 дается прямое определение понятию «просвещение народа», а далее разясняются методы, указываются ответственные лица и др. В пункте 10 Кант пишет именно о «пути» и вероятных результатах «наставления юношества». Правда, прогноз оказывается отрицательным: это наставление бесполезно и вообще едва ли возможно. Юристы, наверное, должны обрадоваться такому весьма неожиданному пессимистичному утверждению в духе консерватизма. Ведет ли это нас «назад» к трактату 1784 года с его пафосом личной ответственности за собственное просвещение? Трудно сказать, ведь Кант вовсе не противоречит сам себе с такой легкостью. Он связывает надежду на прогресс, во-первых, с «положительной» мудростью провидения, а, во-вторых, с «негативной» мудростью людей, состоящей в устранении войны. Таким образом, проблема Просвещения связывается с политическим вопросом достижения мира. И здесь стоит вспомнить о любопытной структуре трактата «К вечному миру» (1795), который начинается с вопроса о том, к кому же обращена эта надпись? «Первое добавление» в нем — о «гарантии природы», то есть о том самом провидении, которое проявляется в характере человека вообще, и ведет извилистыми тропами к миру. Однако завершается трактат двумя Приложениями, в которых Кант пытается распутать узел отношений политики с моралью. Эти приложения — для политиков. Надпись на вывеске трактира «обращена» скорее к политикам, нежели к людям вообще. Итак, в определенной степени «опекуны» ответственны за просвещение опекаемых,

в поздних сочинениях Канта эта мысль явна. Но как это все соотносится с провидением? Есть ли в этом фатализм и за что ответственны «обычные люди»? Равновесны ли провидение и «негативная мудрость»?

Двусоставность путей прогресса изначально провозглашается в сочинениях Канта об истории. В один год с трактатом о Просвещении опубликована другая статья «Идея всеобщей истории...». В ней много светлого и оптимистичного, но вместе с тем это тезисная и «программная» работа, содержащая значительную часть программы всей кантовской антропологии, которая очень умеренна. И в «шестом положении» этой статьи сказано, что «человек есть *животное, которое*, живя среди других членов своего рода, *нуждается в господине*», обязательно злоупотребляет своей свободой, а обрести господина может только в лице себе подобных, поэтому «природа вверила нам» только приближение ко всеобщему гражданскому обществу. Средство развития задатков человека — антагонизм. И автор этих строк побуждает нас выйти из состояния умственного несовершенноголетия? Как нам все это понимать? Вернуться к мысли о том, что просвещение и прогресс — несколько разные вещи? Но как можно представить себе кантовскую «цель природы», полное развитие задатков человечества без развития индивидуального разума? Есть ли противоречие в кантовской идее Просвещения, какого характера это противоречие, можно ли вообще говорить о целостном концепте? Правомерно ли считать какой-либо из упомянутых текстов шуткой?

В докладе будет предпринята попытка прояснить риторические аспекты упомянутых сочинений, ориентируясь на целостность понятия Просвещения в философии Канта, и представить амбивалентность направлений просвещения как взаимодополнительность. На помощь в этом разъяснении будут привлечены как положения философии самого Канта, так и современные, причем не только кантианские оценки перспектив просвещения.

Ю. Ю. Мазур

Ценности Просвещения и проблема национальной идентичности

В современных условиях глобализации и регионализации актуализируется проблема национальной идентичности. С одной стороны, интеграционные процессы в сфере культуры приводят к размыванию национальной идентичности: данное обстоятельство во многом обусловлено возрастающей плотностью и интенсивностью межкультурной коммуникации, расширением возможностей и географии миграций, возникновением транснациональных союзов и объединений и др. С другой стороны, в качестве реакции на глобализацию в сфере культуры возникает другая тенденция — обострение национального самосознания, принципиальное деление культур на «свою» и «чужие», что может привести к развитию национализма и ксенофобии. Обе указанные тенденции свидетельствуют о кризисе национальной идентичности, который требует осмысления.

В основе национальной идентичности, как и любой социально-культурной идентичности, лежит *ментальность*, или *характер народа*. Вопрос об источнике, специфике и составляющих характера народа ставит И. Кант в работе «Антропология с прагматической точки зрения». Народ автор определяет как «объединенное в той или иной местности множество людей, поскольку они составляют одно целое» [1, с. 350], таким образом, выделяются две характеристики народа: единство происхождения и целостность. При этом в характеристике нации философ делает акцент на процессе самоидентификации. Нация понимается как часть народа, «которая ввиду общего происхождения *признает себя* объединенной в одно гражданское целое» [1, с. 350]. И. Кант считает, что нацио-

нальные особенности каждого отдельного человека заключаются в «общем характере народа», в основе которого лежат или «врожденные, или от долгой привычки превратившиеся как бы в природу и привившиеся на ней максимы» [1, с. 351]. Размышляя над проблемой источника специфики характера народа, И. Кант приходит к мысли о том, что он не зависит ни от формы правления, ни от климата и почвы, но при этом является неким природным свойством. Таким образом, понятие «характер народа» у И. Канта близко к современному культурно-психологическому пониманию ментальности. Еще одним базовым элементом характера народа, его идентичности И. Кант считает язык. Единство языка указывает на единство происхождения народов [3, с. 30]. Эту идею мы встречаем и в «Антропологии с прагматической точки зрения», и в работе «К вечному миру».

Соответственно, идеи И. Канта о специфике характера народа весьма эвристически плодотворны при современном осмыслении проблемы национальной идентичности, причем не только с точки зрения ее структуры, но и в вопросе преодоления ее кризиса, вызванного процессом глобализации.

Кризис национальной идентичности состоит в размывании ее границ, в неукорененности индивидов в своей национальной культуре, в потере национального и культурного разнообразия, что ведет к снижению адаптационного потенциала современного социума. Более того, происходит трансформация самого феномена социокультурной идентичности и появляется возможность формирования нового уровня идентичности, основанного на предложенном еще И. Кантом «союзе народов» [2]. Такой тип идентичности можно назвать космополитическим, формируемым на основе либеральных ценностей, толерантности, критического мышления при сохранении национальной идентичности, основанной на культурных традициях и исторической памяти той или иной нации. И. Кант в «Антропологии с прагматической точки зрения» подчеркивает недопустимость исчезновения культурного разнообразия: «С боль-

шой степенью вероятности мы можем утверждать, что смешение племен (при больших завоеваниях), которое постепенно стирает характеры, вопреки всякой мнимой филантропии, мало полезно человеческому роду» [1, с. 360]. Но при этом философ высказывает идею о достижении всеобщего правового гражданского общества, объединении народов. Однако этот союз предполагает сохранение государств и укорененности в национальной культуре. Такого рода объединение, а также и новый уровень идентичности, возможны лишь посредством развития свободы, а значит, «благодаря успехам просвещения». Особую роль в этом процессе играет образование.

Посредством аксикреационной функции образование значимо в формировании и сохранении идентичности. Трансляция знаний, ценностей, сохранение и воспроизводство духовного опыта, социализация и инкультурация личности являются основополагающими функциями образования. Ценности просвещения, лежащие в основе создания гражданского союза государств, провозглашенного И. Кантом, актуальны сегодня в условиях кризиса национальной идентичности и формирования космополитической идентичности. Под последней мы понимаем принципиальную установку индивида на возможность разнообразия культур с их ценностным своеобразием при сохранении собственной национальной идентичности, основанной на культурных традициях и исторической памяти нации. Высшая ценность просвещения — свобода пользоваться собственным умом, свобода критического мышления, которая рано или поздно превратится в максимум характера народов. Основным социальным институтом трансляции ценностей просвещения сегодня служит образование. Особенно актуальными в современных условиях глобализации являются такие ценностные ориентиры образования, как толерантность, индивидуализация (сохранение полноты человеческой индивидуальности в условиях массовизации социума), экологический императив, культурное разнообразие и критическое мышление как «мужество пользоваться собственным умом» [4, с. 27].

Список литературы

1. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 7.
2. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. : в 6 т. М., 1966. Т. 6.
3. *Кант И.* К вечному миру // Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 7.
4. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. : в 6 т. М., 1966. Т. 6.

А. Н. Саликов

Кант и идея федерализма¹

Одним из главных условий достижения прочного мира на планете Кант считал федеративный принцип устройства международного порядка: «Международное право должно быть основано на федерализме свободных государств» [4, с. 18]. Во времена Канта этот тезис был довольно революционным, потому что большинство существовавших на тот момент государственных объединений были монархиями, которые могли заключать временные союзы друг с другом или даже временно объединяться под властью определенной правящей династии, но все эти образования были, как правило, недостаточно прочными и устойчивыми. В качестве редких исключений можно было бы назвать Соединенные Штаты Америки и Швейцарскую Конфедерацию. Однако Кант, как это ни странно, не упоминает ни первое (по крайней мере, в текстах) ни второе государственное образование. Что же понимал Кант под федерализмом и почему считал федеративное устройство единственно подходящим для установления вечного мира?

© Саликов А. Н., 2014

¹ Работа подготовлена в рамках реализации проекта РГНФ №12-03-0321 «Исследование влияния политической философии Канта на современные западные политические теории».

Говоря о содержании идеи федерализма у Канта, следует прежде всего отметить, что в основе кантовского федерализма лежит идея общественного договора, воспринятая им от Гоббса и Руссо. Кант проводит аналогию между отдельными людьми и государствами: подобно людям, государства изначально находятся в естественном состоянии, что означает если не войну, то состояние войны (то есть отсутствие прочного мира) между ними. Единственный выход из этого состояния — вступить друг с другом в политико-правовые отношения, которые соответствовали бы гражданско-правовому состоянию граждан в государстве.

Несмотря на проводимую параллель между отдельными людьми в государстве и отдельными народами, между гражданским и международным правом, Кант отвергает слияние государств в одно централизованное государство. Но почему же? Разве это не привело бы к установлению прочного мира? Кант полагает, что подобно тому, как невозможно слияние отдельных людей в одного человека, точно так же невозможно и слияние народов в единую нацию. Отталкиваясь от современных ему политических реалий XVIII века, Кант предполагал, что объединение народов в одно государство приведет к возникновению титульной нации, которая будет подчинять себе другие народы, входящие в это государство. В то же время Кант недвусмысленно дает понять, что свободные государства на практике решительно не захотят объединяться в единое государство народов и передать часть своего суверенитета единым органам управления этой республикой, которые с необходимостью появятся, если такая мировая республика будет учреждена. Поэтому для Канта предпочтительнее «не положительная идея мировой республики, а (чтобы не все было потеряно) лишь *негативный суррогат союза*, отвергающего войны» [4, с. 22]. Этот союз, существующий на прочной основе и постоянно расширяющийся, и должен, по замыслу Канта, объединить все государства Земли.

Предлагаемый Кантом *мирный союз* (*foedus pacificum*) представляет собой с точки зрения современной политической

науки не федерацию, как этого можно было бы ожидать от последовательного воплощения идеи федерализма на практике, а конфедерацию. Кант — принципиальный сторонник конфедеративного устройства, а предлагаемое им мирное устройство основывается, с одной стороны, на принципе суверенитета, а с другой — на регламентированной кооперации в форме. Как полагает Кант, такая форма межгосударственного сотрудничества гарантирует отсутствие военной угрозы и сохранение суверенитета [5, с. 28].

Кантовская модель конфедеративного устройства союза народов на сегодня выглядит во многом небесспорно и вызывает ряд вполне обоснованных сомнений в ее эффективности в современных реалиях и в политической обстановке родного для Канта XVIII века. Прежде всего эти сомнения относятся к способности подобной слабой конфедерации, каковой является мирный союз, противостоять внешним угрозам [3, S. 163—178]. Скрепленные лишь общим миролюбием по отношению друг к другу, входящие в это межгосударственное образование страны, не будут обладать ни необходимой общей волей, ни объединенными военными средствами, необходимыми для успешного отражения нападения агрессора. Конфедерация была бы эффективной формой межгосударственного объединения лишь в том случае, если бы в него вошли бы одновременно все государства планеты. Однако подобная ситуация выглядит несколько утопично. Тем не менее критика кантовского федерализма не означает еще, что в нем не содержится рациональное зерно, могущее иметь практическое значение. Мирный союз, устроенный по примеру предлагаемой Кантом модели конфедерации, вполне мог бы стать основой ступенчатой стратегии по достижению мира сначала на региональном, а затем и на глобальном уровне [6, с. 216—217]. Значимым также остается кантовское требование постепенного оправдания международных отношений, что в итоге могло бы привести к установлению если и не мировой республики, то глобального мирового союза народов и прочного мира на планете [5, с. 29—31].

Список литературы

1. *Volker G. Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden": eine Theorie der Politik.* Darmstadt, 1995.
2. *Frauке H.* Europa auf dem Weg „Zum ewigen Frieden“? Kants Friedensschrift und die Wirklichkeit der Europäischen Union. Herbert Utz Verlag. München, 2007.
3. *Seidelmann R.* Kants "Ewiger Friede" und die Neuordnung des Europäischen Sicherheitssystems // Republik und Weltbürgerrecht: Kantische Anregungen zur Theorie politischer Ordnung nach dem Ende des Ost-West-Konflikts. Köln, 1998. S. 133—180.
4. *Кант И.* К вечному миру. Философский проект // Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 7.
5. *Саликов А. Н.* Кантовский проект вечного мира и проект Европейского союза // Кантовский сборник. 2013. № 3 (45). С. 24—33.
6. *Саликов А. Н.* Мирный проект И. Канта и модели решения дилеммы безопасности в современной теории международных отношений // Кантовский проект вечного мира в контексте современной политики : матер. междунар. семинара. Калининград, 2013. С. 202—217.
7. *Юрченко С. В.* Обоснование естественного права у Гоббса и Руссо и гражданско-правовая концепция Канта // Кант между Западом и Востоком. К 200-летию со дня смерти и 280-летию со дня рождения Иммануила Канта : тр. междунар. семинара и междунар. конф. : в 2 ч. Калининград, 2005. Ч. 2. С. 169—178.

В. А. Чалый

Кант между либерализмом и консерватизмом¹

Тезис: Кант имеет репутацию одного из виднейших защитников политического либерализма. Однако в его философии заметны и консервативные идеи. Считается, что их последст-

© Чалый В. А., 2014

¹ Работа подготовлена в рамках реализации проекта РГНФ №12-03-0321 «Исследование влияния политической философии Канта на современные западные политические теории».

вия достаточно глубоки для того, чтобы предложить пересмотреть сложившуюся оценку Канта как безоговорочного «либерала».

1. Из всего многообразия способов сформулировать оппозицию либерализма и консерватизма наиболее фундаментальным представляется противопоставление антропологического оптимизма первого антропологическому скептицизму (пессимизму) второго, преобразовательских, высвобождающих тенденций либерализма реакционным, сдерживающим устремлениям консерватизма.

2. Практическая философия Канта, безусловно, демонстрирует приверженность либеральным ценностям и целям. Политический процесс в самом общем виде видится им как становление автономной, разумной и свободной личности в гражданско-правовом состоянии, которое постепенно совершенствуется качественно, приближая право к морали и количественно распространяясь на весь мир.

3. Вместе с тем кантовское представление о человеке трудно назвать оптимистичным. Обладая свободой воли в теории («метафизически»), человек на практике в каждой попытке ее проявления сталкивается с противодействием природы, прежде всего собственной. Будучи вынужденным в себе самом искать основания для морального роста и неразрывно связанного с ним политического развития, человек обречен сталкиваться с собственным несовершенством («Идея всеобщей истории...», Положение шестое), с нарушением «правильного» порядка максим в собственном представлении («Религия...»). Прогресс нравов, а с ним и прогресс политического, видится Канту процессом, требующим усилий, способность человека на которые вызывает у него сомнения. Если этот процесс и возможен, то потому, что нужен «природе», внешней силе, заставляющей человека преодолевать собственные ограничения. Кант готов признать возможность неудачи человека и человечества на пути морально-политического прогресса, который в наиболее благоприятном случае займет необозримо длительное время. Этот антропологический скепсис сходен со скепсисом консерватизма.

4. Таким образом, мы можем заключить, что либеральное представление о ценностях и целях политического процесса в философии Канта в значительной мере уравнивается сдержанной оценкой перспектив их достижения, основанной на понимании человеческой природы, сходном с консервативным скептицизмом. Либерализм Канта находится в плоскости, которую он сам называет «метафизической», «чистой», в то время как его оценка «эмпирических», «реальных» перспектив осуществления либерального проекта близка к консервативной.

Ю. В. Ярмак

**Политическое просвещение: новые реалии
(коммуникативные характеристики)¹**

Проблема политического просвещения для поколений людей советской эпохи в первую очередь ассоциируется с идеей политпросвещения, которое охватывало практически всех работающих в стране. Для более узкого круга интеллектуалов это словосочетание связывается с журналом «Политическое просвещение», который, в свою очередь, вызывает свой поток ассоциаций и аналогий. Между тем идеи политического просвещения были заложены еще в аристотелевской «Политике». Ее Книга Первая (А) открывается следующими словами: «Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наи-

© Ярмак Ю. В., 2014

¹ Исследование ведется при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-03-00738(а).

более важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим» [1, с. 276].

Мне представляется, что идеи политического просвещения, впервые озвученные Аристотелем, были фактически проведены и в работе И. Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?». Кант трактует Просвещение как «выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» [2, с. 11]. Для него несовершеннолетие проявляется в качестве неспособности «пользоваться своим собственным рассудком без руководства со стороны кого-то другого». Отсутствие же такого совершеннолетия в области политики, на мой взгляд, может быть названо политическим несовершеннолетием, в котором, как и в несовершеннолетию вообще, обнаруживается недостаток решимости и мужества пользоваться собственным умом без руководства другими.

Именно обоснованию необходимости выстраивания этой линии политического просвещения, идущей от Аристотеля к Канту и от них обоих к современности, и будет посвящен доклад.

Список литературы

1. *Аристотель. Политика* // Аристотель. Соч. : в 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 376—644.
2. *Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение?* // Кант И. Избр. соч. : в 2 т. Калининград, 2005. Т. 2. С. 11—20.

Секция 4
КРИТИКА И РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Section 4
CRITICISM AND RECEPTION OF THE IDEAS
OF ENLIGHTENMENT



B. Andrzejewski

**Immanuel Kant und die Fragen
des kommunikativen Konstruktivismus**

Im der Arbeit wollen wir das Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Objekt in dem Erkenntnisprozess verfolgen. In der deutschen Tradition (anders wie z. B. in der englischen) gewinnt in dieser Relation die Vernunft die Oberhand, indem sie die äußere Welt der sinnlichen Eindrücke von sich abhängig macht und diese, letzten Endes, nach eigenen, apriorischen Voraussetzungen ordnet. Diese Behauptung wollen wir in den weiteren Erwägungen auf die Theorie der Kommunikation übertragen und dadurch die Rolle der letzteren auf die Konstruktion der gegenständlichen Welt aufweisen. Wir werden uns daher mit der Frage des Verhältnisses zwischen den sprachlichen Strukturen und dem von ihr bezeichnenden Sachverhalt beschäftigen.

Wir vertreten die These, daß sich die sprachliche Kommunikation in dieser Beziehung aktiv verhält und einen großen Einfluß auf die Art und Weise der Erkenntnis, dadurch auch auf die Existenz ausübt. In der Beweisführung berufen wir uns auf die Methodologie der „kopernikanischen Wende“ von Immanuel Kant.

Kant selbst hat sich zum Problem „Sprache“ und „Kommunikation“ kaum geäußert. Wir konzentrieren wir uns jedoch auf die Kantischen Methodologie, bezeichnet allgemein als die „kopernikanische Wende“, laut welcher eben der Subjekt sich aktiv den sinnlichen Eindrücken gegenüber verhält.

Einer der ersten, der die Kantsche Methode auf das Gebiet der Sprachwissenschaft angewandt und fortgesetzt hat, war Wilhelm von Humboldt. Er kommt nämlich zur Überzeugung, dass die Sprache als Ausdruck des Inneren und der apriorischen Aktivität

des Subjekts zu betrachten sei. Sie sei Emanation des Geistes und Organ des inneren Seins, daher kein Abbild irgendeiner äußeren Wirklichkeit. Wir haben in der sprachlichen Kommunikation nie mit der Abbildung irgendeines äußeres Seins zu tun. Die Sprache ermöglicht allein die Systematisierung der empirischen Eindrücke. Sie Sprache ist nicht „Ergon“, sondern „Energeia“.

Die aktivistische Sprachtheorie findet später ihre Fortsetzung in dem sprachlichen Symbolismus. Es handelt sich um die Konzeption der „symbolischen Formen“ von Ernst Cassirer. Ähnlich wie Humboldt hat auch dieser Theoretiker die apriorische Methodologie erweitert und sie von der Naturwissenschaft auf den allgemeinkulturellen Boden verpflanzt. Die Sprache als „symbolische Form“ wird bei Cassirer, ähnlich wie bei Humboldt, durch ständige Aktivität gekennzeichnet. Die Sprache stammt von den inneren Kräften und nimmt an der Systematisierung der empirischen Daten teil. Sie verursacht, dass diese Daten Dauer und Stabilität bekommen und endlich zu einem Gegenstand werden.

In weiteren Erwägungen wird von den amerikanischen Theorien die Rede sein: von dem sprachlichen Relativismus (E. Sapir, B. L. Whorf) und von der „generativen Grammatik“ (N. Chomsky). Auch diese Theorien wurzeln in der Methode der „kopernikanischen Wende“ und gehen auf die Kant-Humboldts aktivistische Auffassung der Sprache und Kommunikation zurück.

N. Danilkina

**Neo-Kantian legal investigations in Russia:
between theory and practice?**

Shortly after the Russian Revolution of 1905 a possibility of building a parliamentary system using the Western European model was considered. At that time, philosophical criticism acquired a fresh interest among philosophers and lawyers. In particu-

lar, the achievements of neo-Kantianism drew the attention of Russian juridical schools [2]. Some concepts were noted with their vast reception of neo-Kantian methodology (Kistyakovsky, Novgorodtsev et al.). The outlines of the concepts and their relation to the political and juridical status quo in Russia are presented in the paper.

In *The Crisis of Modern Legal Consciousness* (1909), P. I. Novgorodtsev disassociates any parliamentary crisis from a possible regress to absolutism. Two legal principles regarded as ensuing from the objections to Rousseau — the principle of inalienable personal rights and the principle of popular representation — are identified and analysed [1]. G. Jellinek's synthesis of constitutional theory and political practices serves as an authoritative source in the anti-utopian argument.

Unlike the Heidelberg jurist, who aimed exclusively at intensifying the research at the intersection of the juridical and political studies in Germany [3], his Russian colleagues pursued the reformatory goals as well [4]. Novgorodtsev, for instance, presented the bill on the inviolability of the person in the first popularly elected Russian Parliament (the State Duma) in 1906. The bill was revised by a parliamentary commission and prepared for a further stage; however, notwithstanding a lengthy bureaucratic procedure, it was never approved in Tsarist Russia.

References

1. *Новгородцев П. И.* Кризис современного правосознания. М., 1909.
2. *Савальский В. А.* Ученые записки Императорского Московского Университета. Юридический факультет. М., 1909. Вып. 33. Т. 1 : Основы философии права в научном идеализме: Марбургская школа философии: Коген, Наторп, Штаммлер и др.
3. *Еллинек Г.* Конституции, их изменения и преобразования. СПб., 1907.
4. *Кистяковский Б. А.* Предисловие к русскому переводу // Еллинек Г. Конституции, их изменения и преобразования. СПб., 1907. С. III—XXI.

T. Kupś

**Zwischen Aufklärung und Scholastik.
Die ausgewählte Probleme der Rezeption
der Philosophie Kants in der polnischen Philosophie
am Anfang des XIX Jahrhunderts**

Ich setze mir zum Ziel, nur allgemein die Bedingungen nachzuzeichnen, unter denen die erste polnische Rezeption Kants Philosophie (in den ersten Jahrzehnten des XIX Jahrhunderts) stattfand. Man muss unterstreichen, dass nicht selten die unsachlichen Faktoren über die Richtung und den Charakter dieser Rezeption, sowie sogar über ihre Zurückhaltung oder ihren Zusammenbruch entschieden haben. Unter solchen Bedingungen kam es zur Polarisierung der Standpunkte gegenüber Kants Philosophie, die sich einerseits auf die unbegründeten Vorurteile, andererseits, auf den unkritischen Enthusiasmus stützten. Zuerst (1) charakterisiere ich kurz die Gründe dafür, dass die polnische Rezeption Kants Philosophie aus dem neunzehnten Jahrhundert als die Spannung zwischen der „Aufklärung“ und der „Scholastik“ bestimmt werden kann (wobei diese Begriffe müssen nicht bezeichnen, was die Philozophiehistoriker damit meinen). Danach (2) versuche ich kurz und bündig die Vertreter der wichtigsten extremen Standpunkte (Szaniawski und Śniadecki) darzustellen, und zum Schluss (3) zeichne ich die möglichen Richtungen der weiteren Forschungen über die erste Phase der Rezeption Kants in Polen nach.

*

Als im Jahre 1970 ein Nestor der polnischen Philosophiegeschichte, Władysław Tatarkiewicz, die Sammlung der programmatischen Essays von polnischen Philosophen aus dem XIX Jahrhundert — das Buch wurde unter dem Titel „Was für eine Philosophie brauchen Polen“ veröffentlicht — redigiert hatte, schrieb er in der Einleitung folgendes:

„In der Geschichte der polnischen Philosophie können wir zwei besonders vielsagende Perioden nennen: die der Scholastik und des

Messianismus, auf die die Aufmerksamkeit der Historiker sich am stärksten konzentrierte. Die zweite Periode der Scholastik endete aber endlich um 1750 und die Periode des Messianismus (wenn wir darunter nicht die Vorläufer einreihen) begann erst im Jahre 1830. Beide wurden also durch achtzig Jahre getrennt und in dieser Zeit wurde in Polen genauso weit von der Scholastik wie von der Aufklärung philosophiert“ [1, s. VII].

Die Bestimmung solcher achtzig Jahre der polnischen Philosophie als Aufklärung würde doch nicht die Komplexität dieser Periode wiedergeben. Tatarkiewicz hat richtig bemerkt, dass die Aufklärung als solche die Geisteshaltung der Polen niemals vollumfänglich beherrscht habe, immer auf die starke Opposition, auf den Widerstand der menschlichen Natur, auf die institutionellen Hindernisse, auf die nationale Gewohnheiten und Schwächen gestoßen hat. Tatarkiewicz hat sie aus der Perspektive der Zukunft gekennzeichnet und anerkannt hat, dass diese Periode sich durch die Spannung zwischen der „Aufklärung“ und dem Messianismus charakterisiert.

Es scheint mir, dass — aus der Perspektive der früheren Periode — die Jahrhundertwende des XVIII und des XIX Jahrhunderts durch die Spannung zwischen der „Aufklärung“ und der „Scholastik“ gut charakterisiert wird.

Noch im XVIII. Jahrhundert dominierte an den polnischen Universitäten die scholastische Philosophie, die am meisten von geistlichen Gelehrten betrieben und gelehrt wurde. Viele Vertreter der neuen philosophischen Strömungen, besonders die Naturwissenschaftler, waren der Meinung, dass diese Art von philosophischer Spekulation völlig zusammenhangslos und jedes praktischen Wertes beraubt sei. Jede Philosophie, die die empirischen Erkenntniswurzeln in Frage stellte oder davon absah, erregte Verdacht des religiösen Obskurantismus und wurde zum Ziel von Kritik seitens fortschrittlicher Intellektuellen.

Solche Meinungen waren sehr weit verbreitet unter den einflußreichen polnischen Philosophen dieser Zeit. Sowohl die feindliche Grundhaltung gegenüber aller spekulativen Philosophie, als auch die engen Verbindungen mit der französischen Kultur, bestärkten aufklärerische philosophische Strömungen und darunter

vor allem den britischen Empirismus und den französischen Sensualismus. Die besonders starken Einflüsse der britischen Empiristen und der Hauptvertreter der französischen Aufklärung (Condillac, Buffon) kommen zum Ausdruck in den Schriften der wichtigsten polnischen Philosophen des XVIII. Jahrhunderts: Hugon Kołłątaj, Stanisław Staszic oder Jan Śniadecki, die nicht nur die Menschen der Wissenschaft, sondern auch die damals einflussreichsten Vertreter der Bildungsinstitutionen waren. Ihre strengen Äußerungen zum Thema der neuen philosophischen Strömungen sollte man als die Stimme nicht so sehr in der wissenschaftlichen Debatte als im institutionellen Streit betrachten

Die Kritik der philosophischen Spekulation fand viele Anhänger; darunter waren die tätigen akademischen Philosophen (Anioł Dowgrid), Publizisten und Popularisatoren (Tadeusz Czacki), vor allem aber Naturwissenschaftler (der schon erwähnte Jan Śniadecki). In den ersten Jahren des XIX. Jahrhunderts setzten sie sich zum Ziel, die neueste Philosophie, darin auch Kants Philosophie, zu kritisieren. (Man muss an dieser Stelle hinzufügen, dass diese Kritik sich am meisten weder auf die Lektüre der Primärliteratur stützte, noch die Kompliziertheit der deutschen Philosophie vor und nach Kant berücksichtigte.)

References

1. *Tatarkiewicz W.* Między Oświeceniem a Mesjanizmem // Jakiej filozofii Polacy potrzebują. Warszawa, 1970.

В. В. Балановский

Трансцендентальный идеализм и аналитическая психология: был ли Карл Юнг кантианцем?

Сила просвещенного разума в том, что он способен рассмотреть даже душу человека, причем не только светлые ее части, но и ослепительно яркие, близкие к сверхчеловеческой

реальности, и затемненные, близкие к истокам жизни. Поэтому не случайно философская психология расцвела именно в эпоху Просвещения, что ярко продемонстрировал в своей монографии В. В. Васильев (см.: [5]). Однако было бы ошибкой полагать, что мыслители того времени при изучении психики ограничивались исключительно сознанием.

В частности, оценивая вклад И. Канта в изучение природы бессознательного, А. Николлс и М. Либшер подчеркивают, что «за возможным исключением Лейбница, Иммануил Кант, пожалуй, в большей степени, чем какой-либо другой философ XVIII века определил парадигму, в которой бессознательные явления понимались в немецкой мысли XIX века» [4, р. 9]. Но были ли идеи кёнигсбергского философа востребованы пионерами исследования бессознательного в XX веке? Скорее да, чем нет. Чтобы доказать это, приведем пример рецепций представлений И. Канта в творчестве выдающегося швейцарского антрополога, культуролога, психолога К. Г. Юнга.

Судя по всему, наибольшим эвристическим потенциалом обладает гипотеза, согласно которой юнговские *архетипы* являются аналогами кантовских *категорий* и *понятий* рассудка. Подтверждение данной гипотезы можно отыскать в текстах самого К. Юнга. Так, он пишет, что кантовские категории — это интеллектуальное применение архетипов [3, р. 120] и «существует... врожденная возможность идей, *априорных* условий для работы фантазии, которые являются чем-то подобным кантовским категориям» (цит. по: [2, р. 76]). Но так как сам К. Юнг уподоблял *архетипы категориям*, важно понять, на каком основании он это делал. Возможно, ключ к пониманию связи *архетипа* и *категории* кроется в сути юнговского априоризма.

К. Юнг писал, что душа человека устроена таким образом, что в ней содержатся некие априорные структуры — *архетипы*, которые не могут быть даны в опыте, но при этом выступают необходимым условием получения всякого психического опыта [6, с. 255]. Иными словами, как без категорий *отношения* (которые, согласно И. Канту, не являются реальными объ-

ектами или свойствами вещей, а только лишь априорными формами рассудка) невозможно познание взаимосвязи между явлениями природы, так и без архетипов *Отца*, *Матери* и *Ребенка* (которые мы никогда не встретим в реальности)¹, но которые служат априорными формами психики) человек не может создавать семейные отношения и понимать их.

Таким образом, получается, что если И. Кант установил, что *физический опыт*, благодаря которому мы функционируем в мире природы (и получаем объективное знание о ней), невозможен без априорных форм чувственности и рассудка, то К. Юнг установил, что *психический опыт*, благодаря которому мы функционируем в мире людей (объективно познаем мир человеческих чувств, эмоций и взаимоотношений), невозможен без априорных форм психики — архетипов коллективного бессознательного. И если И. Кант создал систему, хорошо подходящую для ориентации в мире вещей, существующих в интеллекте (*esse in intellectu*) и существующих в реальности (*esse in re*), то К. Юнг указал на наличие между этими двумя мирами третьего — мира вещей, существующих в душе (*esse in anima*) [7, с. 77—78].

Поскольку мир *esse in anima* непосредственно связан с бессознательным, то и методы исследования этого мира будут отличаться от тех, что использует И. Кант для изучения феноменов сознания или чувственно данной реальности. Поэтому некорректно вслед за П. Бишопом [1, р. 49] обвинять К. Юнга в том, что он извращает идеи И. Канта, в частности, тем, что вводит для нужд своей теории особый тип связи между психическими явлениями — синхронистичность, который кардинально отличается от принципов детерминизма, применимых в физическом мире. Также к особенностям мира *esse in anima* можно отнести и принципиальную неупорядочиваемость архетипов.

¹ Если нам начинают во внешнем мире мерещаться архетипы — это либо болезнь, либо нормальное явление, но для очень архаичных культур.

Несмотря на все различия, можно говорить о том, что И. Канта и К. Юнга объединяют априоризм и рациональный подхода к изучению души. Это позволяет заключить, что их концепции являются различными частями единого знания; если выйти на более высокий уровень рефлексии, то это станет очевидным. Однако это уже задача дальнейшего исследования. На данном же этапе стоит ответить на поставленный в заглавии вопрос следующим образом: безусловно, К. Юнг не был кантианцем в чистом виде. Однако несомненным остается факт, что идеи И. Канта оказали на него значительное влияние и пригодились в первую очередь для формирования методов аналитической психологии, для формирования ее эпистемологического базиса.

В заключение хочется отметить, что отыскание рецептов в наследии великих мыслителей позволяет установить, что развитие идей — процесс закономерный и в ряде случаев поступательный. Таким образом, видна кумулятивность знания даже в рамках философии. Причем, что особенно важно, идеи, когда они сильны и приближаются к истине, дают всходы в совершенно различающихся концепциях. Поэтому можно даже говорить о некоторой объективности философского знания. Так, Аристотель одним из первых построил систему философских категорий, которые вывел посредством анализа естественного языка. Следующий шаг сделал И. Кант, который абстрагировал категории рассудка от реальных форм логических суждений. Еще глубже в проблему погрузился К. Юнг, который свои «категории» — архетипы — выводил из суждений (высказываний) образного языка мифа.

Кроме того, наличие рецептов теоретических конструктов И. Канта у К. Юнга дает пищу для междисциплинарных исследований на стыке философии и психологии. Это позволяет лучше понять сущность человека. Например, можно применить метод моделирования и построить интегральную модель психики на основе европейского априоризма. Причем философию И. Канта можно использовать в качестве системы, опи-

сывающей сознательную часть психики, а теорию К. Юнга — как знание, освещающее бессознательные структуры психики в рамках той же априористской парадигмы.

Список литературы

1. *Bishop P.* Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg, and Jung. Lewiston, 2000.
2. *Huskinson L.* Nietzsche and Jung: The Whole Self in the Union of Opposites. Taylor & Francis Group, 2004.
3. *Jung C.G.* Dream Analysis: Notes on the Seminar Given in 1928—1930. Princeton, 1984.
4. *Nicholls A., Liebscher M.* Thinking the Unconscious: Nineteenth Century German Thought. Cambridge, 2010.
5. *Васильев В.В.* Философская психология в эпоху Просвещения. М., 2010.
6. *Юнг К.Г.* Отношения между я и бессознательным // Собр. соч. Психология бессознательного. М., 1994. С. 175—315.
7. *Юнг К.Г.* Психологические типы. М., 1996.

Н. В. Буковская

Частное и публичное применение разума (Кант — Фуко)

Просвещение понимается, с одной стороны, как историческая эпоха, а с другой — как критическая установка, связанная с применением собственного разума. Кант, во-первых, вводит понятие собственного разума, а, во-вторых, рассматривает вопрос об умении им пользоваться свободно, самостоятельно и в тоже время ответственно [1].

Способность пользоваться своим разумом требует волевого и морального усилия, так как, по Канту, «недостаток решимости и мужества», «леность и трусость» являются основными препятствиями в этом [1, с. 29]. Рассуждения Канта о необходимости «каждого человека мыслить самостоятельно» без «поставленных над толпой опекунов» [1, с. 30] выглядит очень

актуально в массовом информационном обществе, постоянно совершенствующем манипулятивные техники. Преодоление данного воздействия, путь от толпы к человеку ищет сегодня обращение к «собственному разуму». Просвещение верит в то, что умению пользоваться собственным разумом можно научиться. Должны быть, соответственно, определенные факторы, способствующие развитию данного навыка в обществе, а также необходимо целенаправленно с помощью просвещения формировать этот навык и развивать соответствующие умения у граждан. Таким образом, можно говорить о применении собственного разума на микро- и макроуровнях.

«Двигаться вперед в просвещении» — значит подвергнуть критике свои основания. Получается, что «собственный разум» — это разум, во-первых, адекватный своему времени и своему опыту, а, во-вторых, предполагающий ответственность. С одной стороны, он ограничен конкретно-историческими рамками, а с другой — динамичен и способен к трансформации.

Однако нельзя не заметить, что при конкретизации Кантом вопроса об употреблении разума обнаруживается определенная двусмысленность, на которую обращает внимание Фуко. Она связана не только с этическими, но и с политическими условиями данного процесса [3, с. 338—339]. Это касается прежде всего введения Кантом различия частного и публичного применения разума, при котором на частном уровне его свобода весьма ограничена. Как должностное лицо человек должен повиноваться, а как независимая личность может публично свободно все обсуждать и «говорить от своего имени» с «настоящей публикой» [1, с. 33]. Отсюда, кстати, получается, что лица, находящиеся на службе, в целом менее свободны в употреблении своего разума, чем их независимые собратья. В данном контексте интеллектуалов можно определить через независимое включение в публичную сферу, через их свободное критическое общение на уровне человечества. Из рассуждений Канта о просвещенном государе следует, что противоречия между частным и публичным уровнем, между повиновением и свободным употреблением разума («Повинуйтесь и

рассуждайте сколько угодно») улаживаются каждый раз определенным соглашением с властью о степени гражданской свободы, которая, соответственно, определяется обстоятельствами времени. Таким образом, он не выхолащивает политику из своей теории, в чем его нередко обвиняют, а решает некоторые вопросы исходя из позиции политического реализма. Фактически, Кант продолжает аристотелевскую реалистическую линию решения вопроса о наилучшем государственном устройстве, опираясь на идею наилучшего при данных обстоятельствах.

Фуко отмечает негативное и позитивное содержание понятия просвещения. Негативное — как выход из чего-то, как преодоление, исход; позитивное — как движение вперед с опорой на какие-то основы и границы. Получается, что просвященный разум каждый раз заново пересматривает свои границы. Просвещение как процесс — это постоянный пересмотр границ, в том числе между частным и публичным. Публичное постепенно переходит на уровень частного и общепризнанного. Публичное употребление разума с позиций универсальных, а не узкогрупповых ценностей и интересов конституирует понятие публичного интеллектуала, которое становится популярным в современном политико-культурном дискурсе. В эпоху Просвещения в связи с негативным опытом Французской революции проявилась неоднозначная роль литераторов и философов, что и привело к постановке проблемы ответственности интеллектуалов в первом варианте (Берк, Токвиль).

Произошла историческая эволюция интеллектуалов в индустриальном, постиндустриальном, информационном обществе, изменились его функции и носители. В связи с этим существует историческая типология этого явления. Но так как в современном мире переплетаются разные цивилизации и культуры, то эти типы могут и сосуществовать.

Наиболее широкий подход признает существование различных типов интеллектуалов: как «интеллектуалов культуры» (создателей универсальных культурных и моральных норм), так и «политических» и «интеллектуалов — специалистов». Фуко выделяет два исторических типа интеллектуала со

специфическими функциями: универсал и специалист. Если первый происходил от юриста, законника, писателя, то второй — от ученого. Специалисту сегодня приходится брать на себя «разнообразную политическую ответственность в качестве атомщика, генетика, программиста, фармаколога и т.д.» [2, с. 203—206]. Этот новый тип интеллектуала (интеллектуала-специалиста, идущего в политику от своей профессии) появился после Второй мировой войны в связи с ускорением научно-технического прогресса, и первым его представителем, по словам Фуко, был физик-атомщик.

Какова взаимосвязь современных интеллектуалов с учеными-экспертами? Она может быть двоякого рода. Во-первых, непосредственной, когда интеллектуалы являются учеными по своей прошлой или настоящей профессии, тогда в лице одного субъекта представлен сразу же и интеллектуал, и ученый-эксперт. Во-вторых, опосредованной, когда эти роли распределены между двумя акторами, и интеллектуалы или из среды ученых, или из внеакадемической среды оказывают влияние на ученых-экспертов и наоборот. Необходимо, следовательно, выделить категорию научных интеллектуалов, то есть людей науки, ученых, которые выходят за узкопрофессиональные рамки. Не все ученые-эксперты могут быть охарактеризованы как интеллектуалы, но в то же время часть из них является таковыми. Во всяком случае наука и университеты — «поставщики» интеллектуалов для общества.

Интеллектуалы-специалисты вписывают специальное, отраслевое знание в контекст современной ситуации как цивилизационной, так и внутринаучной. В результате, с одной стороны, они нагружают знание моральными ценностями, а с другой — преодолевают узкую специализацию современного знания, способствуют его синтезу и созданию целостной научной картины мира. Поэтому интеллектуалы от науки осуждают позицию тех ученых, которые осуществляют на практике принцип автономии науки, так как ученые в своей экспертной деятельности должны привлекать свой и научный, и моральный авторитет.

Список литературы

1. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 29—37.
2. Фуко М. Интеллектуалы и власть // Интеллектуалы и власть. Избранные политические статьи, выступления и интервью. М., 2002. Ч. 1. С. 66—80.
3. Фуко М. Что такое Просвещение? // Там же. С. 335—360.

М. Ю. Загирняк

Тоталитаризм и либерализм во взглядах Ф. А. Степуна¹

Принципы политической философии Ф. А. Степуна раскрываются в работах, где автор осмысливает особенности исторического пути России и менталитета русского человека, а также в его оценке развития политических режимов в Европе, прежде всего в Германии. Через оценку Ф. А. Степуном большевизма, который он рассматривает не как идеологию большевиков, но как сущностную характеристику русского менталитета, болезнь русской души [2, с. 205], через оценку фашизма и более широко благодаря подмеченному мыслителем изменению отношения к христианским идеалам можно выявить основные принципы определения либеральных и тоталитарных тенденций в развитии политических режимов.

Лакмусовой бумажкой при анализе государства и общества выступает христианство, которое Ф. А. Степун понимает не конфессионально, а как форму обращения к трансцендентальному, как способ интерпретации аксиологии баденской школы неокантианства. Человек осознает себя как творение господнее, а затем утверждает как творец через творчество [1, с. 120], то есть ценности — это формы творчества, которое осуществ-

© Загирняк М. Ю., 2014

¹ Работа подготовлена в рамках реализации проекта РГНФ №12-03-0321 «Исследование влияния политической философии Канта на современные западные политические теории».

ляется в культуре. Соответственно, ценности, по Ф. А. Степуну, связаны с христианским образом Бога, который соответствует понятию ценности в концепции Г. Риккертса: на основе осмысления ценности возможно появление оценок и создание благ как попытки ее осмысления и реализации в истории человечества.

В понимании роли христианства Ф. А. Степун сближается с идеей соборности А. С. Хомякова, для которого церковь — это фундамент культуры. Созданная неокантианцами аксиология, одобренная идеей соборности в творчестве Ф. А. Степуна, превратилась в апологетику христианства как важнейшего исторического фактора на пути к демократическому государству.

Характеристика либеральных и тоталитарных тенденций раскрывается через предложенное Ф. А. Степуном противопоставление демократии и идеократии.

Ценность человеческой жизни не подвергается сомнению, а свобода личности обеспечивается благодаря ориентации на христианские идеалы. Ведь именно в христианстве заложены понятия свободы, личности и права [3, с. 70]. Поэтому Ф. А. Степун приходит к выводу, что «социологически христианство может быть, таким образом, определено как антиутопизм, как пафос конкретности и постепенности социального устройства» [4, с. 447]. Следовательно, рационалистическому утопизму Ф. А. Степун противопоставляет христианство как антиутопизм. Свобода — это гражданский псевдоним божьей правды [4, с. 451]. Либеральные тенденции проявляются в демократическом обществе, которое корнями уходит в «христианство с двумя Ветхими Заветами: еврейским и античным» [3, с. 70].

Христианство защищает общество прежде всего от двух опасностей: 1) от рационалистического утопизма, 2) от оправдания насилия как подходящего средства для улучшения жизни общества [4, с. 447].

Вкупе эти опасности образуют победу диктатуры лжи, которая оправдывает насильственную смерть во имя осуществления идеала общественного устройства, так как его построение неотвратимо, поскольку может быть помыслено, а значит, обречено на реализацию в соответствии с верой рационали-

стического утопизма. В таком случае формируется такая ситуация, когда «фашизм и коммунизм расстреливали и расстреливают людей с чистой совестью» [4, с. 452].

Таким образом, в основе политической философии Ф. А. Степуна лежит биполярность тоталитаризма и либерализма, характеристика которых раскрывается благодаря анализу противопоставления происходящей из утопизма идеократии и христианства как фундамента демократии.

Ф. А. Степуну присущ традиционализм, неприятие релятивизма. Христианский идеал — это фундамент благополучного общественного развития. Дальнейшее развитие общества и государства по демократическому пути, стремление к реализации либеральных тенденций предполагает борьбу «за требуемое современностью христианское мировоззрение, за организацию живой, духовной, практической связи между христианством и современностью» [4, с. 446].

Список литературы

1. *Степун Ф. А.* Жизнь и творчество // Соч. М., 2000. С. 89—126.
2. *Степун Ф. А.* Мысли о России. Очерк I // Там же. С. 201—207.
3. *Степун Ф. А.* О корнях большевизма, о демократии, свободе и будущем России // Проблемы истории и теории культуры. Философский журнал. 2010. № 2. С. 68—72.
4. *Степун Ф. А.* О человеке «Нового града» // Соч. М., 2000. С. 443—453.

С. Ю. Лепехов

О некоторых параллелях в кантовской и восточных философиях

И. Кант занимает особое место не только в истории немецкой классической и европейской философии, но принадлежит к небольшому числу мыслителей, определивших узловые пункты развития мировой философии. Для большинства, огра-

ничивающих горизонт своих представлений о мировой философии достижениями прежде всего западной (сначала греческой, затем французской, английской, немецкой), это утверждение выглядит обычным трюизмом. «Да, конечно, поскольку мировая философия и есть главным образом и по преимуществу — западная, и в ней Кант — величина, бесспорно, одна из первейших». Но речь в данном случае идет совсем о другом: о том, что мысли философа, его методология оказались типологически сходными, а иногда практически совпадали с представлениями других мыслителей из философских традиций, совершенно не связанных с европейской. Вот таких философов, подобных И. Канту, в мировой философии найдется не так уж и много. Последователи И. Канта — А. Шопенгауэр и П. Дойссен на основании таких типологических аналогий и параллелей стали родоначальниками представлений о возможности метаисторической системы философии.

К числу полных совпадений, находимых у Канта и в индийской философии, можно отнести: концепции причинности у буддистов, концепции соотношения чувственного и рационального у буддистов, концепции морального долженствования у мимансиков, представление о реальности у ведантистов и буддистов. В некоторых случаях можно говорить о такой терминологической близости, которая позволяет переводить тексты Канта на санскрит. Например, Ф. И. Щербатской предлагает такой перевод: «чувства (*pratyakṣa*) не могут быть ошибочными потому, что нет вообще суждения (*kalpanāroḍha*), ложного или истинного (*abhrānta*)». Существуют полные соответствия у буддистов и у Канта в таких понятиях как, «чистый разум» (*śuddhā kalpanā*, *reine Vernunft*), «чистый объект» (*śuddhārtha*, *reines Object*), «чистая чувственность» (*śuddhā pratyakṣa*, *reine Sinnlichkeit*).

Почти нет исследований, изучающих отношение и интерес самого И. Канта к восточной философии. Между тем такой интерес, по-видимому, все-таки был. Об этом свидетельствуют ссылки в некоторых его сочинениях. Например, Канту была известна тибетологическая работа Георги «*Alphabetum Tibetanum missionarum apostolicarum commodo editum etc. Studio*

et labore. Fr. Augustini Antonii Georgii eremitaе Augustinui» (1762). В одной из своих работ — «Конец всего сущего» — И. Кант обнаруживает вполне адекватные представления о философском даосизме и буддизме, причем не только о концепциях «дао», «Нирваны», «шуньяты», но и о практике медитации. Совершенно точно и правильно указывается и конечная цель такой практики: «И все это только для того, чтобы люди могли насладиться в конце концов *вечным покоем*, который наступит вместе с блаженным — понятие, знаменующие прекращение рассудочной деятельности и вообще всякого мышления». Такому «впадению в мистику», неодобряемому кёнигсбергским философом, противопоставляется «свободный способ мышления», присущий христианству и основанный на любви и осознании своего долга. Конец же всего сущего, Кант, как и следовало ожидать, рассматривает не в онтологическом, а в моральном аспекте и видит его в утрате христианством («если суждено будет») достоинства любви.

Е. С. Лепехова

Неокантианство в Японии: философия Нисиды Китаро

Философское наследие западной культуры долгое время оставалось неизвестным для мыслителей и религиозных деятелей Японии по причине особого географического положения Японии и жесткой политики правящих кругов сёгуната Токугава, направленной на изоляцию страны от внешнего мира.

После реставрации Мэйдзи в 1868 году западные учения, проникновение которых в Японию было до этого весьма ограничено вследствие самоизоляции страны, стали широко доступны. В результате японцы начали активно усваивать учения Дж. С. Милля, Ш. Монтескье, Ж. Ж. Руссо, И. Бентама, Г. Спенсера, а впоследствии их умами завладели идеи Г. В. Ф. Гегеля, И. Канта, В. Виндельбанда, У. Джеймса, Д. Дьюи и др. В свою очередь, представители японской интеллигенции получили

возможность выезжать в западные страны для изучения достижений западной культуры. Значительное количество японских студентов, многие из которых впоследствии стали выдающимися философами и деятелями культуры, обучалось в Германии, в Гейдельберге и Фрейбурге, — двух основных центрах баденской школы неокантианства.

Если в первое десятилетие эпохи Мэйдзи в японской философии господствующими течениями были, главным образом, позитивизм и утилитаризм разных направлений, а также эволюционная теория, то после принятия Конституции началось освоение немецкой философской мысли, и вскоре это направление стало господствующим. Иноуэ Тэцудзиро (1854—1944) известен соединением гегельянства с учениями буддийских школ Кэгон и Тэндай по принципу аналогий. Миякэ Сэцурэй (1860—1945) осуществил сходную попытку соединить даосизм Лао-цзы и Чжуан-цзы с философией А. Шопенгауэра. В начале XX века (период Тайсё (1912—1926)) основным направлением философской мысли стало неокантианство. Ониэн Хадзимэ (1864—1900) первым из японских философов обратился к неокантианскому критицизму. На основе фундаментального разделения категорий сущего и должного он строил метафизическое учение в духе телеологического эволюционизма Грина. Куваки Гэнъёку (1864—1900) и Хатано Сэйити (1877—1950) также внесли значительный вклад в развитие неокантианства в Японии. В университете Васэда в это время благодаря Танака Одо (1867—1932) получили распространение идеи прагматизма Джеймса и инструментализма Девея.

В период Тайсё появляется первое оригинальное учение современной Японии, описывающее буддийский образ мышления в системе западных категорий — философия Нисиды Китаро (1870—1945), основателя *киотской школы*. Он испытал влияние Джеймса, соединил буддийскую традицию с философией А. Бергсона и неокантианством. Нисида сформулировал теорию «чистого опыта», предшествующую разделению на субъект и объект, дух и материю. Он разработал концепции «логики места», «абсолютного небытия», «абсолютно противоречивого тождества», применяемые им также и для объяс-

нения «исторического мира». Нисида Китаро провел логический анализ восточного невербального, иррационального отношения к метафизическим материям, что явилось первым подобным опытом за всю интеллектуальную историю Японии.

Метод Нисиды Китаро и его владение терминологией и концепциями западной философии позволяют рассматривать результат его исследований как единственный в своем роде. Создание логически стройной системы восточных мировоззренческих ценностей, несомненно, привело к появлению оригинального и самобытного пути развития японской философии.

Список литературы

1. *Alejandro Bárcenas*. Modern Japanese Aesthetics and the Neo-Kantians. // *Frontiers of Japanese Philosophy 6: Confluences and Cross-Currents*, Tokyo, 2009.
2. Кодзай Ёсисигэ. Современная философия. Заметки о «духе Ямато». М., 1974.
3. *Нагата Хироси*. История философской мысли в Японии. М., 1991.
4. *Нагата Хироси*. История японского материализма. М., 1990.
5. *Сакисака Ицуро*. Современные японские мыслители. М., 1958.

О. М. Мухутдинов

К феноменологической интерпретации принципов практической философии Канта

В системе практического разума Кант дает феноменологическое обоснование возможности свободы, опираясь при этом на идею всемирности человеческого существования. Это положение кажется в высшей степени проблематичным, если принять во внимание критику формализма этической концепции Канта. Возражение против формализма, а также крайнего рационализма кантовской этики связано с представленным в «Критике практического разума» практическим основоположением, или категорическим императивом.

Категорический императив гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла также быть действительной в качестве принципа всеобщего законодательства». На первый взгляд представляется, что этот принцип ограничивается лишь формальным указанием необходимой связи, которая должна возникнуть между субъективной единичностью максимы и объективной всеобщностью законодательства. Именно возможность такой связи и ставится под сомнение.

Почему Кант избирает предельно рациональную модель построения этики? Можно выделить, по крайней мере, две причины, оказавшие решающее влияние на такой выбор.

Первая связана с древнегреческим представлением о человеке, как о разумном существе, обладающем способностью к речи. Это получает в европейской метафизике однозначную интерпретацию: человек есть *animal rationale*. Сущностью человека является разум, то есть способность к мышлению посредством понятий. Поэтому и существование человека в истории — это движение к установленной разумом цели. Восходящая к античной философии идея человека тесно связана с кантовским определением философии по мировому понятию как науки о высшей максиме применения нашего разума. Понятие философии во всемирно-гражданском значении определяет преимущественное положение системы практического разума.

Вторая связана с представлением об определяющей разум идее трансценденции. Эта идея трансценденции с давних пор использовалась в метафизической теории двух миров. Кант делает эту теорию краеугольным камнем всей системы разума.

В качестве высшей познавательной способности разум является способностью познания истины сущего в целом. С точки зрения догматической метафизики это познание должно удовлетворять нескольким требованиям. Во-первых, оно не должно содержать ничего эмпирического. Во-вторых, оно должно быть всеобщим и необходимым. Поэтому познание разума должно опираться на представления особого рода. Такими представлениями не могут быть созерцания, поскольку всякое созерцание — единичное представление. Такими представлениями не могут быть категории, поскольку категории —

формы рассудка для синтеза содержания чувственных созерцаний. Всеобщие представления разума априори — это идеи. К их числу принадлежат, в частности, космологические идеи, или представления о мире.

В качестве высшей познавательной способности разум выступает источником априорных практических синтетических основоположений. Категорический императив — синтетическое суждение в двояком смысле. Во-первых, этот императив предполагает возможность перехода от субъективной максимы к объективному принципу всеобщего законодательства. Во-вторых, поскольку трансцендентальным основанием категорического императива выступает космологическая идея свободы, постольку высшее практическое основоположение постулирует априорную связь между чувственно воспринимаемым и сверхчувственным мирами.

Феноменологическая интерпретация категорического императива опирается на понятие горизонта. Это понятие оказывается важным не только для современной феноменологии, но и для самого Канта. Кант пользуется этим понятием в общем контексте рассуждения о горизонте познания и в «Логике» определяет горизонт как соразмерность величины совокупности знаний со способностями и целями субъекта. В практическом смысле горизонт представляет собой обладающую подвижностью границу, устанавливающую предел мира, в котором обитает человек как разумное существо. В таком случае субъективная максима является принципом, лежащим в основе системы ценностей личного мира отдельного человека. Границы этого мира могут определяться различными предпосылками. Однако категорический императив — это основоположение, которое позволяет преодолеть ограниченность субъективного принципа. Горизонтом существования человека в практическом отношении служит представление о мире как о тотальности, в которую включается и конкретный поступок. С этой точки зрения категорический императив выдвигает требование: поступай так, чтобы максима, устанавливающая горизонт твоего личного мира, равным образом служила условием воз-

возможности тематизации универсального горизонта всех разумных существ. С такой позиции кантовский категорический императив можно рассматривать и в качестве определяющего основания для современной концепции образования, включающей условия расширения границ познания мира и одновременно условия развития личности.

Н. А. Дмитриева

**Неокантианство и пацифизм
в период Первой мировой войны¹**

Первая Мировая война застала неокантианское движение и на его родине в Германии, и в России в самом расцвете его философских сил. Концепция этического социализма Г. Когена, развитая в практической философии марбургского неокантианства, стала весьма популярна, выйдя далеко за пределы собственно философской теории этого течения и найдя свое выражение в мировоззрении и определенной этим мировоззрением социально-политической деятельности его адептов — «красных кантианцев» П. Наторпа и К. Форлендера, одного из лидеров движения за потребительскую кооперацию Ф. Штаудингера, социал-демократа, революционера, а позднее первого премьер-министра Баварской республики К. Эйслера.

Вся предвоенная Европа, казалось, переживала «золотой век надежности». Никто не верил в войны, в революции и перевороты (С. Цвейг). Эта уверенность европейских интеллектуалов столкнулась, как известно, с прямо противоположными интересами власти и крупного капитала ведущих империалистических держав и была похоронена на полях сражений Первой мировой войны.

© Дмитриева Н. А., 2014

¹ Тезисы подготовлены в рамках проекта РГНФ 14-03-00831а «Человек в истории и культуре: философско-антропологические и философско-исторические концепции русского неокантианства».

С началом войны практически все деятели науки и культуры как в Германии, так и в России оказались перед необходимостью публично заявить о своем отношении к войне вообще и к *этой* войне в частности. По-видимому, первым военным манифестом немецкой общественности стало «Воззвание к культурному миру» (4.10.1914). Этот документ объявлял ложью любые сообщения вражеской прессы о военных преступлениях германских солдат и оправдывал германский милитаризм. Он был подписан 93 немецкими интеллектуалами, среди которых были знаменитые на весь мир ученые М. Планк и В. Рентген, философы Р. Ойкен, В. Вундт, В. Виндельбанд и А. Риль, и вызвал большой резонанс. «Никогда не предполагал, — писал Б. В. Яковенко Г. Г. Шпету 13.11.1914 г., — чтобы интеллигентные люди могли пасть (умственно и нравственно) так низко в общечеловеческом смысле. Знаете, я понимаю и извиняю Лувен, Реймс, вообще Бельгию — опустошения, разрушения и насилия... — но вот разговоров этих не прощаю. Это позор, это — самое типичное и безотрадное мещанство» [1, с. 81—82].

Однако уже следующий документ — «Заявление преподавателей высшей школы Германской империи» (16.10.1914 г.), демонстрировавший остальному миру солидарность немецких ученых с армией и народом и веру в победу, от которой зависит «спасение культуры всей Европы», далеко превзошел первый по численности подписавшихся: под ним стояли подписи более 3000 ученых Германии, включая тех же А. Рилья и В. Виндельбанда, а также Г. Риккерта, Й. Кона, Б. Бауха, Г. Когена, П. Наторпа, Р. Штаммлера, Э. Кассирера.

И если появление имен баденцев в этом списке было более или менее предсказуемо — политические симпатии Виндельбанда и Риккерта и до войны были близки национал-либерализму, то появление в нем марбуржцев оказалось довольно неожиданным.

Действительно, и Коген, и Наторп в своих этических построениях всегда ориентировались на кантовскую идею о «вечном мире». Однако и тот, и другой выступили в поддержку разразившейся войны. В оправдание своей позиции Коген объ-

явил «вечный мир» *лишь* идеей, бесконечной *задачей* и подчеркивал необходимость отличать этическое значение *идеи* от всякой *действительности природы* и всякого *исторического опыта*. А действительность, согласно Когену, такова, что немецкие солдаты в период войны вносят свой вклад в осуществление этой идеи, потому что ведут справедливую войну и тем самым подготавливают создание союза государств, в котором главную роль должна сыграть Германия.

Наторп, который всегда считался пацифистом, публично выступил примерно в одном ключе с Когеном. Международное правовое состояние, которое должно обеспечить вечный мир, Наторп считает *идеалом* далекого будущего. «Научный» пацифизм в своей ориентированности на этот идеал, безусловно, прав, но в попытках его непосредственного осуществления заблуждается. Единственный тип пацифизма, который признает Наторп, — это «органический» пацифизм. Его суть во внутренней демократизации и этизации народной жизни, что является необходимым условием для возникновения и функционирования международных организаций.

Из младшего поколения марбургских неокантианцев с радикально пацифистских позиций выступили, по крайней мере, двое: Курт Эйсер и русский неокантианец Отто(н) Петрович Бук. И если социалист Эйсер в первые месяцы войны еще питал иллюзию насчет этой войны как необходимой обороны Германии от русского царизма, то Бук с первых же дней войны занял категорически антивоенную позицию.

Активная пацифистская позиция Бука объясняется его приверженностью учению Л. Н. Толстого, который, согласно Буку, знал, что «путь и цель могут быть только едины»: «братоубийство» — это «средство насилия», которое ведет только к «укреплению и увековечиванию рабства», а не к установлению вечного мира. В октябре 1914 г. Бук стал одним из тех четырех, кто вместе с известным врачом Георгом Фридрихом Николаи, астрономом Вильгельмом Фёрстером и физиком Альбертом Эйнштейн в ответ на шовинистское «Воззвание к культурному миру» составил и подписал антивоенное «Воззвание к европейцам». Уже в октябре 1914 г. его авторы поняли и, невяно

цитируя положения Канта, пытались предупредить европейскую общественность, что «ныне свирепствующая борьба навряд ли сделает кого-нибудь победителем, оставив, вероятно, одних лишь побежденных», что «образованные люди всех государств [должны] использова[ть] свой авторитет для того, чтобы... условия мира не стали источником будущих войн, а чтобы, наоборот, факт превращения этою войною всех европейских взаимоотношений в состояние известной текучести и неустойчивости был использован в целях образования из Европы органического целого». В отличие от Когена и Наторпа они полагали, что «технические и интеллектуальные предпосылки для этого *налицо*» (курсив мой. — Н.Д.) [2, с. 14—16].

В немецкоязычном «Логосе» (1914/15) баденец Георг Мелис выступил с критикой войны, а Йонас Кон — с ее оправданием.

В России антивоенные размышления изложил в своей книге «Из писем прапорщика-артиллериста» (1916) мобилизованный в действующую армию Ф.А. Степун. Как империалистическую и завоевательную определил развязанную войну Д.М. Койген и поделился с читателем своей надеждой не на победу, а объединение народов Европы в «единый народ».

Список литературы

1. Густав Шпет: Философ в культуре. Документы и письма / отв. ред. Т.Г. Щедрина. М., 2012.
2. Николаи Г.Ф. Биология войны. Мысли естествоведа. М., 2007.

Т.Г. Румянцева

В чем «слабость» просвещенного разума? (К гегелевской критике Просвещения)

Известно, что гегелевское понимание и оценка Просвещения, точнее, его критика, выдержанная к тому же в крайне резких тонах, всегда провоцировала полемику. Разные авторы

утверждали, что философ напрасно так свысока смотрит на Просвещение, что ему так и не удалось раскрыть своеобразие просветительского мышления, что он необоснованно сближает религию и философию как преследующие одну и ту же конечную цель [3, с. 35]. Тем не менее суть гегелевской трактовки Просвещения сегодня куда менее известна по сравнению с кантовской. Хотя именно гегелевский «сатирический портрет французского Просвещения» и данное им изображение его трагических последствий, только обостренных Французской революцией, во многом положили начало той критике «само-разрушающегося» Просвещения и просветительской рациональности, которая нашла свое завершение в работе М. Хоркхаймера и Т. Адорно.

Для Гегеля Просвещение ассоциировалось прежде всего с распространением образования, включением индивидуального в сферу всеобщего, а также с *критикой религии*. Поэтому в его текстах, особенно в «Феноменологии духа», речь идет о конфликте между Просвещением и религией, о борьбе, выражаясь в стилистике Стендаля, «красного и черного».

Просвещение (Гегель называет его «чистым здравомыслием») с самого начала обнаруживает свою радикальную противоположность религии и вере. Философ полагает, однако, что оно не осознает свою общность с верой, не видит, что и то и другое представляют собой, хотя и противоположные, но формы «одного и того же чистого сознания», которое «снимает» внешний мир, объявляя его неистинным. Желая проникнуть в глубь действительности, оба ищут за ней нечто истинное, рассматривая ее как нечто несущественное. Отсюда его знаменитый тезис, что, считая веру предрассудком и стремясь отказаться от всех предрассудков, *Просвещение само есть предрассудок* [1, с. 291].

Называя веру «царством заблуждения», ложным сознанием и суеверием, с которыми должно бороться, «чистое здравомыслие» и становится (в противоположность ей) *Просвещением*. В панораме разворачиваемых здесь формообразований первым возникает так называемое «разорванное сознание», кото-

рое остроумно критикует веру и распространяется как «какой-нибудь аромат, беспрепятственно наполняющий собой атмосферу», представляя первоначально как болезнь, которую вера даже и не замечает. Однако постепенно дух Просвещения заражает все и вся, «поражает самую сердцевину духовной жизни», реализуясь уже как *«громкий шум и насильственная борьба с противоположным как таковым»*. Гегель вновь критикует веру как обман, с помощью которого одурачивают и подчиняют массы. Борьба Просвещения поэтому должна быть направлена против глупости и притеснения, субъектами которых выступают верующая толпа, духовенство и вступивший с ним в заговор деспотизм. В этой борьбе с суеверием проявляется, по Гегелю, *отрицательное* направление Просвещения; абсолюта веры превращается в абстракцию высшего существа, а сама религия в очищенную Просвещением религию разума, деизм. Но разоблачая веру как «поповский обман и одурачивание народа», Просвещение «извращает веру» и потому оказывается не способным проникнуть в ее сущность: берется судить религиозный культ, имея в виду лишь внешнюю деятельность и не осознает, что для верующего сознания вера не есть навязанное ему извне в виде обмана. В силу негативного отношения к вере Просвещение само становится, по Гегелю, «негативным чистого здравого смысла», «не-истиной и не-разумом» и ложью.

Искаженно понимая веру, Просвещение, однако, «столь же мало просвещено и относительно себя самого». Поэтому для Гегеля очень важным становится вопрос, как оно вообще могло победить веру? Причину он усматривает в расколотости самого верующего сознания, живущего в двух параллельных мирах и считающего «небесный мир» также потусторонним чувственной действительности. И если Просвещение мерит мир веры земными мерилami и «снимает *не постигнутое в понятии* разделение» двух действительностей веры, то моменты этой рефлексии содержатся уже в самой вере. Итогом этого снятия разделения двух миров, тем, что Гегель называет *пози-*

тивным результатом Просвещения, становится сближение веры и Просвещения: «Вера, таким образом, стала на деле тем же, что и просвещение... с той только разницей, что просвещение есть *удовлетворенное*, а вера — *неудовлетворенное* просвещение» [1, с. 308]. А так как не остается больше ничего, кроме Просвещения, философ спрашивает, какова *истина просвещения*?

Он видит ее во внутренней дифференциации Просвещения, расколовшегося на две партии, ведущие философскую дискуссию по вопросу о высшей сущности, превратившейся в пустую абстракцию, потому ставшей предметом различных толкований. Две партии (верующая и неверующая, деистическая и материалистическая) противоположны, по Гегелю, только в теоретическом отношении. На практике же обе утверждают «полезность» и одинаково склонны к утилитаризму. Именно в этом *преобладании идеи полезности* Гегель увидит необходимый результат принципа Просвещения. Речь идет об отношении всех вещей, бога и мира к человеческому благу, и, таким образом, к человеческой воле, которая в ее неограниченной свободе объявляется суверенной и возводится на «мировой престол». *Абсолютная свобода*, в форме которой теперь существует дух, провозглашается как то, что не имеет ничего, что существовало бы вне ее и независимо от нее, а любая противоположность потустороннего и посюстороннего мира теряет здесь свое значение. Этот гештальт абсолютной свободы является в виде соединения ничем не ограниченной и никак не регулируемой свободы воли индивида и «общей воли». Гегель не случайно назвал данный раздел феноменологии «Абсолютная свобода и ужас». Преклоняясь в юности перед Великой французской революцией, он, однако, «не пожалеет красок» для описания «ужасных» злослучений сознания после того, как его захватило упоение абсолютной свободы и ощущение общности воли. Он описывает все ужасы реализации «невинных» догматов просветителей: идеи об изначальной доброте естественного человека и о природном равенстве людей, кото-

рые предполагают ликвидацию несправедливости в отношении всякого дифференцирования индивидов (по образованию, социальному положению, сословным и имущественным признакам). Объединенная с идеей равенства абсолютная свобода требует теперь уничтожения всех различий, преобразования действительности, или революции.

Гегель резко критикует бесславные последствия революции, которые он считает закономерным итогом Просвещения. Речь идет о «политических сектах», между которыми возникают распри и перевороты в государстве; о якобинском терроре, «единственным произведением» которого становятся безжалостно и бессмысленно срубаемые гильотиной человеческие головы. Он вновь обрушивается на догмат о естественном равенстве людей, уравнивать которых означает теперь отрезать им головы: «Единственное произведение и действие всеобщей свободы есть поэтому *смерть*, и притом *смерть*, у которой нет никакого внутреннего объема и наполнения; ибо то, что подвергается негации, есть ненаполненная точка абсолютно свободной самости; эта смерть, следовательно, есть самая холодная, самая пошлая смерть, имеющая значение не больше, чем если разрубить кочан капусты или проглотить глоток воды» [1, с. 318].

Гегелевская критика Просвещения во многом оказалась ограниченной и не всегда адекватной, о чем и сегодня пишут отечественные и зарубежные авторы. Среди них российские — Т. И. Ойзерман, Н. В. Мотрошилова, Т. Б. Длугач, М. Ф. Быкова, а также немецкие исследователи — Д. Хюнинг, Ю. Штольценберг и др. Так, по словам Хюнинга, у Гегеля «не найдешь ничего похожего на пафос Просвещения, который нашел себе классическое выражение, например в знаменитом определении просвещения Кантом» [5, с. 335—336]. Это не означает, будто Гегель был антагонистом Просвещения, «подобно обращенным в католицизм романтикам», или будто он, «подобно консервативным идеологам, отвергал Просвещение по политическим соображениям». Его отношение к Просвещению можно связать с оценками последнего из перспективы спекулятив-

ной философии, заостряя при этом вопрос, что собственно оно дает для Просвещения духа о его собственной деятельности? А здесь у Гегеля исключительно отрицательный ответ, ибо он полагал, что последнее так и не исполнило своего истинного предназначения: разумным образом просветить самого себя о Боге, человеке и мире. Будучи все же важным промежуточным этапом на пути к разработке спекулятивной философии, оно в то же время явилось для Гегеля всего лишь «фазой преобладания исключительно рассудочного мышления и укоренения присущих ему абстракций», *«фазой преходящего недоразумения духа о самом себе»*, так как было столь же мало «просвещено относительно себя самого», как и о вере, с которой оно боролось. «Просвещение о Просвещении можно получить никак не от него самого, но только от спекулятивной философии» [5, с. 336], то есть от самого Гегеля, добавили бы мы.

Одной из причин столь низкой оценки Гегелем философии Просвещения служит, как справедливо отмечает Т. Б. Длугач, «отсутствие у этой философии диалектического способа мышления». Его он приписывает одному только Дидро, «хотя, фактически, речь идет о мышлении эпохи в целом» и стиль мышления Просвещения является «не подготовительной ступенью к гегелевскому, а своеобразным мышлением особой эпохи, включающем противоречие, но в антиномической форме, включающей снятие, синтез. В непонимании этого состоит известная ограниченность критики Гегелем духа здравомыслия» [2, с. 388]. Имеется в виду, что философы-просветители использовали иную по сравнению с гегелевской форму диалектики, при которой противоречие развивается не в форме триады, а от тезиса к антитезису и обратно (как у Канта). Следует обратить внимание и на факт принижения Гегелем значения здравого смысла как особой интеллектуальной способности самостоятельного индивида, а также на не всегда верное понимание им взаимоотношения Просвещения и веры, критикуя гегелевское отождествление их по содержанию. Гегель же не увидел их противоположности, заключающейся, по словам Длугач, в том, что «религия воспитывает веру в *авторитеты*,

авторитарное мышление, а здравый смысл сохраняет установку на *самостоятельное суждение*». Задача Просвещения и состоит в том, чтобы «сформировать здравый смысл как особый стиль мышления, как особую интеллектуальную *рассудочную* способность, связанную с самостоятельностью индивида» [2, с. 374]. Речь идет о формировании той самой суверенной личности, которая, по словам Канта, «имеет мужество пользоваться *собственным разумом*», которую, строго говоря, и сформировало именно Просвещение, в чем и заключается его всемирно-историческое значение.

Подводя кратко итоги, отметим, что, несмотря на резкую тональность гегелевской критики Просвещения, он во многом положил начало радикальному пересмотру, а затем и дискредитации ценностей разума. Именно Гегель обнаружил не только силу, но и слабость разума, выразившуюся в его отчуждении от самого себя и в том имманентном расколе, к которому тот пришел, амбициозно повелевая действительностью, обнуляя в то же время ее нежелание следовать его воле.

Список литературы

1. Гегель Г. Феноменология духа. СПб., 1992.
2. Длугач Т. Е. Здравомыслие в гегелевской «Феноменологии духа». Здравый смысл как философская культура Просвещения // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. М., 2010. С. 367—388.
3. Майданский А. Д. 200-летие «Феноменологии духа» и международная конференция в Москве // Там же. С. 34—36.
4. Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984.
5. Хюнинг Д. Критика Гегелем философии Просвещения в «Феноменологии духа» // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. М., 2010. С. 333—349.

**Секция 5
ПРОСВЕЩЕНИЕ
И ЕГО АКТУАЛЬНОСТЬ СЕГОДНЯ**

**Section 5
ENLIGHTENMENT AND ITS RELEVANCE TODAY**



Zur Aktualität des Begriffs der Aufklärung bei Kant

1. Die Definition des Begriffs „Aufklärung“

Im allgemeinen Sinne verweist der Begriff „Aufklärung“ zunächst einmal auf die Aufklärungsbewegung im 17/18. Jahrhundert, die sich ausgehend von England über Frankreich und die deutschen Staaten auf ganz Europa ausweitete. Sie forderte die Bürger dazu auf, nicht blind der Oberklasse zu folgen, sondern sich Wissen anzueignen und zu nutzen. Auch der preußische König Friedrich II. war darum bemüht, die Aufklärungsbewegung voranzutreiben.

In dieses geistesgeschichtliche Umfeld wurde Immanuel Kant geboren und wuchs in ihm auf. Dieses Zeitalter ist, wie Kant selbst bemerkt, „das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friedrichs“ [AA, VIII, S. 40]. Kant und sein Denken sind von den bereits vorhandenen Ansichten der Aufklärung beeinflusst und trugen selbst maßgeblich zu deren Weiterentwicklung bei.

„Aufklärung“ wird von Kant definiert als „der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ [AA, VIII, S. 35]. Wer seinen Verstand ohne Anleitung nicht selbstständig nutzen kann, ist unmündig. Und wer gar nicht erst versucht, seinen Verstand zu benutzen, der ist selbst schuld an dieser Unmündigkeit.

Kant schreibt aber ferner, dass zur Aufklärung „nun eben so viel nicht [gehört], als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntnisse setzen: da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnißvermögens ist, und öfter der,

so an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist“ [AA, VIII, S. 146]. Nicht selten werde der Begriff „Aufklärung“ mit dem Erlangen von Wissen verknüpft. Kant aber behauptet, dass es bei Aufklärung vielmehr um den Gebrauch des eigenen Erkenntnisvermögens, nämlich Vernunft und Verstand, geht. Dabei ist nun folgender Aspekt zu beachten: wenn jemand gar keinen Ansporn hat, selbstständig nachzudenken und Dinge zu reflektieren, dann wird er es auch nicht tun, selbst wenn er dazu in der Lage ist. „Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurtheilt, etc., so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen“ [AA, VIII, S. 35]. Selbst nicht denken zu müssen, ist schlichtweg bequem. Aus diesem Grund wollen viele Menschen ihren Verstand nicht benutzen.

2. Was aber ist das Problem, wenn man unmündig bleibt?

Kant spricht ein Plädoyer dafür aus, dem unmündigen Zustand zu entgehen. Warum aber fordert er das?

Das Problem an der Unmündigkeit ist, dass moralische Handlungen den guten Willen¹ und somit ein oberes Erkenntnisvermögen (Vernunft und Verstand) voraussetzen. Anders ausgedrückt, kann eine moralisch gute Handlung nicht aus einem unmündigen Zustand entstehen.

Wie kann man dann aus gutem Willen bzw. moralisch gut handeln? Man soll wissen, was das moralische Gesetz ist, und dafür braucht man den Kategorischen Imperativ. Dieser lautet: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ [AA, IV, S. 421]. Die Handlung ist gemäß dem moralischen Gesetz, wenn deren Maxime verallgemeinerbar ist. Für die Ableitung des moralischen Gesetzes

¹ „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille“ [AA, IV, S. 393].

braucht man kein Wissen. Kant drückt es so aus, „daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe, um zu wissen, was man zu thun habe, um ehrlich und gut, ja sogar um weise und tugendhaft zu sein“ [AA, IV, S. 404]. Um glücklich zu werden, braucht man Klugheit und den Hypothetischen Imperativ; hingegen nur Willen und den Kategorischen Imperativ, um moralisch zu handeln. Wer will, kann moralisch gut handeln und auch dem unmündigen Zustand entgehen. Moralität hat nichts mit Wissen oder philosophischen Kenntnissen zu tun. Auch gibt es nicht nur eine einzige moralisch richtige Lösung, die für jedermann zu gelten hat und ihm vorschreibt, wie er handeln darf und wie nicht. Jeder soll selbst nachdenken und nach reiflicher Überlegung eigenständig ableiten, was das moralisch Gebotene ist.

3. Moralisch richtige Lösungen

Einige Forscher gehen allerdings davon aus, dass es moralisch richtige Lösungen gibt; dass also beispielsweise die Maxime des falschen Versprechens nie verallgemeinerbar und folglich deren Erfüllung stets moralisch böse ist [1, S. 433; 2, S. 420]. In diesem Fall würde eine willentlich geäußerte Unwahrheit automatisch bedeuten, das moralisch Böse begangen zu haben. Man entschied sich dazu, die Unwahrheit zu sagen, weil man der Argumentation für das absolute Verbot der Unwahrheit nicht zustimmen konnte. Sollte der Grund dafür nun auch noch sein, dass man die Logik dieser Argumentation nicht verstehen konnte, hätte Moralität doch wieder etwas mit Klugheit zu tun.

Des Weiteren führt die Interpretation, die davon ausgeht, dass es moralisch richtige und falsche Lösungen gibt, zu dem Schluss, dass, jemand evtl. nicht moralisch gut handeln kann, obwohl er versucht, dies zu tun. Er könnte es dann nicht, wenn er sich in der Einschätzung der Situation irrt und die „falsche“ Handlung auswählt. Im Gegensatz dazu betont Kant aber, dass jeder, der eine Handlung in dem Willen, moralisch zu handeln, ausführt, damit auch moralisch gut handelt.

Moralität liegt im Willen. Um aus dem unmündigem Zustand auszubrechen, und um moralisch gut zu handeln, braucht man weder Kenntnisse noch Klugheit, sondern lediglich den Willen dazu, moralisch zu handeln.

References

1. *Babić J.* Die Pflicht, nicht zu lügen — Eine vollkommene, jedoch nicht auch juristische Pflicht // *Kant-Studien*. 2000. Bd. 91. S. 433—446.
2. *Beck L. W.* Kant and the Right of Revolution // *Journal of the History of Ideas*. 1971. S. 411—422.
3. *Kant I.* Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? // *Kant I.* Gesammelte Schriften. Berlin, 1923.
4. *Kant I.* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // *Kant I.* Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1911. Bd. 4.
5. *Kant I.* Was heißt: Sich im Denken orientiren? // *Kant I.* Gesammelte Schriften. Berlin, 1923. Bd. 8.

H. Nakamura

Technik und Zukunft der Menschheit Die Bedeutung der Aufklärung des 21. Jahrhunderts

Leben wir jetzt in einem wirklich *aufgeklärten* Zeitalter? Wie ich in meinem Buch *Für den Frieden* gezeigt habe [13, § 29], kann man sagen, dass, was die internationale Politik angeht, wir heute im Großen und Ganzen in einem aufgeklärten Zeitalter leben. Wir haben „deutliche Anzeigen“ davon [AA, VIII, S. 40]. Nach dem Zweiten Weltkrieg haben die Menschen, wie Kant in *Streit der Fakultäten* sowie in *Zum ewigen Frieden* erwartet hatte¹, „den Krieg

© Nakamura H., 2014

¹ Die demokratischen Verfassungen und die verschiedenen internationalen Organisationen für den Frieden, welche Kant am Ende des 18. Jahrhunderts entworfen hatte, sind seit 1946 verkündet und gegründet worden und wirken heute. Vgl. [AA 08, S. 385—386].

(das größte Hindernis des Moralischen) nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich als Angriffskrieg ganz schwinden lassen“ [AA, VII, S. 93]. Aber sie sehen sich heute ganz anderen globalen Schwierigkeiten gegenüber: die Probleme der Technik, die sich in kurzer Zeit in der ganzen Welt allzu schnell entwickelt hat. Seit dem Ende des 20. Jahrhunderts fürchten sich die Menschen immer ernster vor ihrer kritischen Situation, dass in ihrem technisch höchst entwickelten Leben viele Keime zur Katastrophe liegen und dass sie doch heute nolens volens ohne Produkte der Technik nicht mehr leben können. Die Katastrophe von Fukushima 2010 war eines der typischen und schlimmsten Beispiele dafür. Man kann nicht umhin zu sagen, dass es heute gerade das Zeitalter ist, in dem sich die Menschen aufs Neue der Bedeutung der *Aufklärung* und zwar der dringenden Notwendigkeit des „Ausgangs des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ bewusst werden sollen [AA, VIII, S. 35]. Schon am Anfang des 20. Jahrhunderts warnte uns Salomo Friedlaender, ein vergessener Philosoph des 20. Jahrhunderts, der sich „Altkantianer“ nannte und der heute wieder entdeckt zu werden beginnt [1]: „Aufklärung zu verhindern, ist Verbrechen gegen die Menschheit... Wir leben noch nicht in einem aufgeklärten Zeitalter, obgleich die Vernunft schon seit dem Ende des XVIII. Jahrhunderts aufgeklärt ist“ [2]. Kann man nun sagen, dass die Menschen heute wirklich die Weisheit aus sich selbst herausbringen können, um ihre Krise zu überwinden? Wenn ja, aber warum und wie kann es möglich sein?

Michio Kaku, Star-Physiker und Bestsellerautor in den USA, glaubt nach seiner Forschung und nach seinen Interviews mit 300 Spitzenforschern der verschiedenen Bereiche der Naturwissenschaften [6, S. 11] fest daran, dass das Fortschreiten der Menschheit zum Bessern trotz der ernsthaften Problemen wie Umweltfragen, Energieversorgung, Nahrungsprobleme, usw. möglich ist, dass in 100 Jahren viel mehr Menschen viel besser leben werden als heute, und dass uns Wissenschaft und Forschung Wege in eine wunderschöne und fantastische Zukunft weisen können. Weil, nach ihm, jede technische Entwicklung mit den *universell* gültigen physikalischen Gesetzen vereinbar ist, mit denen man jede Schwierig-

keit im Leben aus dem Weg räumen wird. Und er beruft sich auf Kant: „The key, therefore, is to find the wisdom necessary to wield this sword to science. As the philosopher Immanuel Kant once said, ‚Science is organized knowledge. Wisdom is organized life‘². In my opinion, wisdom is the ability to identify the crucial issues of our time, analyze them from many different points of view and perspectives, and then choose the one that carries out some noble goal and principle“ [6, S. 404—405]. Die „Weisheit (wisdom) *a priori*“ besteht nach Kant im Vermögen der „Vernunft“, genau genommen im Subjekt der „praktischen Vernunft“, welche eigentlich frei von der Natur, d. h. von äußerlicher Nützlichkeit der Technik ist und die Technik moral-teleologisch beherrschen soll und kann, um, mit Friedlaenders Worten, „die sittlich begrenzte Technik“³ zu realisieren.

Man fragte sich seit langem wiederholt danach, ob die Menschheit in der Geschichte wirklich Fortschritte zum Bessern gemacht hat. Auf das negative Urteil antwortete Kant, dass das Geschrei von der Verdorbenheit der Menschheit daher kommt, „daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität steht, es noch weiter vor sich sieht, und sein Urteil über das, was man ist, in Vergleichung mit dem, was man sein sollte, mithin unser Selbsttadel immer desto strenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs schon erstiegen haben“ [AA, VIII, S. 310]. Diese Erklärung trifft direkt auf die Frage nach der Entwicklung der Technik zu. Natürlich sollen wir allerdings nie übersehen, dass unser heutiges Leben ganz ähnlich wie dasjenige Damokles’ ist, der wegen des Schwertes über seinem Kopf den dargebotenen Luxus nicht genießen konnte. Aber für die Menschheit soll und kann es möglich sein, ihre kritische Situation zu überwinden, weil sich die Menschen der Tatsache schon bewusst sind, dass es die Menschheit selbst war, die diese Krise ver-

² Er hat leider keine Quelle angegeben.

³ „Gesellt sich zu diesem technischen Verstande auch obendrein Vernunft, so erhalten wir die sittlich begrenzte Technik“ [3].

ursacht hat, und dass sie doch schon die universell gültige Naturwissenschaft als Mittel, jede Schwierigkeit im Leben aus dem Weg räumen zu können, in die Hand bekommen haben. Was die Menschen jetzt tun sollen, das ist, ihre *Weisheit* in der Tat zu beweisen, d. h. nach „drei Maximen: 1) Selbstdenken; 2) sich an der Stelle jedes anderen denken; 3) jederzeit mit sich selbst einstimmig denken“ [AA, V, S. 294; vgl. AA, VII, S. 200] „sich selbst zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren“⁴ [AA, VII, S.324]. Es kommt dabei auf die Freiheit und daher auf die „Erziehung“, d. h. die „moralische“ Erziehung zur „Persönlichkeit“ an, die das Zeugnis eines „freihandelnden Wesens“⁵ sein soll.

Kants und Friedlaenders moralische Teleologie kann die optimistische Meinung von Naturwissenschaftlern wie Kaku bestätigen und das ist gerade heute, Anfang des 21. Jahrhunderts, die Zeit, in der die Menschen ihre Weisheit beweisen, dass sie sich dessen bewusst sind, dass ihre eigene Zukunft eigentlich von ihnen selbst abhängt, d. h. dass sie jetzt ernst danach gefragt werden, ob sie in der Tat der Menschlichkeit würdig sind. Technik ist nichts anderes als ein Prüfstein der Freiheit des Menschen, d. h. seiner Menschlichkeit. Kant regt uns an: „Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen“ [AA, 08, S. 35]. Er lässt den Schöpfer zum Menschen sagen: „Gehe in die Welt! — ich habe dich ausgerüstet

⁴ Diese Entwicklung mit drei Verben nennt Kant in § 83 der *Kritik der Urteilskraft* im Ganzen „Kultur“. — „Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Kultur*. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat (nicht seine eigene Glückseligkeit auf Erden, oder wohl gar bloß das vornehmste Werkzeug zu sein, Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur außer ihm zu stiften)“ [AA, V, S. 431].

⁵ Die „praktische oder moralische Erziehung“ definiert Kant: „Sie ist Erziehung zur Persönlichkeit, Erziehung eines frei handelnden Wesens, das sich selbst erhalten und in der Gesellschaft ein Glied ausmachen, für sich selbst aber einen inneren Werth haben kann“ [AA, IX, S. 455].

mit allen Anlagen zum Guten. Dir kommt es zu, sie zu entwickeln, und so hängt dein eignes Glück und Unglück von dir selbst ab“ [AA, IX, S. 446]. Friedlaenders Einsicht trifft die Wahrheit: „Erst wenn man sich entschliesst, alle kritisch aufklärende Kraft auf sich selber zu verwerten, *beginnt* die Peripetie, die... zum kopernikantischen⁶ System des Menschenlebens führt“ [4], welches durch die „Magie des ICH-Heliozentrums“⁷ zwischen zwei „Polen“, d. h. Können und Sollen, Theorie und Praxis, Wirklichkeit und Ideal verbinden kann, um zum Schluss wirklich die Aufklärung des Menschen auszuführen.

References

1. *Friedlaender S.* Gesammelte Schriften. Herrsching, 2005.
2. *Friedlaender S.* Der Staat a priori (Entwurf zu einem Fragelehrbuch, ca. 1935) // Deutsches Literatur-Archiv Marbach am Neckar.
3. *Friedlaender S.* Brief an Käthe Weinhausen, 26.09.1934 // Ibid.
4. *Friedlaender S.* Brief an Hugo Zade, 05.05.1941 // Ibid.
5. *Friedlaender S.* Brief an Kurt Hiller, 16.05.1945 // Ibid.
6. *Kaku M.* Physics of the future: how science will shape human destiny and our daily lives by the year 2100. N. Y., 2011.
7. *Kant I.* Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? // Kant I. Gesammelte Schriften. Berlin, 1923. Bd. 8.

⁶ Der Ausdruck „Kopernikantisch“ ist ein von Friedlaender gebildetes Kompositum: „kopernikanisch“ und „kantisch“. Das beruht auf Kants Grundbegriff der „kopernikanischen Wendung“, die dem Grundprinzip der Kantischen Erkenntnistheorie zu Grunde liegt [vgl. AA, III, S. 12, Anm. 14]. Kopernikus suchte die beobachteten Bewegungen nicht in den Gegenständen des Himmels, sondern in ihrem Zuschauer. Friedlaender wendet diese Denkweise auf das Subjekt des menschlichen Lebens im Allgemeinen an. Er nennt dieses Subjekt, den kantischen *homo noumenon*, „ICH-Heliozentrum“, das im Zentrum jedes Tuns und Lassens ist und eine gewisse *magische* Macht hat, welche den spontanen Willen des Ich physische Kausalität zukommen lassen kann.

⁷ S. o. Anm. 18. Vgl. [5].

8. *Kant I. Der Streit der Facultäten // Kant I. Gesammelte Schriften.* Berlin, 1907. Bd. 7.
9. *Kant I. Kritik der reinen Vernunft // Kant I. Gesammelte Schriften.* Berlin, 1904. Bd. 3.
10. *Kant I. Kritik der Urteilkraft // Kant I. Gesammelte Schriften.* Berlin, 1913. Bd. 5.
11. *Kant I. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis // Kant I. Gesammelte Schriften.* Berlin, 1923. Bd. 8.
12. *Kant I. Zum ewigen Frieden? // Kant I. Gesammelte Schriften.* Berlin, 1923. Bd. 8.
13. *Nakamura H. Für den Frieden.* Nordhausen, 2012.

С. В. Борисов

Наступил ли «просвещенный век» после «века просвещения»?¹

Отмечая в своем трактате, что хотя «просвещенный век» еще не наступил, Кант оптимистично заявляет, что мы все же живем в «век просвещения»: имеются явные признаки того, что людям теперь открыта дорога для совершенствования в применении собственного рассудка для выхода из состояния несовершеннолетия, в котором они находятся по собственной вине.

Что же, по мысли Канта, удерживает человека в этом состоянии? Помимо вполне житейских «лености и трусости» это еще и знания, усвоенные «механически» для злоупотребления своими природными дарованиями. Таким образом, все, что может служить источником авторитета и влияния, восприни-

© Борисов С. В., 2014

¹ Статья подготовлена в рамках задания №2014/396 Министерства образования и науки Российской Федерации на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности.

мается Кантом как недостаток просвещения, недостаточная человеческая развитость. Источником же подлинного просвещения является свобода «публично пользоваться собственным разумом», то есть вне связи с исполнением должностных обязанностей. Иными словами, свидетельство недостатка просвещения — это лишь *частное* применение разума (ограниченное профессией или должностными обязанностями). Истинное же просвещение — это общественное (*публичное*) применение разума, вследствие чего происходящее может стать предметом критического переосмысления.

Однако такого ли «просвещенного» человека сформировал «век просвещения»? Суть дела в том, что «век просвещения» с самого начала был обременен ставшим для него роковым *стремлением к господству* — к господству над природой и над другими людьми (М. Хоркхаймер, Т. Адорно). Эти два типа господства взаимосвязаны, и именно они, поставив себе на службу разум, превратили его в неразумие, а свободу — в порабощение. Господство *разума*, провозглашенное «веком просвещения», инструментом которого является *понятие*, привело к *объективации* природы. Благодаря этому человечество выжило в борьбе с природой, но расплачивается за это отчуждением от нее. Это отчуждение теперь, в свою очередь, пронизывает и отношения между людьми. Мораль, массовое производство культуры и наука в равной степени определяются чистым формализмом инструментального рассудка. Субъект полностью растворяется в управляемом мире. Например, мышление для современного бюрократизированного университета — это непродуктивный труд, поэтому, по словам Б. Ридингса, в балансовых отчетах оно фигурировало бы лишь в графе убытков. Вопрос, который стоит перед современным университетом, заключается не в том, как превратить имеющийся институт в приют мышления, а в том, *как мыслить в институте, развитие которого делает мышление все более затруднительным, все менее необходимым.*

По мысли М. Фуко, «методологической» предпосылкой возникновения гуманитарных наук было не что иное, как прямое карательное воздействие на тело (природу) — практики инквизиции; и технологически опосредованный контроль за телом (природой) — пенитенциарные практики. Установление «надзора» за индивидами является естественным продолжением «века просвещения», пропитанного дисциплинарными методами и экзаменационными процедурами. Удивительно ли, что многокамерная тюрьма, массовая школа или университет с их системой регулярной записи событий, принудительным трудом, с их инстанциями надзора и оценки специалистами «по нормальности» стали так похожи друг на друга?

Предполагалось, что всеобщее образование даст всем равные шансы на любую работу и должность. Однако эта задача не осуществилась в полной мере, зато укоренилась наивная вера в то, что именно школы и университеты обеспечивают людям общественное признание в зависимости от их учебных достижений. Вместо того чтобы уравнивать жизненные шансы людей, образовательная система монополизировала право на распределение «индульгенций».

Зададимся вопросом: нужно ли ученику или студенту то, что он изучает в школе или университете? И да и нет. Распространенное убеждение о том, что обучение является результатом преподавания, — не более, чем иллюзия. Конечно, преподавание при определенных условиях может в чем-то помочь обучению. Но все же большинство людей приобретают жизненно важные знания и умения в основном вне стен школ и университетов. Став обязательными, годы обучения превращаются для них в ритуал «посещения ради посещения». Формируется установка, что результаты обучения зависят от посещаемости и что они могут быть измерены и зафиксированы документами и удостоверениями. Все это — помеха на пути к подлинному просвещению, заключающемуся в предпринимаемом усилии, уходе образования вглубь, к тому, что важно для личности, туда, где скрыты человеческие мотивы и реальные жизненные интересы.

Глубинные противоречия, оставленные нам в наследство «веком просвещения», можно преодолеть тоже на глубинном уровне, насыщая, «пропитывая» образовательную систему личностно центрированным взаимодействием, наподобие того, что предлагал известный психотерапевт К. Роджерс. «Открытие» Роджерса состоит в том, что критерии успешной психотерапии и образовательной деятельности — одни и те же. Чтобы достигнуть успеха в этих и подобных им областях (то есть видах деятельности, связанных с взаимодействием людей, один из которых помогает другому или другим измениться, усовершенствоваться), необходимо признать, что мы *принципиально не можем научить чему-либо другого человека*. Влияют же на поведение *только те знания и опыт, которые присвоены самим человеком и связаны с неким открытием, которое сделал он сам*. А такие знания и опыт *не могут быть прямо переданы другому*. Они ориентированы на хорошую привычку к позитивному восприятию действительности, к открытости всем способам деятельности в ней, то есть на активную и адаптивную жизненную позицию без ориентации на мертвящую любую деятельность предопределенность «просветительских» целей и задач и жесткие «гуманистические» сценарии развития личности.

Н. П. Волкова, М. А. Иванов

**Свободное мышление и ответ И. Канта на вопрос:
что такое просвещение?**

Содержание эссе Канта о Просвещении [3] может быть сведено к вопросу о свободе мышления вообще и философского мышления в частности. Кант трактует мышление в различ-

ных смыслах, среди которых намечается идеал свободного мышления. Кант выделяет в свободном мышлении познавательные, социальные и волевые компоненты.

Среди познавательных компонентов, влияющих на свободное мышление, Кант называет положения и формулы (*Satzungen und Formeln*) [1, S. 481—482], характеризуя их как механические орудия «разумного употребления или, вернее, злоупотребления своими природными дарованиями», считая, что это — «кандалы постоянного несовершеннолетия»; книги («книга, мыслящая за меня»); предрассудки (являющиеся «помочами для бездумной толпы») [3, с. 27—28] и т. п. Фактически, Кант говорит здесь о предпосылках всякого мышления. Положения, формулы, предписания, о которых пишет Кант, могут быть проинтерпретированы как нормы, методы, схемы мышления. Без них познание невозможно, но они же могут быть ограничителями в достижении нового знания. Негативное отношение Канта к предпосылочному знанию допускает наличие представления о некоем идеальном мышлении, в котором преодолеваются или сводятся к минимуму его предпосылочные компоненты. В наибольшей степени такое мышление аналогично трактуемому Кантом художественному творчеству, где гений предписывает искусству законы, не следуя шаблонам и традициям (хотя и воплощает правила природы) [2, с. 322—324]. Кант, надо полагать, не абсолютный враг предпосылок мысли. Он, скорее всего, видит в них опасность догматизма, шаблонного, механического, нетворческого мышления.

Социальные факторы свободного мышления (например, свобода мысли, слова) крайне важны как для массового развития просвещения, так и для развития знаний и совершенствования общества. Однако тезис — рассуждайте сколько угодно и о чем угодно — не является для Канта безусловным. Кант ограничивает публичное применение разума моральными («благонамеренность») и научными («тщательно продуманные», исследованные) принципами. Причем с учетом этих ограничений свобода частного применения разума делегируется Кантом только научному разуму. Защищая свободное мышле-

ние от всякого рода поводырей (власти, клерикальные структуры), Кант защищает мышление и от примата частных интересов, разграничивая полномочия частного и публичного применения разума. Оптимально свободное мышление в аспекте социального применения, хотя и допускает единство безусловной свободы и разумных ограничений, представляет весьма сложное для практической реализации образование.

Что касается волевой составляющей свободного мышления (*Sapere aude!*), то ей Кант уделяет особое внимание. Именно из-за нее, а не из-за недостатка ума, человек впал в состояние несовершеннолетия. Мужество мышления заключается не только в преодолении собственной пассивности и нежелания думать своим умом, что характерно, как отмечает Кант, для большинства людей. Мужество мышления выражается и в дерзновенности мысли, в способности принять идеи, разрушающие общепринятые истины и собственные убеждения, в ответственности за результаты своего мышления и т.п. Это задача «дальнейшего просвещения на все времена».

Как отмечал М. Фуко, поставленный Кантом вопрос о сути Просвещения был важным для всего последующего развития философии [4]. И остается таковым, поскольку затрагивает глубинную суть философствования в единстве его познавательных, социальных и личностно волевых компонентов. Философия постулируется как свободное мышление. Для того чтобы быть свободной, ей необходима постоянная рефлексия своих оснований и принципов как для их критического тестирования и выбора, так и для минимизации неосознаваемых предпосылок мысли.

Свободное мышление лежит в основе современной научно-технической цивилизации и ее познавательной парадигмы. В этом его огромная роль и заслуга. Вместе с тем свободному мышлению может быть вменена определенная мера ответственности за негативные последствия, присущие нашему техногенному миру. С расширением границ свободного мышления, его активизацией должна развиваться и адекватная система ограничений мышления, основы которой были намечены Кантом.

В современном информационном мире возможность свободно пользоваться собственным разумом подвергается новым опасностям. Это и угроза, исходящая от Всемирной сети, способной отучить мыслить самостоятельно, это и лавинообразный рост информации, превышающий возможности человеческого восприятия, и опасность «несанкционированного проникновения» в процесс свободного мышления с помощью технических и биотехнологических инструментов и т. п.

Кант говорил, что прогресс в развитии свободного мышления — это видовая задача и предназначение человеческого рода. С этим можно согласиться. Проблема в том, сможет ли человечество реализовывать эту миссию в дальнейшем, ответить на вызовы времени и не погубить себя?

Список литературы

1. *Kant I.* Werke in zwölf Bänden. Frankfurt am Main, 1977.
2. *Кант И.* Критика способности суждения // Соч. : в 6 т. М., 1966. Т. 5. С. 161—527.
3. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. : в 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 25—37.
4. *Фуко М.* Что такое просвещение? // Вестник Московского университета. Сер. 9: Филология. 1999. №2. С. 132—149.

Н. В. Зайцева

Некоторые идеи Канта и современная философия сознания

В своем выступлении я буду говорить об актуальности и практической значимости некоторых идей Канта, представленных в «Критике чистого разума». В центре внимания окажется проблема коррелятивности идеального и «реального»,

взаимосвязи рассудочного и чувственного моментов в познании, а также идея смысла как момента тождества (единства) в многообразии представлений.

По Канту, всякое мышление должно иметь отношение к созерцаниям, то есть к чувственности, потому что ни один предмет не может быть нам дан иным способом. Наше познание предметно. Кант не акцентирует внимание на сознании как совокупности когнитивных актов различного рода, как это делает его идейный последователь Э. Гуссерль, но интенциональность сознания, понимание мышления как акта, процесса, имеющего направленный и временной характер, у него присутствует. В сознании многообразное «постепенно» дается в созерцании, воспроизводится, чтобы предстать как целое (явление). Так, представление линии формируется постепенно, как и представление времени от одного полудня до другого. Одно представление (части линии) воспроизводится при переходе к другому представлению (другой части линии), одна часть времени, воспроизводясь, переходит в другую и т.д. Синтез схватывания обосновывается через синтез воспроизведения в воображении.

Любая мысль — результат определенной когнитивной обработки, акта, процесса, в основе которого заложена воспроизводимость. С этой точки зрения любое представление как событие сознания есть всегда *основанное на других представлениях*. Такой «конструктивный» подход к сознанию, мышлению, когда идеальный смысл, любой абстрактный предмет рассматривается со стороны его «реального» временного коррелята, со стороны процесса его конституирования, является весьма перспективным в контексте современной науки. Кантовская идея коррелятивности идеального-реального легла в основу гуссерлианской когнитивно обусловленной теории смысла, в которой природа объекта связывается прежде всего со способом его переживания субъектом. Эта идея приобретает свою практическую значимость в самых разных, иногда неожиданных сферах, например в рекламной коммуникации.

Трудно переоценить значение философии Канта для современной философской логики и анализа языка. Известная

борьба с психологизмом в логике имела негативные последствия: строго очертив предметное поле логики как объективную независимую от субъекта идеальную сферу, она оставила субъекта за ее пределами. Проблемы, связанные с пониманием, соотношением объективной мысли и индивидуального сознания, остались вне мейнстрима, направление которому задал Фреге. Серьезная альтернатива традиционному подходу к трактовке смысла появилась благодаря работам когнитивных психологов. В частности, в статье Р. Барсалоу [1] вводится понятие перцептивной символической системы и ментальной симуляции. Последнее понятие не может не вызывать ассоциации с кантовским синтезом воспроизведения.

Сегодня логика переживает кризис, связанный с ревизией ее базового концептуального аппарата. Актуализируются вопросы, связанные с природой логического знания, идеального вообще. Идея смысла, идеального как момента тождества в многообразии представлений, которую мы находим у Канта, получившая развитие в феноменологии Гуссерля, является не только теоретически значимой для развития философской логики в целом, но может найти и находит практическое применение в самых разных областях знания (теория аргументации, представление знаний, когнитология, анализ языка и т. д.).

Список литературы

1. Barsalou L. Perceptual symbol systems // Behavioral and Brain Sciences. 1999. № 22. P. 577—660.

И. И. Иванова

Просвещение как свободомыслие

Гуманитарная мысль, оперируя словом «просвещение», исходит обычно из следующих его значений: (I) идеология общества в период становления капитализма (слово «Просвеще-

ние» принято писать с большой буквы только в этом случае); (II) такая идеология, в рамках которой обосновываются исключительно мирные, реформаторские пути утверждения нового общества (в смысле просвещенчества); (III) ликвидация неграмотности. При этом часто упускают из виду, что существует еще и кантовское понимание просвещения — такое, когда трудно определить не только размер буквы, с которой следует начинать писать это слово, но даже число его значений. Так, среди определений просвещения, сформулированных И. Кантом более или менее явным образом в трактате «Ответ на вопрос: что такое просвещение?», можно назвать такие: (1) решимость обрести способность «пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» [1, с. 27]; (2) избавление от лености «пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» [1, с. 27]; (3) освобождение от предрассудков [1, с. 28]; (4) кардинальное реформирование образа мыслей [1, с. 29]; (5) публичное пользование собственным разумом [1, с. 29]; (6) производство нового знания [1, с. 31]; (7) утверждение новых истин только на основе их общественного признания [1, с. 31—32]; (8) процесс освоения способности «надежно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого» [1, с. 33]; (9) обеспечение свободы «каждому пользоваться собственным разумом в делах, касающихся совести» [1, с. 33]; (10) обретение способности свободно рассуждать и при этом повиноваться [1, с. 34]; (11) переход от свободы мысли к свободе действий [1, с. 35]. А сколько еще там определений не явных, а контекстуальных?

Наверное, выявлением всевозможных оттенков кантовской трактовки просвещения можно заниматься достаточно долго, чтобы продемонстрировать либо ее отличие от значений (I—III), либо — напротив. Возможно, подобный арифметический подход можно счесть весьма увлекательным и вполне имеющим право на существование. Однако именно при таком аналитическом подходе, ориентированном на обоснование многогранно-

сти кантовской трактовки, можно упустить главное: по сути, сведение немецким философом просвещения к свободомыслию. И это тем более возможно, если учесть, что самого слова «свободомыслие» в трактате нет. Там имеются «гражданская свобода», «свобода духа», «свобода мысли» и даже «свобода действий», но никак не «свободомыслие». Между тем даже свобода мысли далеко не одно и то же, что свободомыслие, хотя к последнему обычно относятся как к чему-то абсолютно ясному, чему-то само собой разумеющемуся. В самом деле, разве свободомыслие, как правило, не ассоциируется с чем-то в мышлении неограниченным и потому весьма привлекательным, пусть одновременно недозволенным и предосудительным? И вообще, разве можно хоть чем-нибудь ограничить не подвластную никаким ограничениям человеческую мысль?

Приходится, однако, признать, что подобное восприятие свободомыслия, принадлежащее отнюдь не концептуализированному сознанию, имеет всего лишь представленческий характер. На понятийном же уровне освоение данного феномена крайне ограничивает сферу его распространения. Не случайно поэтому вопреки своей абстрактности и внешней нейтральности понятие свободомыслия сложилось все-таки по отношению к религии и именно в таком мировоззренческом контексте используется. Об этом свидетельствует в первую очередь сам термин «свободомыслие» («free-thinking»), фигурирующий в названии философско-теологического трактата Дж. А. Коллинза «Рассуждения о свободомыслии» (1713), после которого он вошел в употребление и в котором английский деист провозгласил: «Свободно думать о религиозных вопросах является долгом всех людей»¹. И об этом же косвенно говорит популярность в христианизированной культуре мифа о грехопадении Евы и Адама: хотя в чистом виде речь там идет не о религиозном сознании, а о мышлении (познании) как таковом,

¹ Ср. с трактатом: «...несовершеннолетие в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное» [1, с. 34].

конфликт тем не менее возникает в связи с божественным за-
претом. Приблизительно так же происходит и со свободомыс-
лением: прямого отношения к религии вроде бы нет, но без нее
нет и вольнодумства.

Между тем свободомыслия вообще — абстрактно-ней-
трального, ни от чего не зависимого — просто не бывает. Оно
всегда соотносительно с той или иной формой религиозности,
с конкретно-историческими обстоятельствами, с особенностя-
ми духовной культуры и традиций, а также с рядом других па-
раметров собственно духовного и ничуть не менее социально-
политического порядка. Отсюда невероятное многообразие
его форм, в том числе религиозных, среди которых наиболее
райкальной является ересь. Взгляды И. Канта на религию, на-
до заметить, также были признаны ересью: католическая цер-
ковь внесла труды философа в «Индекс запрещенных книг»,
прусское правительство запретило мыслителю излагать уче-
ние о религии с университетской кафедры. В результате, дума-
ется, совсем не случайно кантовский трактат появляется как
осмысление проблем на стыке образования (просвещения),
науки, свободомыслия, религии, гражданского сознания. Ос-
мысление, которое не только обосновывает «свободу каждому
пользоваться собственным разумом в делах, касающихся со-
вести» [1, с. 33], но и показывает, какими рамками подобная
свобода на самом деле должна быть ограничена.

Кантовская концепция просвещения, таким образом, явля-
ется требованием свободомыслия в определенных границах.
Определенных в смысле четко обозначенных, причем осоз-
нанно и добровольно самим вольнодумствующим. Фактиче-
ски, это и есть та самая ересь, в рационалистическом негати-
визме которой упрекали И. Канта: во-первых, объект свободо-
мыслия сформулирован предельно четко, во-вторых, механизм
отрицания (свободомыслия) продуман ответственно и рацио-
нально, в-третьих, налицо предельно трепетное, сакральное
отношение к объекту свободомыслия, что порождает исклю-

чительно вдумчивое с ним обращение. При этом ограничивающее³ и объекта свободомыслия (то есть просвещения), и процессуального механизма свободомыслия, и степени их сакрализации осуществляется в аспекте «научная публичность — искусство (и вообще всякое творчество) — антропологическая природа — толерантность — религиозное устройство — легитимность — служебный долг — гражданская публичность — гражданский порядок — гражданская активность». Вот почему совсем не парадоксальным видится следующий вывод И. Канта: «...меньшая степень гражданских свобод дает народному духу возможность развернуть все свои способности» [1, с. 35].

Список литературы

1. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. : в 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 25—37.

В. А. Конев

«*Sapere aude!*» — тогда и теперь

Со свойственной Канту точностью в выражении сути поставленной проблемы, отвечая на вопрос «что такое просвещение?», профессор Альбертины провозгласил: «*Sapere aude!*» (Имей мужество пользоваться *собственным* умом!).

Это мужество, считает философ, заключается в решимости пользоваться своим рассудком без чьего-либо руководства — книг, пастырей, врачей и т.п. Для Канта просвещение — это еще слово с маленькой буквы, так как это процесс преодоления состояния несовершеннолетия, в котором люди находятся

³ «Положения и формулы — эти механические орудия разумного употребления или, вернее, злоупотребления своими природными дарованиями — представляют собой кандалы постоянного несовершеннолетия» [1, с. 28].

по *собственной* вине. Но позже Просвещение становится именем эпохи, той эпохи, в которой Кант жил, и лик которой он высвечивал в событиях современной ему истории.

Какие же черты Просвещения как эпохи обнаруживаются Кантом?

Обратим внимание, что в тексте кантовской статьи дважды встречается отсылка к *собственной* воле человека, с одной стороны, это желание подчиняться существующим обстоятельствам жизни (вина *самых* людей, их *собственная* склонность к таким обстоятельствам), а с другой — воля к самостоятельному мышлению. Только в первом случае воля приходит извне — от опекунов, которые «оглупили свой домашний скот», а во втором — это уже воля человека разумно оценивать собственное достоинство. Но примечательно, что в обоих случаях человек пользуется правилами разумного пользования своих природных дарований, которые могут стать либо механическими орудиями злоупотребления дарованиями человека, либо развитием призвания каждого человека мыслить самостоятельно. Поэтому разум оказывается способен проявлять себя в двух разных сферах, которые Кант называет «частным применением разума», когда человек находится на гражданском посту или службе и опекает членов общества, и «публичным его применением», когда он как *ученый* выступает перед всей *читающей* публикой.

Кант разводит эти две области применения разума, утверждая, что есть такие дела, которые затрагивают интересы общества и где необходимо человеку подчиняться внешним для него требованиям, где нужно не рассуждать, а повиноваться. Это частное применение разума, так как здесь гражданин исполняет какую-то часть общественных интересов. Но поскольку всякий человек, говорит Кант, в то же время член *всего* общества и даже общества граждан мира, то он может обращаться в своих произведениях к публике в собственном смысле слова. Именно здесь индивид выступает как ученый, который имеет полную свободу и даже долг пользоваться сво-

им разумом и говорить от своего имени. Здесь и реализуется максима *sapere aude*, на это и направлено просвещение — пусть *каждый*, кто не ограничен служебным долгом, публично пользуется своим разумом и открыто излагает свои мысли.

Именно в этих двух сферах и формируются те доминанты, которые определили лицо культуры эпохи Просвещения, а также принципы функционирования и развития общества проекта модерна. Культура Просвещения — это культура рационалистическая и утилитаристская. В ней звучит один голос, голос разума, который оказывает уважение только тому, «что может устоять перед его свободным и открытым испытанием» (Кант). А «полезность как основное понятие просвещения» (Гегель) становится главной смысловой доминантой и ценностью бюргерского общества и индустриальной цивилизации, где даже истина подчиняется полезности. В конечном счете, как показали М. Хоркхаймер и Т. Адорно в «Диалектике просвещения» развитие просвещения приводит к тому, что «в качестве бытия и события просвещения заранее признается только то, что удастся постигнуть через единство; его идеалом является система, из которой вытекает все и вся» [1, с. 20]. И хотя ни авторы «Диалектики просвещения», никто из осмысляющих историю просвещения не сомневается в кантовском тезисе, что «свобода в обществе неотделима от просвещающего мышления» [1, с. 10], тем не менее все более «отчетливо осознается, что понятие именно этого мышления (*публичное применение разума, в терминологии Канта — В. К.*), ничуть не в меньшей степени, чем конкретные исторические формы, институты общества (*частное применение разума — В. К.*), с которыми оно неразрывно сплетено, уже содержит в себе зародыш того регресса, который сегодня наблюдается повсюду» [1, с. 10, 11].

Действительно, что означает, в конце концов, *публичное применение разума*, где должна реализовываться свобода мышления, по Канту? Кант не случайно прибегает к термину

публичный — общественный, народный (от лат. *populus*). Это разум всеобщий, единый для всех, тот трансцендентальный разум, принципы которого философия Просвещения разработала и утвердила. Мыслить самому — значит уметь правильно использовать *всеобщие* принципы разума, единые для всех, мыслить самому — значит свой ум *подчинить* публичному разуму. И мыслить самому нужно так, чтобы истина твоей мысли была истиной для всех, ибо истина одна. Публичное применение разума, основанное на свободе мышления, оказывалось подчинением его единым законам самого разума. А после того, как произведения публичного применения разума были включены в культуриндіустрию, то его свободное творчество стало регулироваться еще и законами экономики. Разум сам становится подсобным средством всеобъемлющего экономического аппарата. Так публичное применение разума обернулось его популярным использованием в сфере массовой культуриндіустрии. Індустрія стала выполнять функцию продуктивной силы воображения. И таким образом просвещение отобрало у человека его способность думать самому, за что ратовал Кант, открывший продуктивную силу воображения как основу способности человека думать самому.

Эпоха, идущая на смену времени Просвещения, отнюдь не отказывается от призыва Канта. Напротив, именно *sapere aude* становится лозунгом новой, постпросвещенческой эпохи. Здесь личное, а не публичное применение разума завоевывает сферу мысли.

Современная эпоха перестала быть рационалистической, когда требовался расчет и единая логика. Она ценит случай и коллаж. Ее модель не учебник, а экран телевизора, где изображения сменяют друг друга путем нажатия клавиши. Современная эпоха перестает быть утилитаристкой, хотя в ней и господствует общество потребления. Современная эпоха перестала быть монологичной, когда в культуре звучал только один голос, и когда истина для всех была одна. Наша эпоха — эпоха диалога и плюрализма. Парадоксальность постмодерно-

го времени в том, что, несмотря на рост цивилизационной стандартизации, экономической и информационной глобализации, в культуре утверждается приоритет случая, игры, ситуативности и индивидуализации. В этих условиях *sapere aude* открывается другой стороной — *стремись понимать* (лат. *sapere* — быть мудрым, понимать). В нашу эпоху мыслить самостоятельно — значит видеть и понимать разнообразие, постигать *смысл* истины, который у одной и той же истины может быть различным.

Утверждается логика смысла, которая управляет сферой личностного применения разума.

Список литературы

1. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М. ; СПб., 1997.

Э. Н. Перевалова

В сумерках просвещения (Устарела ли классика, или Кант в реалиях современной России)

Ответ на кантовский вопрос: «Живем ли мы теперь в просвещенный век?» [3, с. 35] будет еще более неутешительным: «Нет, Россия живет сегодня в *сумерках просвещения*», хотя прошло 230 лет со времени публикации трактата.

Посмотрим, где и когда была заложена мина под просвещенный разум России. У нас есть свой мартиролог из лучших умов российской науки и философии начиная с конца XIX столетия, если вспомнить Радищева, арестованного за свои «богомерзкие сочинения». Но, пожалуй, никогда Россия не пережи-

вала такого исхода интеллекта, как в XX веке. Список репрессированных академиков и членов-корреспондентов составляет более сотни человек, не считая тех, кто до ареста еще не успел достичь высоких научных званий, но обладал блестящими способностями и талантами. «Очистим Россию надолго», — писал Ленин в июле 1922 года, готовя беспрецедентный подарок Западу в виде «философского парохода» [5, с. 54]. «Зачистка» интеллектуального поля России в виде утечки мозгов и сокращения финансирования науки и образования продолжается и сегодня. И как неизбежное следствие — популяция разрушителей стала стремительно возрастать за счет резкого сокращения популяции созидателей. Матрица «разрушим все до основания» снова стала основным проектом развития.

Гёте говорил, что при знакомстве с Кантом возникает ощущение, будто из темного леса выходишь на светлую поляну. Иное ощущение испытываешь при знакомстве с трудами нового поколения наших интеллектуалов. «Учение современного постсоветского общества потребления всесильно, потому что оно вообще не учение. ...Но я, уж если использовать «изм», выбрал бы «дарвинизм». Человек — животное, которое хочет получше приспособиться к суровым условиям внешней среды и приспособить к ним свое ближнее потомство» [6, с. 3].

Осторожно! Голая «обезьяна» под названием «человек» вышла погулять по «газонам» цивилизации. Чем эти «прогулки» заканчиваются, история демонстрировала неоднократно. «Правильных идеологий нет... — вторит Л. Радзиховскому Дм. Быков. — ...Новые вызовы и противостояния... не сформулированы, новая реальность не осознана, мы продолжаем жить и мыслить в парадигме европейского просвещения, которое благополучно скончалось. <...> Мы вступили в эпоху молчания классики: при всем своем совершенстве она больше не отвечает на вопросы современного человека» [1]. Можно согласиться с Быковым, что новые вызовы и противостояния не сформулированы, новая реальность не осознана, но вовсе не потому, что мы продолжаем жить и мыслить в парадигме

классики. Мыслить в парадигме просвещения — значит вырабатывать такую стратегию, которая не позволила бы расплзаться социальной ткани в примитивные формы социальной жизни. Однако социальные отношения у нас никогда не были предметом глубинной философской рефлексии. Никогда не удавалось создать картину реальности, в которой эта реальность была бы узнаваемой. В России история всегда была «собственностью государя», как тонко подметил маркиз де Кюстин, наблюдавший Россию еще в 1839 году. Элита страны как всегда в кратчайшие сроки поменяла исторические координаты бытия народа. Скороспелые обещания наших политиков «послезавтра утром» сотворить новую социальную реальность потерпели сокрушительное фиаско. Субъект российской истории в очередной раз «увяз в дерьме субстанций», как сказал бы Маркс. Однако экспериментирование с действительностью по превращению ее в новый вымысел продолжается. Анатолий Чубайс одно время был одержим идеей построения либеральной империи, что, по его замыслу, должно стать исторической миссией России в XXI веке. Российская провинция пришла в смятение, боясь, как бы ее вновь не послали на защиту «зияющих высот» нового империализма. Но к тому времени Сурков изобрел новое блюдо под названием «суверенная демократия», изумляя народ изысками политической кухни. И только Егор Гайдар в своих последних работах был не на шутку озабочен, как бы Россия не вступила в «ночную эпоху Истории». Неудивительно, что загадочный образ реформ потерял свое гипнотическое воздействие на общество.

Но вернемся к Канту. У него другая система координат, другие основы понимания человеческой природы. Он создатель новой парадигмы о роли субъекта в конструкции мира. Это означает, что разум активен не только в познании, но и в создании объективного мира, что творение его продолжается в творчестве человека. Сегодня, к сожалению, мы становимся заложниками «объективации», созданной ложным сознанием субъекта. Это объективация идей «зараженного духа», как сказал бы Достоевский. Кант не случайно боялся деструктив-

ной силы ложных идей, власти химер, бесшумно и незаметно вырастающих в реальность. Он назвал их «трансцендентальной иллюзией». Открыв трансцендентальную иллюзию, порождаемую разумом, Кант сделал важный мировоззренческий вывод: объективация умственных структур начинает жить самостоятельной жизнью и порождает, в чем мы убедились сегодня, фантастические псевдореальности. Нет ничего более опасного, когда иррациональные мотивы принимают рациональную форму, о чем предупреждал Кант. Открытие Канта стало ключом к пониманию многих проблем XX века.

Более того, Кант имел дерзость «выговорить великое слово «антиномия», нарушившее, по словам Павла Флоренского, приличие мнимого единства. Мир лишился «гарантий стабильности непреходящих законов» (И. Пригожин) именно потому, что возможности мира могут быть реализованы только через человека. Однако если нет людей, способных, по словам Канта, «начать новый ряд событий», если их занимает только сущее, создавая иллюзию стабильности, то возможности мира так и останутся нераскрытыми. Человек должен извлечь из мира возможность, превратив ее в новое сущее. Кант, как бы полемизируя с российскими политиками, пишет, что ему не по вкусу выражение, что известный народ не созрел для свободы. Если исходить из этого, то свобода никогда не наступит, ибо «для нее нельзя созреть, если предварительно не ввести людей в условия свободы». Первые попытки бывают опасны по сравнению с тем, когда человек просто подчиняется, однако «для пользования своим разумом созревают не иначе как в результате собственных усилий» [4, с. 205]. Состояние субъекта всегда присутствует в объективации. Природа рождает только биологический материал возможных человеческих состояний. Если бы дух был орудием инстинктов, то грань между животным и человеком была бы едва заметной.

Интеллектуалы новой формации считают, что классика ошиблась в человеке, приписав духу и идеям изначальную власть. Классика никогда не капитулировала перед инстинк-

тами. В инстинкт не укладывается многомерность мира. Под плоской поверхностью инстинкта зияет бездна человеческого небытия. Классическая установка относительно человека предельно сформулирована Кантом: «Дух — это животворящий принцип в человеке» [2, с. 255]. Дух — это особый феномен бытия, или, по словам Бердяева, «иное, высшее качество существования». И потому судьба человека заключена в Духе. Однако в мире, где идет борьба за «кормовые места», сфера высшего в человеке заполняется совсем другими вещами: волей к власти, жаждой славы, собственности, стремлением доминировать, освободившись от личной вины и ответственности, эмоциями стадности, иными словами, «сужением сферы запретного», как сказал Д. Лихачев. Не потому ли демократия стала питательной почвой для деструктивных процессов в обществе. Человек в XX веке оказался духовно неподготовленным к масштабу своих возможностей и своих притязаний. Объективация духа обернулась кошмаром тоталитарных систем, стиранием человеческих матриц в структуре души. В результате мы видим рождение нового антропологического типа, возникшего в результате редукции сложных форм социальной жизни.

У человека будущего нет, если от него остается только плоть, не владеющая собой, уставшая быть человеком. Дух имеет иной генезис, в нем зашифрована судьба человека. Все в этом мире держится на творческом усилии человека, на волне восхождения и самосозидания личности. Свобода — необходимое условие для проявления творческих потенций человека. Свобода, по Канту, осуществляет фундаментальную функцию — функцию развития. Просвещение, а не революция дает человеку возможность выйти «из состояния своего несовершенности», а для этого требуется только «свобода публично пользоваться собственным разумом» [3, с. 31]. Но в стране, где культурное пространство сжимается как шагреновая кожа, выполнение этой функции невозможно.

Восстанавливая глубинные смыслы классической философии, мы обнаруживаем основания, на которых можно строить будущее, видеть общечеловеческие цели развития. «Человек умер, но не похоронен», — повторил вслед за Мишелем Фуко философ В. А. Кутырев, выступая на VI Российском философском конгрессе. *Но человек точно будет похоронен, если мы похороним светоносный пласт кантовской философии, ставшей источником морального сопротивления всеобщему вырождению.*

Список литературы

1. Быков Д. Последний звонок или отречемся и отряхнемся // Новая газета. 2010. №71. 5 июля. URL: <http://pda.novayagazeta.ru/arts/2837.html> (дата обращения: 27.01.2014).
2. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 7. С. 137—376.
3. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Там же. Т. 8. С. 29—37.
4. Кант И. Религия в пределах только разума // Там же. Т. 6. С. 5—222.
5. Коган Л. А. «Выслать за границу безжалостно» // Из истории отечественной философии: XX век. 1920—1950-е годы. М., 1999. Кн. 1, сер. Философия не кончается... С. 47—86.
6. Радзиховский Л. Вторая республика // Столица. 1993. №23.

О. Л. Познякова

Кантова идея просвещения и ее значение для современности

За последние несколько десятков лет в мире возникла необходимость разработки приемлемой программы дальнейшего развития человечества. В свете переосмысления регулятивов

деятельности и поведения людей, от которых будет зависеть вектор направления этого развития, идея просвещения И. Канта представляет собой конструктивный элемент одного из возможных позитивных сценариев развития нашей цивилизации.

По мнению российского академика В. С. Степина, однозначного прогноза развития человечества в ближайшем и отдаленном будущем никто не берется делать, поскольку только для очень простых систем, стабильно воспроизводящих свои состояния, предсказания могут быть строгими. «Когда ставится задача предсказать дальнейший ход исторического процесса, то реально выстраивается несколько сценариев. Какой из них реализуется, заранее определить невозможно, так как превращение потенциальных вариантов в действительность зависит от множества факторов, в том числе и случайных. Все, что возможно сделать сейчас — это обозначить веер возможностей и в лучшем случае определить, какие из них более, а какие менее вероятны». Тем не менее, несмотря на всю трудность предстоящей задачи, «из набора сценариев возможного будущего, среди которых большинство катастрофических, человечеству предстоит отыскать наиболее благоприятные, обеспечивающие не только его выживание, но и устойчивое развитие» [5, с. 3].

В основе идеи просвещения И. Канта находится автономный субъект, наделенный разумом и способностью им свободно пользоваться независимо от эмпирических обстоятельств. Просвещение, с точки зрения немецкого философа, должно быть «подлинной реформой в способе мышления», которая в итоге состоит во все более увеличивающейся способности руководствоваться не только рассудочным мышлением, но и идеями чистого разума. Смысл постоянного просвещения И. Кант видит в создании все больших предпосылок для превращения разума в определяющие основы человеческой воли. Однако этот процесс он понимает как устремленный в бесконечность, где полное разрешение поставленной задачи никогда не может быть достигнуто.

По И. Канту, сама природа хочет, чтобы человек в ходе просвещения постепенно научился свободно пользоваться идеями чистого разума в эмпирических условиях, то есть научился поступать сообразно категорическому императиву. Условием тому служит становление «всемирно-гражданского состояния» и вечного мира на земле. В результате И. Кант предвидит полное развитие природных задатков индивида в человеческом роде, которые проистекают из практического разума. И если даже состояние общества, определяемого разумом, никогда не может быть достигнуто, тем не менее в качестве идеала оно должно быть для нас целью, направленной на создание наиболее благоприятных условий для бытия цивилизации в будущем. Поэтому просвещение не сводится у И. Канта к исторически ограниченной философско-политической акции. Важен постоянный процесс просвещения нашего разума, причем для немецкого философа этот процесс представляет собой скорее просвещение человеком самого себя, нежели процесс просвещения непросвещенных со стороны просвещенной элиты. Более того, на дороге просвещения человека приводит необходимость, беда, которую приносят друг другу люди, не имеющие должного руководства со стороны собственного разума. В конечном счете, такое положение вещей заставит перейти к гражданскому устройству, в котором будет возможно беспрепятственное просвещение человеком самого себя.

Как отмечает немецкий исследователь Ф. Кумпф, кантовское понимание просвещения направлено на сам способ мышления, а не на его содержание, оно «не дает нам картины будущего состояния общества и не описывает путей к его достижению. Оно обращено к самому центру человеческого мышления, на его способ» [3, с. 326]. Здесь важно подчеркнуть, что формальное в практическом разуме вовсе не тождественно формальности логических правил. Прежде всего формальное заключается, с одной стороны, в отвлечении от объективных склонностей, определяющих человеческие поступки в эмпирическом мире, а с другой — «в указании на необходи-

мость уяснения требований, которые должны лежать в основе деятельности человека, понимаемого в его всеобщности как субъекта чистого разума» [3, с. 325]. Именно формальный характер предписаний разума и морально-категорического императива является условием их всеобщей значимости и объективности для всех разумных существ. И никакой частный интерес не может служить основой такой всеобщей значимости. В наше время, когда мотив поведения людей — чаще всего их личные интересы, когда прагматизм человека всецело заслонил собою идею общего блага человечества, кантовская концепция просвещения обязательно должна быть учтена при разработке одного из конструктивных сценариев развития цивилизации.

При построении возможных сценариев дальнейшего развития человечества следует принять во внимание то, что И. Кант сумел предвидеть еще 200 лет назад, а именно: либо разум в совместной жизни людей добьется своего признания, либо шансы человечества на выживание сведутся к нулю. Разумное поведение человека, в основу которого положен формальный принцип морально-категорического императива, непременно должно стать универсальной ценностью для всего человечества XXI века и превратиться в одну из самых настоятельных задач, неразрывно связанных с выживанием цивилизации. В противном случае, как предупреждал М. Мамардашвили, человечество в целом ждет «угроза "вечного покоя"», то есть возможность вечного пребывания в состоянии ни добра, ни зла, ни бытия, ни небытия... Просто цивилизации может и не быть на Земле до какой-либо атомной катастрофы и совершенно независимо от нее. Достаточно необратимых разрушений сознания, последовательного ряда перерождений структуры исторического человека» [4, с. 189].

Список литературы

1. Адорно Т. Диалектика просвещения. М., 2007.

2. *Киселев Г. С.* Мир человека: тупиковая ветвь эволюции? // Вопросы философии. М., 2007. №4. С. 9—23.

3. *Кумпф Ф.* Понятие разума у Канта и его видение перманентного Просвещения // Иммануил Кант: наследие и проект : матер. Междунар. кантовского конгресса, 24—28 мая 2004 г. М., 2007. С. 321—330.

4. *Мамардашвили М. К.* Если осмелиться быть... // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1992.

5. *Степин В. С.* Россия в глобализирующемся мире: мировоззренческие и социокультурные аспекты. М., 2007.

Д. Н. Разеев

Трансцендентальный проект Канта в эпоху нейронауки¹

В своем докладе я собираюсь рассмотреть вопрос о значимости трансцендентального проекта Канта для современной нейронауки, то есть науки о мозге (и сознании). Выбор такой темы в качестве предмета для серьезного обсуждения в профессиональном философском сообществе может показаться неоправданным и даже несколько экстравагантным поступком, учитывая тот факт, что сам Кант не только ничего не знал и не мог знать о возможностях современной нейронауки, но и, более того, задумывал свой грандиозный проект во многом в противовес парадигме эмпирического изучения субъективности. Базовая парадигма нейронауки — изучать субъективность и ее базовые структуры количественными, объективными методами — видится чем-то принципиально чуждым и несовместимым с трансцендентальным проектом Канта. Можно ли

© Разеев Д. Н., 2014

¹ Доклад подготовлен в рамках реализации проекта РФФИ № 13-06-00902 «Нейронный коррелят сознания: теоретико-философский анализ современных естественно-научных концепций сознания».

всерьез и непротиворечиво рассуждать, скажем, о генезисе априорных форм чувственности и мышления на основании процедур наблюдения за поведением нейрональных процессов в нашем мозге? Могут ли эксперименты с нейрональной активностью мозга, допустим с помощью метода транскраниальной магнитной стимуляции, хоть на шаг продвинуть нас в изучении природы субъективности? Сама постановка такого рода вопросов кажется предприятием, радикально несовместимым с кантовской идеей трансцендентализма.

Если методологические установки трансцендентальной философии и когнитивной нейронауки в корне расходятся, то в каком смысле можно, да и можно ли вообще, вести речь о влиянии идей Канта на современную нейронауку? Любопытно, что в последние годы сразу несколько нейрочученых высказались об эвристическом значении кантовских идей для современной нейронауки, достаточно упомянуть здесь С. Зеки и Дж. Нортхоффа (на идеях последнего я и собираюсь сконцентрировать свое внимание в докладе).

В первой части своего доклада я планирую воспроизвести аргументацию Нортхоффа об эвристической значимости кантовской модели субъективности для изучения нейрональной активности мозга. Речь пойдет о предложенной Нортхоффом интерпретации нейрональной активности мозга в так называемом базовом состоянии покоя, а также о ее структурном изменении в процессе внешней стимуляции. По мысли Нортхоффа, данные современной нейронауки вполне согласуются с предложенной Кантом трансцендентальной моделью субъективности, которая устроена не по принципу кодирования или репрезентации воздействия внешних стимулов на наше сознание, но по принципу наличия в мозге в состоянии покоя (еще до всякой внешней стимуляции) своего рода доопытных базовых нейрональных механизмов, отвечающих за формирование репрезентаций о внешнем мире при поступлении сигналов извне. Нортхофф считает, что современная нейронаука может

дать эмпирическое подтверждение кантовскому представлению о структуре субъективности, которая не может быть сведена или выведена из опыта: механизм пространственно-временного моделирования реальности, связность или единство сознания и обладание самосознанием.

Во второй части доклада я критически рассмотрю изложенную Нортхоффом интерпретацию трансцендентального проекта Канта и той эмпирической парадигмы, которую он предлагает создать на ее основе. Также меня будет интересовать вопрос о том, может ли указанная эмпирическая парадигма привнести что-то существенно новое и важное для решения трансцендентальных вопросов о природе субъективности, поставленных в свое время Кантом.

В. Е. Семенов

Сила просвещенного разума

Кантовское учение о *культуре разума* поможет дать ответ на вопрос, в чем же заключается сила высшей познавательной способности. Концепция «культуры разума» является универсальной составной частью, во-первых, представлений И. Канта о сущности Просвещения, во-вторых, его общей методологической установки на критику разума, в-третьих, теории *Bildung* как основы культуры и образования.

В статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» (1784) Кант выдвигает императив: «*Sapere aude!*» (Имей мужество пользоваться своим *собственным* рассудком!). Однако для того чтобы стать самостоятельным и мудрым, разуму необходимо проделать большую и сложную работу по собственному образованию.

В Предисловии ко второму изданию первой «Критики» Кант подчеркивает: «Надо бы только обратить внимание на культуру разума (*die Kultur der Vernunft*), идя по верному пути науки вообще вместо бесцельного и легкомысленного блуждания разума ощупью, без критики» [1, с. 33; В XXX—XXXI]. Отсюда видно, что культура разума, с одной стороны, предполагает законосообразный путь науки, а с другой — совершенно чужда несистематическому, догматическому и необщезначимому применению высших познавательных способностей. Иначе говоря, «школьный» и обыденный разум являются противниками культуры разума.

В результате критики разума накопленное знание приобретает больший вес, поскольку «школы» научатся не приписывать себе единственно верное понимание «общечеловеческих интересов». Кант мечтает о том, что школы ограничатся «лишь выработкой культуры (*Kultur*) для получения оснований доказательства, доступных всеобщему пониманию и достаточных в моральном отношении». Такой критикой «можно подрезать корни *материализма, фатализма, атеизма, неверия*, проистекающего от *вольнодумства, мечтательности, фанатизма и суеверия*, которые могут приносить всеобщий вред, и, наконец, *идеализма и скептицизма*» [1, с. 37; В XXXIII]. Первое, пока еще негативное, определение просвещенного разума у нас имеется: мы знаем, каким он *не должен быть* и с кем ему предстоит вести философскую борьбу.

Кант анализирует наиболее распространенные методологические ошибки спекулятивного разума. Так, например, *идея Бога* может использоваться нами исключительно в качестве *идеала* и *ценности* в практической области. Если же эта ценность применяется к сфере познания, то она не может быть ничем иным кроме как *регулятивным принципом систематического единства* и *каузальной целесообразности*, то есть способом построения *системы* знания. Но «школьный разум» не способен принять во внимание обязательное ограничение идеи Бога сугубо *регулятивным* применением и в результате этого совершает сразу две непростительные ошибки.

Первая ошибка — это ошибка *ленивого разума* (*ignava ratio*): идею высшего существа начинают использовать не только *регулятивно*, но и *конститутивно*, что коренным образом противоречит самой природе идеи. Проходить сразу мимо всех причин, доступных изучению, и удовлетворяться одной лишь идеей, весьма удобной для объяснения, — это как раз и есть принцип ленивого разума [1, с. 877; А 689 / В 717].

Вторая ошибка, возникающая из ложного толкования регулятивного принципа систематического единства, есть ошибка *превращенного (извращенного) разума* (*perversa ratio*) [1, с. 881; А 692 / В 720]. В этом случае разум *гипостазизирует* принцип систематического единства и рассматривает природные объекты как систему, подчиняющуюся тем *целям*, которые ей предписывает высшее существо. Тем самым телеология как регулятивный принцип систематического познания превращается в *дурную телеологию*: в природе усматривается предустановленная гармония целей.

Кроме того, можно указать также на другой «грех» школьного разума, подвергнутый критике в инаугурационной диссертации 1770 года. Речь идет о так называемой «*философии лентяев*» — распространенной привычке метафизики ссылаться на первую же причину изучаемого явления, объявляя при этом дальнейшее исследование тщетным.

Уже из этих негативных примеров неправомерного употребления высшей способности познания следует, во-первых, что *культура разума* необходимо предполагает законосообразное ограничение спекулятивного разума и его принципов. Во-вторых, подлинно научный разум никогда не останавливается на уровне *видимости* причины, но идет до «последних оснований» при исследовании природы.

Помимо школьного спекулятивного разума существует и другая познавательная способность, в определенной степени противостоящая культурному разуму, — это *обыденный рассудок*, главным инструментом которого является *здоровый смысл*.

Обыденный рассудок (или «обыденный, естественный разум») есть «способность познания и применения правил *in concreto* в отличие от *спекулятивного рассудка*, который есть способность познания правил *in abstracto*», так Кант определяет его в «Пролегоменах». Обыденный рассудок пригоден только для эмпирического употребления: он может быть использован лишь тогда, когда видит свои правила, подтвержденными в опыте. Усматривать же правила *a priori* есть дело *чистого рассудка*, и находится оно в сфере метафизики, то есть целиком вне кругозора *обыденного* «однофамильца». Если же мы попробуем использовать понятия *обыденного разума* в сфере метафизики, то сразу же столкнемся с *догматизацией* и *гипостазированием* всех проблем и отношений. Мы сразу же получим, взамен законосообразной аргументации, объяснение *естественной видимости*, когда *субъективные условия мышления* принимаются за познание *объекта*.

Почему же уважаемый в обычной жизни здравый рассудок попадает в столь неприятную ситуацию? Причина в том, что он занимается не своим делом. Кантовская теория о разделении *обыденного рассудка* и *чистого* есть не что иное, как обоснование различий между *естественной* и *философской* установками сознания. Этой дихотомии Кант отводит существенное место в первой «Критике»; параграф же А-издания «Рассуждения обо всем чистом учении о душе...» «Трансцендентальной диалектики» во многом посвящен проблеме разделения установок сознания. «Пролегомены» и начинаются с концепции строгого различения *обыденного* и *философского разума*, и заканчиваются темой разграничения этих двух типов рассудка.

Естественный разум (рассудок) для того, чтобы достичь истинного метафизического уровня, должен приобрести *школу* и *культуру* [1, с. 1025; А 817 / В 845]. Кант эти понятия и процедуры не разделяет, но можно попытаться специфицировать их и рассмотреть как два последовательных этапа в процессе *культурного формирования (Kulturbildung)* метафизического разума. В таком случае *школа* должна начинаться с *дисциплины*.

Дисциплиной Кант называет *принуждение*, ограничивающее и, в конце концов, искоряющее постоянную склонность разума к отступлению от правил, чем создается хаос иллюзий, видимостей, амфиболий, паралогизмов, антиномий. Дисциплина имеет *негативное* значение и этим она отличается от культуры как *положительного* процесса, доставляющего *навыки*, а также и от *доктрины* [1, с. 901; А 709—710 / В 737—738]. При этом дисциплину можно использовать как в *догматическом*, так и в *полемическом* употреблении.

Кант выделяет три стадии формирования культурного разума. *Детскому возрасту* воспитания присущ *догматический* характер: здесь разум уверен в своих основоположениях. На втором этапе появляется *юношеский скептицизм*: истины подвергаются сомнению, что свидетельствует об осмотрительности разума, проходящего школу опыта и жизни. Однако скептицизм — всего лишь *привал* для разума на пути к подлинной школе и культуре. Скептический метод может служить только подготовительным упражнением. Необходимо двигаться дальше, сделать третий шаг и вступить в возраст *критики*.

На уровне критики разум оставляет уроки простой школьной дисциплины и вступает в практическую сферу. *Практическое* же само по себе есть то, что возможно благодаря *свободе* [1, с. 1005; А 800 / В 828]. В свою очередь, *свобода*, или *свободная воля* есть произволение, определяемое не чувственными побуждениями, а теми мотивами, которые может представить *только* разум, стало быть — *ценностями*. Процесс формирования высшей способности познания перемещается в интеллигибельную сферу *высокой культуры* общечеловеческого разума.

Открыв возможность свободных *поступков*, Кант доводит воспитание разума, желающего стать культурным, до совершенно новой области — *морального мира*. Здесь разуму уже не нужно выслушивать *дисциплинарные* нотации *школьных учителей*. Однако сложность обучения существенно возрастает: мало уметь грамотно рассуждать, доказывать, соблюдать границы, то есть владеть *культурой познания*. Теперь необходимо воспитать в себе *нравственную культуру*, которая пред-

полагает усвоение *идеала высшего блага*. Это с неизбежностью влечет за собою допущение идеи *интеллигибельного мира*, который является критерием всех действий разума, стремящегося к культуре.

Разум-неофит должен усвоить *этикотеологию*, *физикотеологию* и *трансцендентальную теологию* в качестве регулятивных принципов, придающих систематическое единство моральному миру и поведению, природе и познанию. Кроме того, разум должен принять основоположение *трансцендентальной телеологии*. Это значит, что принцип систематического единства должен быть дополнен принципом *целесообразного единства (als ob)*, который вообще делает возможным и общезначимое познание, и моральное действие. Наконец уже почти полностью сформировавшийся разум должен завершить свое культивирование обретением *моральной веры*.

Трансцендентальная критика вызвала крах схоластической философии: «*трансцендентно-конститутивную*» метафизику заменила кантовская «*трансцендентально-практическая*». Тем самым разум прошел необходимую школу и обрел культуру (силу).

Список литературы

1. Кант И. Критика чистого разума // Соч. на нем. и рус. яз. : в 4 т. М., 1994—2004. Т. 2 (1).

Г. В. Сорина

Кантовский проект просвещения в контексте современных проблем теории принятия решений (коммуникативный аспект)¹

В своем докладе мне хотелось бы рассмотреть место работы И. Канта «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» в современном вузовском образовательном процессе, представив

© Сорина Г. В., 2014

¹ Исследование ведется при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-03-00738(а).

коммуникативный аспект самого процесса образования. Думаю, никого не удивит тот факт, что эта работа Канта может изучаться в различных курсах по истории философии или в каком-то разделе базового курса по философии. Мне же хотелось бы обратить внимание на то, что мои студенты изучают эту работу в курсе «Основы теории принятия решений», используя при этом разработанную мною методологию экспертной работы, предполагающую, в частности, подготовку письменных аналитических отчетов по курсу.

Полагаю, что при этом возникает по крайней мере три вопроса:

1. Что такое методология экспертной работы?
2. Как готовятся аналитические отчеты по курсу?
3. Какое отношение работа И. Канта «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» имеет к теории принятия решений как таковой?

Ответам на эти три вопроса и будет посвящен мой доклад на конференции.

А. И. Троцак

«Царство целей» Канта и теорема Коуза — что общего?

Как известно, понятие царства целей Иммануила Канта носит регулятивный характер и является идеальной моделью, которая показывает, что происходит в случае удавшейся попытки построения морального общества. Тем самым модель царства целей, по сути, должна регулировать не только взаимодействие индивидов в сфере морали, но и в целом должна выдвигать условия обеспечения гармоничного развития общества, а именно: развивать производство, не прибегая к войне, воздействовать на окружающую экосистему, не уменьшая ее

способности к регенерации и так далее. То есть «царство целей» — это не только мир морали (или ангелов), но и мир, который обеспечивает себя условиями, которые естественны для его существования. Такими условиями должны быть экономические условия: развитие торговли, возможность совершения сделок, рыночная конкуренция, — все условия, в которых человеческий род может достичь совершенства. Сам Кант не описывал конкретные следствия, которые возможны при реализации царства целей, — подобная идея ему была нужна только для демонстрации, в каком направлении человечеству необходимо двигаться. Можно привести в пример лишь некоторые работы, в которых отчасти затрагиваются вопросы политики и экономики того времени: «Идея всеобщей истории с всемирно-гражданской точки зрения» (1784); «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» (1784); «К вечному миру» (1795).

В трудах экономистов XX века (имеются в виду представители институционализма) появились похожие модели, в которых не принимались в расчет частные условия взаимодействия экономических агентов (участников рынка). Создавалась идеальная модель, в которой выдвигались условия для совершенной торговли. Основная посылка торговли и заключения контрактов основана на допущении, что фирма как рыночный агент осуществляет свою деятельность на основе *рационального* поведения. Агенты действуют, отталкиваясь от стремления максимального получения прибыли и минимизации затрат на производство. Рынок, таким образом, является пространством коммуникации, встречи продавца и покупателя. Причем заключение контракта сопровождается передачей права собственности от одного субъекта к другому [3, с. 80].

До второй половины XX века в умах экономистов господствовало представление только о трансформационных издержках, то есть о таких, которые направлены на физическое преобразование конкретного блага. Однако никто вплоть до

появления труда «Природа фирмы» (1937) Р. Коуза не принимал в расчет их значимость. А. Н. Нестеренко определяет транзакционные издержки как «издержки, связанные с получением информации, совершением сделок и защитой прав собственности» [2, с. 250]. Коуз не только ввел понятие транзакционных издержек, но и выдвинул гипотезу мира с нулевыми транзакционными издержками, чтобы показать: при отсутствии этих издержек, классическая экономика беспрепятственно работает. Гипотеза подчеркнула невозможность рассматривать современное рыночное общество без исследования транзакций: «Необходимо знать, ответственен или нет предприниматель за причиняемый ущерб, поскольку без такого первоначального размежевания прав невозможны и рыночные транзакции по их передаче и перераспределению. Но конечный результат не зависит от правовой позиции, если предполагается, что ценовая система работает без издержек» [1, с. 99].

В рамках мира с учетом транзакционных издержек необходимо иметь и полагаться на инструменты поддержания согласованного обмена, а именно: на институт права и моральное совершенствование агентов. Как же соотносятся между собой идея царства целей и мира с нулевыми транзакционными издержками? В истории философии есть разные мнения по этому вопросу. И. Йовель, например, пишет о том, что царство целей может существовать только благодаря принуждению и не требует никакого морального статуса индивидов [5, с. 189]. Ф. Росси говорит о том, что в царстве целей войны трансформируются в политические и экономические споры, то есть устраняется возможность насилия над человеком [4, с. 57]. Эти приведенные позиции мыслителей позволяют сделать заключение о разнофакторности понимания царства целей. Однако мир с нулевыми транзакционными издержками, в котором контракты между агентами экономики совершаются при соблюдении и распределении (на основе морали) права собственности согласуется с идеальной моделью Канта, при кото-

рой гражданское общество возможно благодаря гласности, именно она урегулирует конфликт интересов. Таким образом, царство целей — это царство гражданского общества, в котором развиваются экономические отношения, но они уже другого уровня, а именно: учитываются интересы субъектов предпринимательской деятельности, равноценно распределяются права собственности, отсутствует оппортунистическое поведение (отлынивание от исполнения контрактов), — все это функционирует благодаря свободной воле субъектов, которая координируется сообща.

В реальных экономических условиях царства целей нет и вряд ли может быть, так как в мире ограничены природные ресурсы и блага, которые составляют экономическую ценность. Но конкретные механизмы, способствующие развитию инвестирования, организации рабочих мест и так далее, позволяют говорить о приближении к подобной модели. Я имею в виду режим особых экономических зон, в которых искусственно созданы условия, и где действуют сниженные (либо вовсе отсутствуют) ставки по налогам (на землю, имущество, социальные выплаты и т.д.), а экономические агенты не ущемляются в праве пользования земельными участками, так как имеют различные возможности по ее приобретению, владению и распоряжению.

Список литературы

1. Коуз Р. Проблема социальных издержек // Коуз Р. Фирма, рынок и право. М., 2007. С. 92—150.
2. Нестеренко А. Н. Экономика // Нестеренко А. Н. Экономика и институциональная экономика. М., 2002. С. 209—273.
3. Нуреев Р. М. Курс микроэкономики. М., 1998.
4. Росси Ф. Д. Общность республик по законам добродетели: гарантия вечного мира? // Кантовский сборник. 1997. Вып. 20. С. 55—65.
5. Yovel Y. Kant & Philosophy of history. Princeton, 1980.

В. И. Чередников

Сегодня во сне видел Канта

Восприятие идей И. Канта в инфернальном ключе — тенденция, зародившаяся уже при жизни кёнигсбергского философа, в частности, среди его критиков, как католических, так и протестантских. К примеру, И. Гердер писал о «ведьминском искусстве трансцендентальной диалектики», иезуитский богослов Б. Штаттлер написал книгу «Анти-Кант», а итальянский перевод «Критики чистого разума» был внесен в «Индекс запрещенных книг». Несколько позже представление о родстве Канта с темными потусторонними силами стало достоянием мировой художественной культуры; так, роман американского романтика Г. Мелвилла «Моби Дик, или Белый кит» погружен в атмосферу сверхъестественного, трансгрессивного, сопряженного с убийством и роком, стремления прорваться к вселенскому ноумену. А величайшее произведение ирландской культуры (и, возможно, всего XX века), «Улисс» Д. Джойса, отражает кантианско-феноменологических поток, «неотменимую модальность зримого», и Стивен Дедалус, ища в начале отметы-символы скрытых вещей, в кульминации своего пути оказывается в центре «черной мессы», где все разоблачается до черного постыдного предела, но, остановившись вдруг перед какой-то последней конкретностью тайны, словно бы прерывается, вновь возвращаясь в бесконечный поток. В Россию тема связи кантовских идей с миром демонического, с «чертовщиной» проникла еще в XIX веке, в частности, через Ф. М. Достоевского, читавшего основной труд Канта во время работы над романом «Братья Карамазовы», и обрела подлинное драматическое напряжение в Серебряном веке (например,

у А. Белого, как в его философском, так и в художественном творчестве). Для одних Кант стал Вергилием-проводником, для других — Мефистофелем; но и те, и другие сходились в одном: в ощущении инфернальной территории его присутствия.

Одно из важнейших литературных произведений, созданных в России во второй половине XX века — роман Ю.В. Мамлеева «Шатуны». Эту книгу, наряду с поэмой В. Ерофеева «Москва — Петушки», справедливо принято считать одним из первых и центральных произведений русского постмодернизма. Место действия «Шатунов» — земной ад; само же действие — обретение опыта метафизического поиска, метафизического ужаса и метафизического убийства. Персонажи книги с различной степенью извращенной радости сталкиваются со страхом перед непостижимостью и сакральностью мира, этим страхом делятся, его усугубляют. Цель каждого из них — прорваться к какой-то последней ноуменальной тайне, ищут ли они ее в конкретной данности чего-то земного, подземного, или в Абсолюте, или за пределами всего, что подвластно выражению и воображению. Их главное чувство — ничем неутолимая метафизическая жажда (о которой писал Кант), которая тем сильнее, чем больше сопряжена с собственной абсурдностью и невозможностью. Разговоры, мысли, нередко даже отсутствие мыслей у этих персонажей постоянно вращается вокруг недостижимой «вещи в себе», и они сами становятся ноуменальными демонами, каждый из которых совершил свой собственный заведомо безуспешный рывок вовне трансцендентного или слишком глубоко внутрь — ценой жестокой разорванности. Всё в этой книге пропитано гротескным, утрированно-кантианским антиэвдемонизмом, каждая глава изобилует болезненными крютическими сценами (возможно, снова Кант, особенно если вспомнить рассуждения Ж. Лакана, а затем и С. Жижека о связи идей великого философа с феноменом садизма). Каждое *Я* здесь — это *Другой* (тема, которую Ж. Делёз определил как общую у Канта и А. Рембо, выражает-

ся у одного из персонажей романа в своеобразной *религии Я*). Каждое *Я* здесь — это шатун, несвоевременно, словно бы среди вечной морозной ночи, в состоянии гносеологических го-лода и жажды пробужденный от «догматического сна» успо-коенности, и максимально агрессивно стремящийся к проры-ву, за которым — какое-то невнятное, но самое-самое послед-нее разрешение тупиков познания, — Знание, которое никогда никому не будет дано, и никем не будет достигнуто. Пробуж-дение шатуна от догмы — это все равно пробуждение в новый сон, который немного реальнее, потому что в нем немного больше кошмаров и немного очевиднее человеческое бесси-лие. Кант, как и в другом произведении Мамлеева, гротескной новелле об безумном упыре, продолжает сниться, он снится пробужденным и спящим.

**Секция 6
ПРОСВЕЩЕНИЕ
В ОБРАЗОВАНИИ И ИСКУССТВЕ**

**Section 6
ENLIGHTENMENT IN EDUCATION AND ART**



В. О. Богданова

**Образование как адаптация:
личностно-психологический план проекта просвещения¹**

Вопрос преподобного Иоганна Фридриха Зольнера всему интеллектуальному сообществу Европы о том, что такое просвещение, до сих пор не потерял остроту и актуальность. В своем коротком трактате И. Кант дает ясный ответ на этот вопрос. Просвещение понимается как выход человека из состояния несовременности, в котором он находится по собственной вине. Несовременность — это отсутствие способности к самостоятельному и независимому мышлению, которая проистекает вовсе не из недостатка рассудка, а из лени, малодушия и трусости, невозможности отказаться от мелочной опеки. Современность не приходит в каком-то определенном возрасте, а характеризуется готовностью человека быть творцом своей судьбы, уметь применять на деле приобретенные знания, умения и навыки. На наш взгляд, понимать просвещение следует именно так, то есть не в культурно-историческом плане, а в личностно-психологическом как установку мышления, которая схватывает саму суть жизни и желает ее преобразовать в акте свободного творчества. Но для этого необходимо быть всецело погруженным в реальность, быть активным и адаптивным. Таким образом, результатом просвещения в личностно-психологическом плане можно считать зрелую личность, руководствующуюся своим разумом и ответственную за собственное бытие. Формирование именно

© Богданова В. О., 2014

¹ Статья подготовлена в рамках задания №2014/396 Министерства образования и науки Российской Федерации на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности.

такой личности — цель всех педагогических усилий. Но анализируя нынешнее состояние образования, можно прийти к заключению, что личностно-психологический план просвещения, намеченный Кантом, остается все еще незавершенным проектом.

На наш взгляд, основной причиной «зависания» в состоянии несовершеннолетия является закрепленное в многовековой традиции образования отношение к субъекту как некому безликому и бесформенному материалу для предстоящего «окультуривания». В философии Канта, наоборот, именно познающий субъект становится всеобщим законодателем, а мир выступает проекцией его творчества. Полученные знания о мире не являются отражением внешней действительности, а представляют собой адаптивные конструкции феноменологической реальности, созданные при помощи когнитивного аппарата познающего субъекта. С нашей точки зрения, именно идея познания как процесса адаптации должна стать первостепенным принципом образования, способствующего совершенствованию личности.

Принцип образования как адаптации воплощается в полной мере только при условии отсутствия патернализма, подавляющего стремление субъекта пользоваться собственным умом. Чужой опыт не освобождает от ошибок, да и само осознание ошибок невозможно без переживания и рефлексии над собственным жизненным опытом. Вопреки расхожему мнению, лучший способ адаптации — учиться на собственных ошибках, а не на чужих. Сложившаяся система образования изолирует индивида от жизни, препятствует гибкому реагированию на ее новые требования. Все это замедляет процесс развития личности, удерживает индивида в состоянии несовершеннолетия. По меткому замечанию Д. Дьюи, школы и высшие учебные заведения похожи на лаборатории, в которых в искусственно созданных условиях проводится опасный эксперимент по внедрению в умы учащихся неких «знаний, умений и навыков», которые могут применяться только в данных лабораторных условиях. С помощью этого формируются устой-

чивые стереотипы мышления и привычки, ведущие, по меньшей мере, или к снижению «аппетита» к новому знанию, или вообще к «атрофированию» способности к самостоятельному исследовательскому поиску. Сам «ритуал» образовательного процесса воспринимается как некая сакральная ценность. Такой формализованный подход к миру, как правило, совсем не принимает в расчет индивидуальный опыт освоения этого мира субъектом.

Согласно известной сентенции, подлинное образование — это то, что остается, когда все выученное забывается. Если представить образование как систему моделей мира и поведения, среди подсистем которой можно выделить, в частности, знания, умения, навыки, то поскольку в системе отношения между элементами, то есть структура целого важнее, чем элементы, взятые по отдельности, потеря даже большого массива данных (например, знаний) практически не приносит ущерба целостности образования. Поэтому более значимо не запоминание конкретных знаний, а улавливание познающим субъектом отношений между элементами системы, на основе которых может изменяться и организовываться новая целостность. В качестве отношений мы понимаем не только установление связей между явлениями, когнитивными структурами индивидуального опыта, но и формирование адаптивных и менее затратных способов взаимодействия с окружающим миром, в процессе которого обогащаются когнитивные структуры субъекта. Все это можно обозначить широким термином «педагогический конструктивизм». Главная отличительная черта конструктивистского философствования состоит в том, что реальность представляется не как то, что дано изначально, а как то, что еще нужно установить, обнаружить. Познание — процесс выстраивания проектно-конструктивистских отношений субъекта с миром.

Подлинное образование, по мысли Д. Дьюи, заключается в получении знаний в процессе «делания», а актуальность знаний определяется его вкладом в «становление системы внутренней личностной ориентации», поэтому познание не уста-

новление истин, а решение проблемных ситуаций. Истина не есть пассивное и беспристрастное отражение реальности, она — гарант надежности опыта субъекта, результат его умственной работы, волевых усилий и эмоциональных переживаний, обостряющих чувство жизни и дающих возможность предсказывать будущие события и быть к ним готовым. Таким образом, с точки зрения «педагогического конструктивизма» ценность представляет именно процесс познания, а не его результат — истина. Конечно, истина тоже ценна, но не в качестве кем-то и когда-то установленной данности, а в качестве успешного (адаптивного) итога организованной и проделанной самим субъектом работы.

А. М. Гаврилина

**«Эстетический поворот» конца XX века:
рецепции кантовских идей**

В контексте широко обсуждаемых сегодня многочисленных «поворотов» — культурного, визуального (иконического, экранного), пространственного, — все большее внимание исследователей привлекает «эстетический поворот» (В. Вельш, Ж. Рансьер, Ж.-Ф. Лиотар, Д. Ваттимо, В. В. Бычков, А. А. Грыкалов, А. М. Сидоров, С. Б. Никонова, М. А. Шестакова и др.). Сама постановка вопроса, на первый взгляд, кажется парадоксальной на фоне изменений, происходящих в современном искусстве и ставших привычными утверждений о кризисе или «конце эстетики». Понятие «эстетического поворота», по мнению исследователей, фиксирует важнейшие сдвиги, произошедшие в современной культуре и выразившиеся, с одной стороны, в эстетизации действительности (спорта, рекламы, политики и т. д.), а с другой — в экспансии эстетического («яда эстетики», по Ж.-Ф. Лиотару) на область теоретической фило-

софии (В. Вельш, В. С. Савчук, А. М. Сидоров и др.). Речь идет об актуализации эстетического модуса бытия, формировании особой ориентации мысли, отражающей большее внимание к чувственности, предметности, очевидности, событийности, обнаруживающей склонность к «чувственно-телесному интуированию» (А. А. Грякалов). «Эстетический поворот», таким образом, имеет как онтологический, так и эпистемологический статусы. Оставляя в стороне вопрос о причинах этого «поворота» в современной культуре, не пытаясь дать ему оценку, обратим внимание на то, что распространение концепта вряд ли можно трактовать как победу идей «функциональной», утилитаристской эстетики над «элитарной», игровой, восходящей к Канту (терминология Н. Хренова). Напротив, в этом можно видеть рецепцию кантовских идей, и не только в осмыслении игрового начала, но и в понимании «эстетического» в целом.

Необходимость и актуальность современной рефлексии по поводу «эстетики» и «эстетического» обусловлены чрезвычайно широким распространением терминов в текстуальном пространстве современной культуры и использованием их в самых неожиданных и далеких как от эстетического опыта, так и от художественной практики ситуациях. При этом у большей части неискушенных читателей «эстетическое» по-прежнему связывается лишь с красотой и искусством, и постановка вопроса об «эстетическом повороте» вызывает непонимание и скепсис.

Кант впервые очертил *эстетическое* как особую самостоятельную сферу человеческого опыта. Как известно, эстетика Канта не была только философией искусства, каковой она стала в европейской философской традиции после Гегеля. Эстетические свойства искусства Кантом рассматривались наряду с таковыми свойствами природы (красоту природы он ставил выше красоты в искусстве). В центре эстетики Канта — специфическая способность субъекта судить о мире на основе чувства удовольствия/неудовольствия, стимулирующего свободную игру духовных сил и свободного от всякого интереса.

«Духом в эстетическом значении» Кант называл «оживляющий принцип в душе» [1, с. 243]. В результате этого «оживления» рождается эстетическая идея. «Под *эстетической же идеей*, — писал Кант, — я понимаю то представление воображения, которое дает повод много думать, причем, однако, никакая определенная мысль, то есть никакое *понятие*, не может быть адекватной ему и, следовательно, никакой язык не в состоянии полностью достигнуть его и сделать понятным [1, с. 244]. Кант разделял ясность дискурсивную (логическую), обретаемую посредством понятий и интуитивную ясность, обретаемую посредством созерцаний чувственно воспринимаемых форм и высказываемую в качестве субъективного суждения [2, с. 11]. Эстетика, таким образом, становится формой универсальной эстетической рефлексии, она рассматривает специфическую способность человека, позволяющую на основе чувственного созерцания получать *не только чувственные* ощущения и переживания.

Собственно эстетическая в строгом смысле слова, по Канту, — только рефлектирующая способность суждения (чистое суждение вкуса), появляющаяся из чувства удовольствия/неудовольствия, свободного от всякого интереса. Эта способность автономна, отлична от полезного и приятного, механизм ее функционирования иной, чем механизм познания и механизм совести. Суждение о «привходящей красоте», связанной с понятием, Кант называет «прикладным суждением вкуса» [1, с. 171]. Это суждение (также эстетическое!) рождается в ситуации, когда у субъекта возникает реакция на чувственно воспринимаемую форму объекта, с которым он связывает некоторые представления о цели (то есть объект обладает той или иной степенью утилитарности). Там, где есть реакция на форму, на основе которой возникает игра духовных сил, берет начало эстетическая идея, — там, вероятно, можно говорить об *эстетическом модусе* того или иного явления или вида деятельности: спорта, политики, рекламы, коммуникации и т.д. Рассмотрение эстетического как специфического, связанного с реакцией на многообразие выразительных и чувственно

воспринимаемых форм окружающего мира, измерения любой деятельности, сопровождающего ее, но сохраняющего автономность, представляется возможной интерпретацией кантовских идей. Эстетическая способность — одна из трех важнейших человеческих способностей вряд ли полностью «выключается», как только человек оказывается в ситуации «заинтересованности». Сам Кант продемонстрировал механизм перехода от «заинтересованности» к «незаинтересованности» на примере двух стадий существования возвышенного.

Концепт «эстетического поворота» XX века отразил новую расстановку акцентов в современной культуре. В актуализации эстетического (чувственного, телесного, связанного с формой) модуса бытия одни исследователи видят спасение от излишнего логоцентризма, «лингвостерии» и путь к обретению человеком утраченной целостности; другие — лишь инсценировку, гедонизм, нарциссизм, симуляцию, оболочку, за которой пустота. Как во все времена, выбор за человечеством.

Список литературы

1. Кант И. Критика способности суждения. СПб., 2001.
2. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.

И. А. Горьков

Идеалы Просвещения и философское образование сегодня

Эпохой Просвещения называют тип мировоззрения и философии в культуре Европы и Америки XVIII века. В идейном смысле Просвещение можно рассматривать как развитие и воплощение интенций, заложенных эпохой Возрождения, одну из которых мы обозначим как гуманистическое мировоззрение.

Под «идеалами Просвещения» понимается ряд ценностей, знаковых для данной эпохи. Большинство мыслителей, которых мы относим сегодня к «просветителям», разделяли эти ценности и видели в них ориентиры для развития человечества. В частности, это идея о возможности изменению человеческой природы путем образования и воспитания; идея о всемогуществе человеческого разума, которая привела к принципиальной ликвидации пределов познания и изменению окружающего мира и признанию решающей роли научного познания; принцип рационализма (не как противоположность эмпиризму, а как противоположность иррационализму) в познании, выраженный в установке на строгое, секулярное, гуманистическое мышление и резкой критике религиозного мистицизма.

Принципиально важной для Просвещения является установка на «здравый смысл». Это понятие получило наиболее подробное рассмотрение в трудах Гольбаха, Гельвеция и Руссо. Здравый смысл как важнейший идеал Просвещения включает в себя независимость суждений, опору на собственный рассудок и пр. Подводя своеобразный итог этой эпохе, Кант неслучайно характеризует Просвещение как «выход из состояния несовременности» и обретения «мужества пользоваться собственным рассудком», вероятно имея в виду то, что просветители называли здравым смыслом.

Обращаясь к теме актуальности идей Просвещения в условиях современности, можно затронуть несколько основных моментов. Первый из них — растущая критика рационализма со стороны различных идеологий, религий, антинаучных движений и пр. Кроме того, развитие и диверсификация наук, а также усиление присутствия результатов научно-технического прогресса в повседневной жизни людей обуславливает необходимость рефлексии мировоззренческих отношений между человеком и наукой.

Другой пласт проблем связан с конфликтами на уровне различных мировоззрений, ядро которых составляют разные, подчас несовместимые, ценности. Наиболее рельефно эти конфликты обозначены в концепции «столкновения цивилизаций».

Одной из возможностей преодоления этих конфликтов может стать парадигма гуманизма, настаивающая на приоритете свободного рационального поиска истины, опирающегося на результаты научного познания, в противоположность догмам различного рода идеологий.

Современный социум зачастую характеризуется в контексте осмысления различных присущих ему кризисных явлений, при этом оценки дальнейшего развития данных кризисов можно поделить на две группы: пессимистические и оптимистические. Пессимизм в данной связи подразумевает тот или иной эсхатологический сценарий. Ожидаемый «конец истории» человечества может интерпретироваться как результат предшествующего развития истории или как некая предзаданная «цель истории». Оптимистические прогнозы часто связаны с идеями гуманизма и основаны на вере в ресурсы человеческого разума. Кроме прочих, следствие такой точки зрения — надежда на научный прогресс как средство решения большинства современных проблем.

Одним из основных средств трансляции идеалов просвещения и гуманизма является сегодня институт философского образования.

Содержанием философского мышления выступает позитивная критическая оценка любой информации. В этом смысле вопрос о том, какой именно должна быть философия, чтобы отвечать принципам просвещения, не имеет большого значения, поскольку некритичной философии не существует. Основа любой философии — свободное рациональное мышление, а в ценностном отношении она отвечает принципам гуманизма. Отступая же от них, мы отходим и от философии в сторону догм идеологии, религии и мифологии.

Под философским образованием мы понимаем институционализированную форму воспроизводства профессиональной философии, систему подготовки профессиональных философов, которые в свою очередь занимаются дальнейшим распространением философской информации, а также применением

полученных навыков в других сферах общественной жизни. Таким образом происходит пролиферация элементов философского мышления в социуме.

Сверхзадачей философского образования является обретение человеком своеобразной культуры личности, основу которой составляет система ценностей философского мышления, ценностей рационального познания и мировоззрения. Видимо, не будет ошибкой утверждать, что философское образование в большей мере, нежели образование в рамках отдельных научных дисциплин, ответственно за формирование целостного критического отношения к миру и самому себе.

Философское образование, в силу специфики самой философии, выступает как средство распространения идеалов гуманистического мировоззрения и того, что мы обозначили как «идеалы просвещения». При этом речь не идет о простом копировании идей, знаковых для XVIII века, но об их адаптации к сложившимся условиям.

Возможно, в реалиях современного социума назревает потребность в некоей новой эпохе Просвещения, которая совместила бы в себе прежние идеалы и достижения науки двух предшествующих столетий. Философское образование могло бы стать одним из основных средств на пути формирования такого просвещения.

А. Р. Каримов

Критерии различения аналитических и синтетических суждений у Канта

Кант дает четыре различных критерия для различения аналитических и синтетических суждений: во-первых, содержит ли понятие предиката в понятии субъекта или нет, во-вторых, через понятие тождества субъекта и предиката, в-третьих,

является ли данное суждение расширяющим наше познание или только поясняющим, и в-четвертых, через закон противоречия. В современной литературе по аналитичности в англо-американской философии кантовские критерии разделения аналитических и синтетических суждений часто подвергаются критике и выдвигаются альтернативные определения, которые имеют так мало общего с кантовскими, что возникает вопрос, а можно ли их вообще считать определениями аналитичности, или это совсем другие понятия. Как бы то ни было, для адекватного понимания современных дискуссий вокруг аналитичности существует необходимость прояснить, что же сам Кант имел в виду под аналитичностью. Считается, что Куайн в «Двух догмах эмпиризма» опроверг существование аналитических суждений. Однако, как справедливо замечает Р. Ханна, критика Куайна не имеет отношения к кантовскому определению [1, с. 53, 54]. Куайн характеризует аналитические суждения как суждения истинные в силу значения образующих их терминов, а не в силу эмпирических фактов. Это определение является настолько общепринятым в современной литературе по аналитичности, что было вынесено в заглавие книги¹. Однако такое определение, по Канту, подошло бы и для синтетических априорных суждений. Кроме того, Кант рассматривает аналитичность как отношение между концептуальным содержанием понятия (то, что есть *в* понятии) и логическим экстенсионалом (в кантовском понимании то, что логически находится *под* понятием, подчиненные ему понятия). Но Куайн отрицает всю интенциональную семантику изначально. Несмотря на то, что в современной формальной семантике преобладает тенденция описания формальной структуры значения в терминах классов и множеств, ряд авторов, в частности К. Мак-Гинн, обосновывают необходимость возвращения категории свойств, изгнанной из семантики, разграничивая отношения «иметь референцию к чему-то» и «быть истинным для чего-то». К примеру, предикат «быть лысым» истинно saying-

¹ *Russell G. Truth in virtue of meaning. Oxford ; N. Y., 2008.*

вается о классе лысых объектов, но не обозначает его [2, с. 52—68]. В свете обращения к семантике свойств обоснован возврат и к оригинальному кантовскому определению аналитичности, что симптоматично совпало с ростом интереса к антиреализму в современной философии науки, так как Кант, как известно, полагал, что наука не имеет дела с вещами самими по себе. В связи с этим встает ряд вопросов, и прежде всего какой из предложенных Кантом критериев разграничения аналитического-синтетического является более фундаментальным.

В данной статье мы рассмотрим в качестве таких кандидатов критерий «содержания в понятии» и закон противоречия. Закон тождества связан с законом противоречия, но сам Кант считает последний первичным. Деление суждений на проясняющие и расширяющие знания можно рассматривать как производный критерий.

Вопреки распространенному мнению, первый критерий Канта вовсе не имел метафорический характер, а был достаточно четко определен. Он формулируется уже во введении в КЧР: «Или предикат В принадлежит субъекту А как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии А, или же В целиком находится вне понятия, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение аналитическим, а во втором — синтетическим» [3, с. 41]. Как отмечает Л. Андерсон, само деление на аналитические и синтетические суждения основано на родо-видовой иерархии понятий и было предложено Кантом для критики метафизики Вольфа [3]. Вольф полагал, что задача науки установить аналитически истинную иерархию понятий путем силлогистических умозаключений. Кант же утверждал, что наука оперирует прежде всего синтетическими суждениями. Тем не менее оба они принимали деление понятий на роды и виды и принцип обратного отношения объема и содержания понятия. Например, «золото» подчинено понятию «металл», поэтому «золото есть металл» аналитично. Но как отмечает Андерсон, в этом подходе есть проблема, куда в этой иерархии понятий деть три других логических категории: от-

личительный признак, собственный признак и акциденцию. Но эта проблема решается, если принять отличительный признак в иерархию логического деления (как в «древе Порфирия»), а *propria* и *accidentia* исключить из нее, так как эти свойства выражаются с помощью синтетических суждений.

Одно из возражений заключается в том, что данный критерий подходит только для суждений субъектно-предикатной формы. На это можно ответить, что, по-видимому, сам Кант тоже так считал. Тогда суждения типа: «Если доска зеленая, то доска зеленая» не будет аналитическим, но будет априорным. Таким образом, аналитические суждения будут относиться не ко всей логике, а только к той ее части, которая занимается суждениями субъектно-предикатной формы. Как альтернативу можно было бы рассмотреть вариант сведения всех суждений к субъектно-предикатной форме. Но это решение противоречило бы самому Канту, который четко различает категорические, условные и разделительные заключения.

Предположим, что остальные критерии аналитичности логически вытекают из первого. Например, принцип противоречия не является независимым критерием, поскольку нельзя отрицать в предикате без противоречия то, что скрыто или открыто содержится в субъекте суждения. С другой стороны, сам Кант называет закон противоречия всеобщим и достаточным принципом аналитического знания, более того, высшим основоположением всех аналитических суждений [3, с.164]. Я. Прупп обосновывает, что закон противоречия действительно — основной критерий разграничения аналитического-синтетического [5, с. 588—612]. Этому же критерию придерживался в своей теории аналитических суждений современник Канта С. Маймон [6, с. 10]. Закон противоречия — негативный критерий истины вообще и позитивный критерий аналитической истины, именно он придает аналитическим суждениям их «аподиктический» и «необходимый» характер. Кроме того, этот критерий более универсален, так как он позволяет отнести к аналитическим суждениям тождество « $a = a$ », и отрица-

ние «ни один необразованный человек не образован», тогда как по другим критериям они не будут относиться к аналитическим, так как не являются проясняющим содержание понятия субъекта.

Список литературы

1. *Hanna R.* Kant and the Analytic tradition. *Edinburgh Companion to Twentieth-century philosophy* / ed. by C. V. Boundas. Edinburgh, 2007.
2. *McGinn C.* Logical properties. Oxford, 2000.
3. *Кант И.* Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. М., 2003. Т. 3.
4. *Anderson R. Lanier* The Wolffian paradigm and its discontent: Kant's containment definition of analyticity in historical context // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 2005. 87 (1). S. 22—74.
5. *Proops I.* Kant's Conception of Analytic Judgment // *Philosophy and phenomenological research*. 2005. Vol. 70, № 3.
6. *Бархатков А. И.* Критика С. Маймоном теории аналитических суждений И. Канта // *Кантовский сборник*. 2013. № 3.

А. Ю. Нестерова

Идеи просвещения в концепциях современного образования: психологический аспект

Рассматривая положение дел в современной системе образования, и не только в России, мы должны полностью согласиться с позицией И. Канта в том, что человечество все еще живет не в просвещенном веке, но все-таки в просвещающемся.

В настоящее время система образования переживает парадигмальный кризис, связанный по нашему мнению с переходом человечества к информационным обществам, основанным на знаниях, что предполагает этап борьбы взглядов и убеждений. Необходимо, по Канту, осуществить «истинную реформу

образа мыслей». Однако практически все приверженцы того или иного подходов сходятся в одном: человек должен уметь **УЧИТЬСЯ**.

Сегодня в России есть различные образовательные проекты, в которых в полной мере используются современные технологии обучения: индивидуальное обучение, практико-ориентированное обучение, модульное обучение, когнитивно-компетентностный подход, мотивационный подход и др.

Казалось бы, что современному учителю, уже «совершенному» в терминологии И. Канта, представлена прекрасная возможность выбора программ, технологий, подходов, но именно эта возможность и ставит его в сложную ситуацию выбора. Человек, в том числе и учитель, все еще не осознает в полной мере, что он свободен публично пользоваться собственным разумом. Отчасти это связано с тем, что на данном этапе «модернизации» образования практически отсутствует адекватная трансляция возможностей и вариативности форм работы. Учителя оказываются не готовыми к изменениям, немотивированы на успех, неспособны на организацию целостного педагогического процесса.

Что делать? Настойчиво идти путем Канта, доказавшего, что «отказаться от просвещения для себя лично и тем более для будущих поколений (формировать разум детей — одна из миссий учителя) означает нарушить и не реализовать священные права человечества».

И. П. Никитина

**Эстетические идеи И. Канта
в контексте культуры Просвещения**

Художественная атмосфера эпохи Просвещения, несмотря на отсутствие полного единообразия, все-таки может быть описана как период с совершенно ясными целями и вкусами.

Во всем господствует рациональность, проявившаяся, в частности, в систематичности и последовательности эстетических концепций этого времени.

В эстетических учениях английских просветителей устанавливается тесная связь между эстетическим чувством и «той функцией ума, которая сравнивает... идеи» (Аддисон). По мысли Дж. Беркли, «очарование направляется в конечном счете не к чувству, а с помощью зрения — к разуму». Резко противопоставляя разум и вкус, Д. Юм, тем не менее, утверждает, что вкус отличается известной закономерностью и «неправильный вкус часто может быть исправлен с помощью доводов и размышлений». Т. Рид уверен, что именно разум и мышление позволяют нам различать внутренние и внешние причины эстетического чувства.

Характерным для Просвещения является подчеркивание морального значения эстетического опыта. Французский философ-просветитель Д. Дидро, подобно большинству философов своего времени, почти не делает различия между добрым и прекрасным. Английский философ-просветитель Аддисон считает, что радости воображения, хотя и чувственные по своему происхождению, носят в своих проявлениях моральный, умственный или религиозный характер. Дж. Беркли говорит о некоем «прогрессе внутреннего ощущения», которое идет от чувственной простоты к интеллектуальной и моральной всеобъемлемости. Можно сказать, что общая интеллектуальная атмосфера эпохи Просвещения способствовала тому, что между моральными и эстетическими ценностями не проводилось четкой границы. Большое значение в воспитании человека придавалось искусству. Так, лорд Кеймс отмечал, что никакое занятие не прививает человеку сознание долга в такой степени, как развитие вкуса с помощью искусства.

Эстетические идеи немецкого философа-просветителя И. Канта формировались не на пустом месте, а в общем для большей части Европы просветительском контексте. Часто утверждалось, что Кант всего лишь систематизировал эстетические идеи, высказывавшиеся английскими мыслителями. Но каково значение этой систематизации? Она, очевидно, являет-

ся важнейшим вкладом в развитие эстетики, которая, как показал Кант, обладает глубоким философским содержанием, хотя восприятие человеком прекрасного — очень сложная для рационального понимания человеческая способность.

Главное произведение Канта об эстетике и, в частности, об искусстве — «Критика способности суждения». Эта книга представляет собой одну из трех составных частей его системы философии, промежуточную между «Критикой чистого разума» и «Критикой практического разума». «Суждение вкуса, — говорит Кант, — есть созерцательное... суждение». Наслаждение, доставляемое, например, формой греческой вазы, вызывается не желанием приобрести эту вазу, а игрой чувств, возбуждающих и радующих нас при виде ее. Бескорыстность эстетического удовольствия, отсутствие всякой связи его с личной выгодой или заинтересованностью в предмете позволяет утверждать, что такого рода удовольствие относится в равной мере к любому человеку. Отсюда — всеобщность эстетического суждения. То, что приятно безлично, оказывается приятным человеку не как индивиду, а как представителю человеческого рода. Поэтому эстетическое суждение является всеобщим и необходимым, в силу чего мы требуем, чтобы каждый соглашался с нами и восхищался предметом, представляющимся нам прекрасным. Вместе с тем мы не в состоянии указать остальным, почему именно им следует соглашаться с нами. Из указанных свойств суждения вкуса вытекает «целесообразность без цели»: предметы, доставляющие эстетическое удовольствие, производят впечатление, намеренно созданных для удовлетворения наших нужд и желаний, однако при этом нет никакой разумной причины предполагать существование какого-то духовного начала, преднамеренно создавшего предмет для определенной цели. Прекрасный предмет не может быть пригоден для какой-то конкретной цели, красота абсолютна, а не относительна. Чистая красота, заключает Кант, та, назначение или польза которой нам неизвестны.

Абстрактные рассуждения о красоте хорошо вписываются в философскую систему самого Канта, но они имеют только отдаленное отношение к реальному искусству. Не случайно

Кант при рассмотрении красоты только в редких случаях ссылается на конкретные произведения искусства. Таким образом, эстетика как философская дисциплина может быть построена без всякой философии искусства.

И. Кант в духе просветительской парадигмы поставил вопрос о связи эстетики с вопросами морали, утверждая, что «изящные искусства», не связанные с моральными идеями, служат только для развлечения. Исходя из этого, в своей классификации искусств первое место он отводил поэзии, так как средствами этого искусства легче выразить нравственные идеи, способствующие просвещению человека. Последнее место, по мнению философа, занимала музыка, которая меньше всего содействует нравственному совершенствованию и развитию человека. Очевидно, что Кант в оценке значимости функций искусства первостепенными считал его социальные функции. Философ не одобрял превращения искусства в самоцель или в форму утонченного развлечения, характерного для элиты, так как в этом случае искусство не способствует нравственному совершенствованию людей, а даже в известной степени препятствует ему.

Список литературы

1. Гартман Н. Эстетика. Киев, 2004.
2. Гилберт К., Кун Г. История эстетики. М., 2000.
3. Кант И. Критика способности суждения. М., 1994.

Н. В. Перунова

Воспитательные модели российской высшей школы в свете проекта просвещения И. Канта

Сегодня большинству из нас становится очевидным, что не только в российской, но и мировой высшей школе происходят тектонические процессы, в результате которых традиционный

в нашем понимании вуз коренным образом изменится. О том, каковы причины, характер и итоги этих преобразований, задумываются многие, и эта статья не исключение. Мне думается, что будет интересным рассмотреть эту проблематику в кантовской парадигме понимания того, что есть просвещение.

Проект просвещения И. Канта указывает фундаментальное основание прогресса культуры и общества, коим является в свободной воле самостоятельное думание, разум. Но человечеству легче опираться на готовые образцы, чужую волю: «*Не рассуждайте!*», а «платите», «верьте» и т. д. [2, с. 28]. Этот отказ сформировался и поддерживается неким меньшинством — «опекунами», которым выгодно отучить человечество думать, так, чтобы не думать стало бы для него более естественным. Тем, что способно эту ситуацию изменить, является проект просвещения пребывающего во тьме незнания большинства. Институцией просвещения выступает, по мысли И. Канта, наука, проводником разума — ученый. Соответственно, вуз есть то место, где учеными осуществляется научение самостоятельному мышлению и наставничество свободной воли и решимости.

Современный вуз априори должен быть хранителем и транслятором разума в мир. Но почему вузы и в мире, и в России переживают серьезные потрясения? Обширное и серьезное исследование М. Барбер, К. Доннелли, С. Ризви показало, что модели вуза, сложившиеся во второй половине XX века и заменившие собой традиционные, утратили связь с реальными социальными процессами и нуждаются в радикальных преобразованиях. Они «больше не работают» [1, с. 157], их необходимо изжить, изменить, дабы человечество не впало в культурную катастрофу. Так, имеет место факт несоответствия образовательных услуг вузов потребностям мировой экономики, нуждающимся в качественных человеческих ресурсах. «Недавний опрос показал, что почти 45 % работодателей испытывают трудности с подбором людей, которые бы обладали необходимыми навыками на должности начального уровня, и 70 % из них полагают, что это следствие отсутствия адекватной подготовки» [1, с. 164]. Да и «преподавание в университе-

те все чаще воспринимается как утомительная обязанность, которую приходится выполнять, чтобы получить средства для исследовательской работы». Для них, как и для многих студентов цель пребывания в университете — это диплом, а вовсе не обучение как таковое [1, с. 177, 178]. Таким образом, современная модель вуза не обладает достаточной гибкостью в отношении современных условий и человека; студенты недостаточно мотивированы на обучение и развитие; преподаватели в большинстве своем не стремятся их учить, а, скорее, выполняют формальные обязанности. Стало быть, вуз перестал быть институцией разума.

По мнению М. Барбер, К. Доннелли, С. Ризви, причинами этого выступают глобализация, инновации, на которые высшая школа не успевает ответить, конкуренция со стороны более мобильных на рынке альтернативных каналов образовательных услуг. Но, на наш взгляд, причиной кризиса высшей школы выступает более глубокий процесс: человечество вновь отказывается от самостоятельного думания, ведомое новыми «опекунами», и вуз более не является тому препятствием, а стремится распространять образцы, и это воспринимается обществом как само собой разумеющееся.

Каков же вуз сейчас, что является моделью современной высшей школы? Рассмотрим это на материале российской высшей школы. В качестве методического основания привлечем понятие воспитательной системы [3].

Воспитательная модель включает в себя следующие параметры:

1. Степень реализации ценностей науки (критичность, результативность научно-педагогического труда, ответственность, полемичность, дискуссионность, конкурентоспособность ученого и другие) от следования научным ценностям — размыwania отдельных качеств научно-педагогического труда до их игнорирования.

2. Перевод внешнего знания лидеров модели во внутреннее знание рядовых и потенциальных членов модели через усвоение принятых здесь норм, ценностей, и их последующее воспроизведение.

3. Встреча идеи модели и идеи науки в коллективном пространстве вуза, и окончательный выбор работника.

4. Характер взаимодействия наставника и его подопечного. В соответствии с ценностными установками это может быть либо диалог-дискуссия, либо монолог, когда от воспитанника требуется тотальное следование регламентируемому образцу.

5. Становление личности как носительницы модели. Она выстраивает социальное пространство и отношения, подобные воспитательной среде, в которой была сформирована; синтезирует полученное знание и вновь связывает его с научными ценностями, осуществляя или же изменяя их.

История изменения модели вуза началась с развала СССР. Советская высшая школа достигла серьезных научных и педагогических результатов. Это стало возможным, в том числе и благодаря должной системе рекрутирования и воспроизводства научных кадров. Но с конца 1980-х годов вплоть до наших дней произошло коренное изменение прежней воспитательной модели. С одной стороны, культурный и экономический кризис привел в 1990-е годы к оттоку талантливой молодежи и научных кадров из вузов, с другой — эпоха безвременья сильно пошатнула научные ценности и открыла дорогу коррупции, лжеученым и так далее (назовем совокупность этих явлений антисистемой). В данной ситуации и были сформированы воспитательные модели: патерналистская, модель-симулякр и модель-альтернатива (осколок и одновременно перспектива возрождения прежней традиционной воспитательной модели).

Все элементы, на которых строятся описываемые модели, присущи любому социальному институту. В традиционной модели воспроизводства научных кадров присутствуют и элементы патернализма (выращивание кадров в рамках своего вуза, социальный «лифт» для талантливой молодежи), и элементы имитации научной деятельности и карьеризма. Поэтому важно говорить не столько о противоборстве данных моделей, сколько о необходимом для выживания и существования любого социального организма балансе. Так, в силу доминанты традиционной модели перечисленные элементы не мешали по-

лучению высоких результатов научной деятельности в СССР и даже подстегивали ее, ибо любой негативный фактор можно обратить в свою пользу. Сегодня же этот баланс нарушен в пользу доминанты модели-симулякра, которая стремится выдавить две остальные модели, что является серьезной угрозой для существования высшей школы в России.

1. Патерналистская модель. Целью данной модели было в исторических условиях развала образовательной системы сохранить преемственность научных кадров. Поэтому главной идеей этой модели стала опека молодого поколения.

Но пестование молодежи оказалось самоцелью, тогда как критичность, требовательность, конкурентоспособность и другое ушли на задний план или исчезли вообще. Возможно, по причине действия антисистемы, а также отсутствия конкурсного отбора, наставники блокировали сам факт свободного волеизъявления и проявления подопечного. Следуя наилучшим побуждениям и понимая действительные способности воспитанников, наставник невольно сам выбирал одностороннюю связь, когда опредмечивал свои сущностные силы в воспитанниках, но они не могли ответить ему тем же. В итоге воспитанники лишались собственного источника развития, так как были вынуждены воспроизводить образец, но не формировать себя. В результате использования патерналистской модели закрепляется совершенно иная система ценностей и норм: тотальное послушание и собственная недееспособность, принципиальная недиалогичность, копирование образцов, неспособность самостоятельного производства знаний.

Благодаря таковым ценностным ориентациям, патерналистская модель оказалась заложницей собственной идеи. С одной стороны, аморфная, инфантильная масса воспитанников, существующая благодаря наставнику, и не способная решать сложнейшие задачи, стоящие перед вузами, с другой — наставник, который ощущает ее частью самого себя, может и миловать, и карать. Он также зависим от этой массы, как она от него. Так возникает ситуация, когда ни масса не в состоянии производить качественный научно-педагогический продукт,

ни наставник не может ею управлять, ибо для этого необходимо сменить приоритеты. Помимо прочего, наставник использует зависимый коллектив как барьер и защиту своего статуса, опасаясь конкуренции как со стороны настоящего ученого, так и со стороны симулякра — всегда ловкого и изворотливого, и потому объективно способного переиграть патерналиста.

2. Модель-симулякр, достигшая сегодня пышного расцвета, черпает свои кадры из двух источников: антисистемы (лжеученые) и воспитанников патерналистской модели. Она возникла позже патерналистской модели, удачно используя ее слабые места, например, не критичность к результату пестуемых воспитанников. Раз не критичен результат, то и не критична сама деятельность. Если воспитуемые лишь имитируют молодых ученых и педагогов, не будучи ими, то и научно-педагогический коллектив есть имитация самого себя. Поэтому в основе модели-симулякра лежит идея имитации научно-педагогической деятельности, не направленная на получение реального научного и педагогического результата.

Наиболее успешная форма этой имитации — бюрократическое устройство. Любая общность нуждается в скрепах, способных сделать ее единой и устойчивой. Для традиционной модели таковыми выступали ценности науки, для патерналистской модели — безусловный авторитет наставника. Для модели-симулякра не существует ни научных ценностей, ни авторитета наставника, поэтому наиболее подходящей формой устройства данной модели является бюрократическая.

Институт бюрократии по своему происхождению не производит реальной деятельности, будучи лишь ее необходимо навязываемым придатком. Это инструмент принудительного доведения до народных масс воли господствующего класса в одностороннем порядке. Это иерархическая система должностных лиц, основанная на подчинении низших высшим и недоверии высших к подчиненным. А так как при бюрократическом строе реальная деятельность целиком и полностью зави-

сит от бюрократии, регламентируется ею, то происходит подмена деятельности на ее имитацию, что мы видим на примере модели-симулякра.

Отношения между наставником и воспитуемым внутри модели-симулякра подобны бюрократическим. Это монолог руководителя, требующий подчинения его личной произвольной воле и воле высшего начальства. Это отсутствие научного принципа дискуссионности, когда «в споре рождается истина». Идеалом работника становится человек, формально точно исполняющий приказ свыше, исключая личность поступка и ответственность за него. Безликая, управляемая масса, имеющая четкую иерархичную организацию, успешно имитирующая работу единого организма. Наконец оспаривание в глазах студенческой молодежи убеждения «знание — это сила» и навязывание ей противоположного: диплом — необходимая формальность, учеба — пустое времяпровождение.

3. Модель-альтернатива в лице уникальных личностей.

К сожалению, в российских вузах традиционная модель воспроизводства научно-педагогических кадров практически ушла в прошлое. Она сохраняется только благодаря старшему поколению в том случае, когда оно составляет костяк кафедры, либо в лице отдельных уникальных личностей. Эта модель воспитывает молодого специалиста в отеческой заботе о нем, в сочетании с требованием результативности, критичности к продуктам его труда. Данная модель предполагает изначально равное общение между воспитателем и воспитанником. Это диалог взрослых людей, имеющих общее ценностное основание, собственную научную позицию. Основой единства такого сообщества выступают научные ценности, которые признаны всеми и обязательны для всех.

Но положение таково, что традиционную модель практически вытеснили патерналистская и модель-симулякр. Вероятно, это был эксперимент выживания в новой капиталистической реальности. Теперь же однозначно можно сказать, что данные модели в корне губят вуз и науку. Что является выходом из этой ситуации? Переоценка собственных мотивов и

ценностей и возвращение к проекту просвещения. Реальный конкурсный отбор будущих студентов, преподавателей. Развитие модели-альтернативы и коренное изменение патерналистской модели путем акцентуализации разумности, требовательности, критичности и ответственности научного и педагогического труда. Восстановление открытости трансляции научного знания (конференций, журналов). Воссоздание модели высшей школы, дающей образец следования разуму и научным гуманистическим ценностям.

Список литературы

1. Барбер М., Доннелли К., Ризви С. Накануне схода лавины. Высшее образование и грядущая революция // Вопросы образования. 2013. № 3. С. 152—229.
2. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? / пер. Ц. Г. Арзаканяна // Кант И. Собр. соч. : в 6 т. М., 1965. Т. 6.
3. Перунова Н. В., Филатов В. И. Воспитательная система как фактор развития культуры // Русская философия как ценностная основа воспитания духовности и субъектности личности : сб. науч. ст. VI Всерос. науч.-практ. конф. 15—16 окт. 2009 г. Екатеринбург, 2009. С. 389—411.

А. Г. Пушкарский

От логики Просвещения к логике современной: проблема психологизма в философии логики И. Канта и Дж. Буля¹

История логики должна включать в себя как эволюцию самой логики, так и изменения ее интерпретации, истолкования, представления о ее и составе и предмете. Интерпретации и истолкования логики есть часть философии логики. Основ-

© Пушкарский А. Г., 2014

¹ Работа подготовлена в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ № 13-03-00564 «Проблема психологизма в логических учениях второй половины XIX — начала XX века (Англия, Германия, Россия)».

ной чертой развития логики в эпоху Просвещения было то, что ее интерпретации быстро менялись, а вот изменения в самих логических теориях практически не наблюдалось. Революция в самой логике происходит в середине XIX века уже в другую эпоху.

Один из крупнейших исследователей логики Канта Норберт Хинске так характеризует труды философа: «...лекции по логике являют нам Канта решительным представителем философии немецкого Просвещения и одновременно создателем той новой, критической философии, которая невольно подготавливает разрыв с основными идеями и основными убеждениями немецкого Просвещения» [5, с. 29]. Мы, конечно, не ставим перед собой такую грандиозную задачу как исследования этого «разрыва идей». Тем не менее, несомненно, одной из центральных проблем философии логики в эпоху Просвещения был вопрос о соотношении логики и мышления. А это и есть то, что в общем плане называется проблемой психологизма в философии логики. В.Н. Брюшинкин в статье «Кант, Фреге и проблема психологизма» [7] попытался прояснить позицию Канта по отношению к проблеме психологизма в философии логики. Казалось бы, здесь и нет никакой проблемы, поскольку сам Кант дает однозначный ответ на вопрос о соотношении чистой логики и психологии: «Как чистая логика она не имеет никаких эмпирических принципов, стало быть, ничего не заимствует из психологии...» [3, с. 156, 157], то есть логика не может быть обоснована при помощи психологии и, таким образом, можно было сказать, что Кант полностью солидарен с антипсихологистской концепцией Г. Фреге. Однако во введении к «Логике Йеше» он пишет: «Такую науку о необходимых законах рассудка и разума вообще... мы называем логикой» [4, с. 320]. Далее Кант говорит о логике как «науке о необходимых законах мышления, без которых нет никакого применения рассудка и разума» [4, с. 320], а сама логика есть «наука о разуме... так как ее правила почерпнуты не из опыта и так как она имеет своим объектом разум. Поэтому логика есть самопознание рассудка и разума...» [4, с. 322]. Эти высказывания

Канта свидетельствуют о принятии им положения о нормативной функции логики в мышлении, а с точки зрения «правоверного» антипсихологизма — это явный признак психологизма. Интересен тот вывод, к которому приходит В. Н. Брюшинкин в результате данного исследования. По его мнению, «приведенный в статье анализ показывает, что подход Канта к так поставленной проблеме психологизма удивительно напоминает то решение проблемы психологизма, которое было дано в моей программе метапсихологизма» [2, с. 73]. Эта концепция была разработана им в книге «Логика, мышление, информация», где он так формулирует ее центральный тезис: «...структуры и процессы естественного мышления, связанные с рассуждениями и аргументацией, моделируются структурами и процессами, имеющими место на метауровне логических систем» [1, с. 58]. Для обоснования этого тезиса В. Н. Брюшинкин исследует понятие логической процедуры в философии логики Канта. Он полагает, что Кант фактически расширяет данное понятие, включая в него и процедуры поиска вывода. И тогда оно оказывается удивительно сходной с современными процедурами поиска вывода, которые моделирует деятельность разума, и в современных терминах *cognitive science* представляет собой «верхний» слой некоторой психологической модели мышления [2; 7].

Мы бы хотели в связи с этим отметить одно замечательное обстоятельство. Дело в том, что подобная проблема психологизма в философии логики активно обсуждается также в связи с работами пионера символической логики Дж. Буля [8—11]. Многие авторы настаивают на его антипсихологической направленности, притом, что сам Буль формулирует задачу своей центральной работы «Законы мысли» таким образом: «Цель настоящего исследования состоит в том, чтобы изучить основные законы тех операций мышления, посредством которых осуществляются рассуждения; в том, чтобы дать выражение этих законов в символическом языке логического исчисления, и на этом основании утвердить логику как науку и ее методы, в том, чтобы сделать эти методы базисом еще более общего

метода в целях приложения его к математической теории вероятностей; и, наконец, в том, чтобы, объединив различные элементы истины, проложить путь к выдвижению некоторых вероятностных указаний, касающихся природы и структуры человеческого мышления» [6, р. 1, 2]. Следовательно, сначала необходимо создать логическую теорию как символическую науку, извлекая из языка чистые формы мышления и формулируя их в символическом языке этой новой теории. Эта теория должна служить методологическим основанием, быть своеобразным «метауровнем» для непосредственного конструирования моделей мышления. А основными средствами этого моделирования должна была бы стать математическая теория вероятностей, разработанная Булем. Правда, эта теория не была понята ни его современниками, ни его последователями. Однако сама идея, концепция и структура «Законов мысли», по нашему мнению, ясно показывает их параллелизм с программой метапсихологизма.

Таким образом, сходство в философии логики Канта и Буля состоит в том, что в них определенно обнаруживаются идеи удивительно сходные с теми, которые лежат в основе программы метапсихологизма Брюшинкина. И в этом они намного опередили свое время. Впрочем, в отличие от Канта Буль предпринял попытку их реализации в рамках аппарата созданной им символической логики и математической теории вероятностей. Мы полагаем, такое сопоставление концепций философии логики великого философа и великого логика может показать глубинную эволюцию логических концепций от эпохи Просвещения к логике символической, а затем и к логическим наукам современности.

Список литературы

1. Брюшинкин В. Н. Логика, мышление, информация. Л., 1988.
2. Брюшинкин В. Н. Метапсихологизм Канта // Кантовский сборник. 2004. Вып. 24. С. 65—73.
3. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1966. Т. 3. С. 156—157.

4. Кант И. Логика. Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
5. Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта. Без примечаний. Афоризмы. М., 2007.
6. Boole G. An investigation of the laws of thought, on which are founded the mathematical theories of logic and probabilities. L. ; Cambridge, 1854.
7. Bryushinkin V. Kant, Frege and the Problem of Psychologism // Kant-Studien. 1999. № 90. S. 59—74.
8. Grattan-Guinness I. Psychology in the foundations of logic and mathematics: the cases of Boole, Cantor and Brouwer // History and Philosophy of Logic. 1982. № 3. P. 33—53.
9. Richards J. Boole and mill: differing perspectives on logical psychologism // History and Philosophy of Logic. 1980. № 1. P. 19—36.
10. Laita L. M. Boolean algebra and its extra-logical sources: the testimony of mary everest boole // History and Philosophy of Logic. 1980. № 1. P. 37—60.
11. Vassallo N. Analysis versus laws boole's explanatory psychologism versus his explanatory antipsychologism psychologism // History and Philosophy of Logic. 1997. № 18. P. 151—163.

А. А. Савченко

Трансцендентальный идеализм Канта и когнитивный подход к аргументации¹

В середине XX века аргументация стала предметом интереса специалистов самых разных областей, появилось множество концепций аргументации, среди которых концепция «работающей логики» С. Тулмина, «новой риторики» Х. Перельмана. Аргументация оказалась и в центре предложенной Д. Э. Блэром и Р. Джонсоном неформальной логики. В 70-е годы XX века был разработан лингвистический подход к аргу-

© Савченко А. А., 2014

¹ Работа подготовлена в рамках реализации проекта РФФИ № 12-06-00285-а «Место и роль онтологий в моделировании аргументации».

ментации О. Дюкро и Ж.-К. Анскомбра. Существуют следующие подходы к феномену аргументации: риторические, представленные в работах Д. Венцеля, О. Ребуля и Дж. Коппершмидта; диалектические (формальная диалектика Н. Решера, Е. М. Барта, Э. С. В. Крабе); прагматическая концепция аргументации, разработкой которой занимаются нидерландские исследователи Ф. Х. ван Еемеерен, Р. Гроотендорст, П. Хоутлоссер, А. Ф. С. Хенкемас.

В этих концепциях и сама аргументация понимается по-разному. Можно выделить, как минимум, три направления. Во-первых, это логическое направление, особенность которого состоит в том, что аргументация понимается как результат, то есть как заключение, которое следует из набора посылок. Во-вторых, диалектическое направление, которое также можно назвать коммуникативным. К данному направлению, в частности, относится прагматическая концепция аргументации. Особенность его состоит в том, что аргументация понимается как особого рода процесс обмена информацией между двумя субъектами (критическая дискуссия в прагматике). В-третьих, существует направление, в рамках которого аргументация рассматривается как умственная деятельность субъекта аргументации, на нем следует остановиться подробнее.

Одной из заслуживающих внимание концепций аргументации, на наш взгляд, является системная модель аргументации (СМА), разработанная профессором В. Н. Брюшинкиным. Ее отличает то, что, во-первых, она сочетает в себе несколько инструментов для анализа аргументации (логические, риторические и когнитивные). Во-вторых, в СМА аргументация рассматривается как умственные действия субъекта, производимые на основе созданного им представления адресата и направленные на выработку системы аргументов, предъявление которых адресату призвано изменить систему убеждений последнего. Такой подход к пониманию аргументации ориентирован на то, чтобы ответить на вопрос, на основании чего субъект аргументации порождает набор аргументов.

Один из ключевых моментов когнитивного подхода к аргументации — замена реального адресата аргументации на его

представление в уме субъекта. И именно на основании представления адресата в уме субъекта последний строит набор аргументов, который, по его мнению, должен изменить убеждения адресата. Таким образом, аргументация из процесса коммуникации превращается в умственные действия субъекта.

Можно утверждать, что существуют философские предпосылки такого рода понимания аргументации. На наш взгляд, к ним можно отнести философскую систему И. Канта, для которого фундаментальным был вопрос о том, каким образом субъект порождает опыт, каковы механизмы порождения нового знания. И. Кант также одним из первых обратил внимание на то, что ответ на данные вопросы заложен в самом субъекте.

Список литературы

1. Брюшинкин В. Н. Аргументорика: исходная абстракция и методология // Модели рассуждений — 2. Аргументация и рациональность : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. Н. Брюшинкина. Калининград, 2008. С. 7—19.

2. Брюшинкин В. Н. Когнитивный подход к аргументации // Модели рассуждений — 3. Когнитивный подход : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. Н. Брюшинкина. Калининград, 2010. С. 9—28.

3. *Важнейшие* концепции теории аргументации / пер.с англ. В. Ю. Голубева, С. А. Чахоян, К. В. Гудковой ; науч. ред. А. И. Мигунов. СПб., 2006.

А. С. Холкина

И. Кант и Я. А. Коменский: концепция образования и воспитания

Свет разума есть мера всех вещей.
Я. А. Коменский

Почти век отделяет эссе Иммануила Канта «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» и «Всеобщий совет об исправлении дел человеческих» Яна Амоса Коменского. Общая для

авторов тема просвещения, понимаемого как всеобщее пробуждение или выход из состояния несовершеннолетия, раскрывается по-разному в силу разных приоритетов двух эпох.

Просвещение, трактуемое И. Кантом как совершеннолетие разума, необходимо для того, чтобы каждый отдельный человек, реализуя свой потенциал ученого, смог повлиять на жизнь своей общины и государства. При этом суждения гражданина на службе не должны нарушать работу всей государственной машины. Однако незапрещенное свободное рассуждение может создать иллюзию свободы, что следует из эссе. И. Кант, как и многие другие просветители XVIII века, восхваляли своих и чужих монархов, рассуждая при этом, что республика является самым лучшим государственным устройством. Между тем сам И. Кант пишет о своей эпохе как о веке Просвещения, но не «веке просвещенных», давая понять, что для прочного преобразования нужно время, и монарх должен стать примером просвещенного человека на троне. Монарх призван быть «самостоятельно мыслящим опекуном», который «распространит дух разумной оценки».

Если ставить образование во главу угла, то основания концепции *homos illuminatus* И. Канта можно найти в подходе Я. А. Коменского к образованию и воспитанию, где содержится конкретный ответ на вопрос: как исправить дела людей. Всеобщее «озарение», «пробуждение ото сна» (панегерсия) возможно благодаря образованию, цель которого — создать новый вид, *homos educationis*. Глубоко христианская концепция Я. А. Коменского, заключающаяся в развитии интеллекта, воли, добродетели, охватывает всех людей, независимо от социального статуса, пола и национальности.

Ответы Я. А. Коменского не были в полной мере восприняты и тем более реализованы ни в эпоху И. Канта, ни в последующем — мы продолжаем жить в эпоху Просвещения, но не просвещенных.

Ю. Ю. Черноскутов

Понимание логики и функций логики в реформах образования в XIX—XX веках

В докладе предполагается рассмотреть некоторые особенности вдохновенных идеями просвещения реформ образования. В основном речь идет о Прусских реформах 1808—1812 годов под руководством В. Гумбольдта и реформах А. С. Бубнова 1930—1937 годов, приведших к становлению советской системы образования. Эти реформы объединяет то, что они, хотя и в разных исторических условиях и основываясь на разных идейных установках, достигли одинаковых целей: внедрение всеобщего доступного образования под контролем государства и на основе единообразных программ и учебных планов. В обоих случаях логика не рассматривалась как принципиально важная дисциплина. Гумбольдт и его сподвижники рассматривали в качестве фундаментальной дисциплины, способствующей становлению гармоничной личности классическую филологию. Как писал историк Нибур: «Если наши внуки станут свободными, это случится только с помощью филологии. Когда в конечном счете все граждане — от принца до юриста, от дворянина до ремесленника, начнут читать античные тексты, нам удастся воспитать непобедимые сердца, способные выстоять новые Фермопилы и Марафон». Советская революционная интеллигенция отводила главную роль естественным наукам. Вместе с тем советская образовательная 1930-х годов не имела одного идейного вдохновителя, поэтому содержательная сторона реформы испытывала постоянные колебания «вместе с линией партии». В частности, во второй половине 1930-х годов общественные дисциплины стали не менее важными в структуре образования, чем естественные. Что же касается логики, она, как хорошо известно, так и

не вернулась в тот период в учебные планы. Как замечал Хинтика, в течение средних веков с логикой произошла примерно такая же трансформация, как и с этикой. Если античная этика учила тому, как достичь совершенства в поведении и поступках, то христианская этика сосредоточилась на проблеме избегания греха, превратившись фактически в учение о том, что делать не надо. Аналогично, античная логика учила тому, как достичь совершенства в рассуждениях, в то время как в средние века принципиальным стало формулирование правил, которые нельзя нарушать. Логика воспринималась, скорее, как список запретов и ограничений, нежели как пособие к развитию личности. Не удивительно, что большинство революционно настроенных личностей, которые в течение двух минувших столетий внедряли в массовое образование дух просвещения, не связывали реализацию последнего с материалом формальной логики.

М. М. Шибаева

**Артистическая форма самовыражения *Homo sapiens*
в ракурсе эстетических воззрений Канта**

Хорошо известно, что проблемно-тематическое пространство философского наследия Иммануила Канта отражает, с одной стороны, особенности отношения Канта к фундаментальным идеям Просвещения, включая и апологию разума, а с другой — эвристическую значимость его учения о субъекте культурной деятельности: познавательной, нравственной и эстетической. Не обходил вниманием «кёнигсбергский затворник» и игровое начало в культуре, которое благодаря своей свободной природе развивает творческое воображение и «душевную организацию» человека.

Глубоко убежденный в том, что «человек — последняя цель творения здесь, на Земле» [1, с. 269], Кант уделял пристальное внимание гносеологической, этической и эстетической сферам проблематики индивидуальной реализации. Особый интерес мыслитель проявлял к субъективному аспекту феномена эстетического многообразия, а также к такому фактору творческой реализации личности, как «культура способностей души». В связи с этим представляется правомерным осмысление феномена индивидуально-личностного артистизма через призму ряда эстетических понятий и идей, лежащих в основе «Критики способности суждения».

На онтологическом уровне артистическая форма самовыражения личности как субъекта познавательных и ценностных отношений проявляется в целостном единстве пластического, визуального и речевого способов презентации творческого потенциала и вкусовых предпочтений личности. Артистизм интегрирует в себе ряд параметров: непринужденность стиля общения, элегантность, способность к импровизации, эстетический вкус и ту легкость обаяния, которая придает всей форме самовыражения личности своего рода магнетизм и притягательность. Все эти свойства по сути своей близки кантовским понятиям «свободная игра» и «свободная красота», которые философ сопрягал с идеей совершенства. Именно поэтому эстетическая ценность артистизма может быть раскрыта через определение Кантом совершенства: согласно ему, это «доведенная до единства согласованность многообразного» и «полнота многого» [1, с. 360, 361].

Эстетический потенциал артистизма наглядно реализуется как на коммуникативно-поведенческом, так и на творческом уровне. И с этой точки зрения индивидуальный стиль самопрезентации человека вполне соотносим с кантовскими понятиями «культура воспитания», «культура вкуса» и «культура умения». Сама же артистическая форма самовыражения «человека разумного» логично вписывается в исследовательское пространство эстетической феноменологии и антропологии.

Смысловая емкость «Критики способности суждения» не сводима исключительно к эстетическому полю проблем: многие его положения и аргументы носят аксиологический характер, особенно в тех фрагментах, в которых тема субъекта сопрягается с вопросом о его ценностных предпочтениях в соответствии с «определенным идеалом» [1, с. 197]. Согласно Канту, ценность существования человека «связана с тем, что он воспринимает и чем наслаждается; это ценность, которую он может дать себе только сам, и она зависит от того, что он делает и по каким принципам он действует... в *свободе* своей способности желания» [1, с. 285, 286].

Отсюда и особое предназначение такого «благородного чувства», как вкус: вносить «ясность и порядок в полноту мыслей... и постоянно развивать культуру» [1, с. 161]. Суждение вкуса мыслитель рассматривал «в качестве единичного созерцательного представления, относящегося к чувству удовольствия» [1, с. 181].

При этом основная функция вкуса соотносится у Канта (как и у многих просветителей) с понятием разума, который актуализируется, как известно, в культурной деятельности субъекта.

Как правило, артистизм на эмпирическом уровне ассоциируется с «нормой вкуса». В то же время эта эстетическая форма самовыражения *Homo sapiens* может быть определена словами Канта как «оригинальность природного дара субъекта» или «непринужденная, непреднамеренная, субъективная целесообразность в свободном соответствии воображения закономерности рассудка» [1, с. 159].

На наш взгляд, артистизм сопрягается с такими понятиями Канта, как «*эстетическая идея нормы*», «*приятная нашему взору форма*» и «*манера (modus)*». Интерес немецкого философа к манере выражения обнаруживается и в его размышлениях о двух видах красоты («свободной» и «сопутствующей»), и в рефлексии над различием между «приятным» и «изящным» искусством, и в концепции гения как высшего типа субъекта творчества.

Особого внимания заслуживает негативная оценка Кантом любых проявлений *манерности* как «искусства притворства», которое «стало второй натурой человека» [1, с. 177]. Именно потому, что подлинный артистизм не допускает «повседневной привычки к искусственности выражения, предусмотрительно рассчитанного на красивую видимость» [1, с. 179], естественность и искренность в индивидуальной форма позиционирования человеческого *Эго* обретают статус эстетической ценности. Иными словами, артистизм как эстетический стиль самовыражения на основе трех типов культуры — вкуса, воспитания и умения демонстрирует модальность гармонии свободы и категорического императива.

Список литературы

1. *Кант И.* Критика способности суждения // Кант И. Соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 5.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Балановский Валентин Валентинович, доц., канд. филос. наук, Калининградский государственный технический университет, pol-pred@ya.ru

Белов Владимир Николаевич, проф., д-р филос. наук, Саратовский государственный университет, belovvn@rambler.ru

Богданова Вероника Олеговна, ст. преп., канд. филос. наук, Челябинский государственный педагогический университет, verovictory@mail.ru

Борисов Сергей Валентинович, проф., д-р филос. наук, Челябинский государственный педагогический университет, borisovsv69@mail.ru

Буковская Наталья Васильевна, доц., канд. филос. наук, Томский государственный университет, nvsi@mail.ru

Волкова Нина Петровна, доц., канд. филос. наук, Московский авиационный институт (Национальный исследовательский университет), petrovnavolkova@mail.ru

Гаврилина Лариса Михайловна, доц., канд. филос. наук, Московский государственный университет культуры и искусства, gavrilina_larisa@mail.ru

Гаджиев Виталий Владимирович, асп., Киевский национальный университет им. Т. Шевченко, syma22@ukr.net

Гильманов Владимир Хамитович, проф., д-р филол. наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград), gilmanov.wladimir@rambler.ru

Горин Андрей Александрович, доц., канд. филос. наук, Петербургский институт иудаики, a_gorin-jr@mail.ru

Горьков Игорь Александрович, асс., Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград), gorkov.ia@gmail.com

Данилкина Наталья Валерьевна, ст. науч. сотр., канд. филос. наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград), ndanilkina@kanitana.ru

Демина Лариса Анатольевна, зав. каф., д-р филос. наук, Московский государственный юридический университет им. О. Е. Кутафина, ldemina05@mail.ru

Дмитриева Нина Анатольевна, проф., д-р филос. наук, Московский государственный педагогический университет, nina.dmitri@gmail.com

Дудчик Андрей Юрьевич, доц., канд. филос. наук, Белорусский государственный университет (Минск), a_dudchik@tut.by

Жаворонков Алексей Геннадиевич, исследователь, канд. филол. наук, Humboldt-Universität zu Berlin, outdoors@yandex.ru

Загирняк Михаил Юрьевич, ст. преп., канд. филос. наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград), mikhael.zagirnyak@gmail.com

Зайцева Наталья Валентиновна, проф., канд. филос. наук, Всероссийская академия внешней торговли, natvalen@list.ru

Зильбер Андрей Сергеевич, мл. науч. сотр., Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград), a-zilb@ya.ru

Иванов Михаил Алексеевич, доц., канд. филос. наук, Московский авиационный институт (Национальный исследовательский университет), ma_iva@rambler.ru

Иванова Ирина Ивановна, проф., д-р филос. наук, Кыргызско-российский славянский университет, ivanova_ii@mail.ru

Каримов Артур Равилович, доц., канд. филос. наук, Казанский (Приволжский) федеральный университет, anthropology.ksu@mail.ru

Катречко Сергей Леонидович, доц., канд. филос. наук, Национальный исследовательский университет. Высшая школа экономики (Москва), skatrechko@gmail.com

Кислов Алексей Геннадьевич, канд. филос. наук, Уральский федеральный университет (Екатеринбург), aleksey.kislov@list.ru

Конев Владимир Александрович, зав. каф., д-р филос. наук, Самарский государственный университет, vakonev37@mail.ru

Копцев Иван Демьянович, проф., д-р филол. наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград), ivan.koptsev42@yandex.ru

Круглов Алексей Николаевич, проф., д-р филос. наук, Российский государственный гуманитарный университет (Москва), akrouglov@mail.ru

Крыштон Людмила Эдуардовна, асс., Российский университет дружбы народов (Москва), ricpatric@gmail.com

Лепехов Сергей Юрьевич, зам. директора ин-та по научной работе, д-р филос. наук, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (Улан-Удэ), lepekhov@yandex.ru

Лепехова Елена Сергеевна, ст. науч. сотр., канд. филол. наук, Институт востоковедения РАН (Москва), lenalepekhova@yandex.ru

Луговой Сергей Валентинович, доц., канд. филос. наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград), pratenses@mail.ru

Мазур Юлия Юрьевна, ст. преп., Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград), juliajumazur@gmail.com

Меськов Валерий Сергеевич, зав. каф., проф., д-р филос. наук, Московский институт открытого образования, mvs947@yandex.ru

Мухутдинов Олег Мухтарович, доц., канд. филос. наук, Уральский федеральный университет (Екатеринбург), gornostaev_oleg@hotmail.com

Нестерова Антонина Юрьевна, ст. преп., Московский институт открытого образования, antonina-mioo@yandex.ru

Никитина Ирина Петровна, проф., д-р филос. наук, Всероссийский государственный университет кинематографии им. С. А. Герасимова (Москва), nikitina_ip@mail.ru

Павлов Валерий Лукьянович, доц., Национальный университет пищевых технологий (Киев, Украина), vpavlov52@gmail.com

Павлова Татьяна Петровна, доц., канд. филос. наук, Московский авиационный институт (университет), vptp52@mail.ru

Перевалова Эмилия Николаевна, доц., канд. филос. наук, Ульяновская государственная сельскохозяйственная академия им. П. А. Столыпина, ehmiliya-perevalova@yandex.ru

Перепелица Олег Николаевич, доц., Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина, perolg@mail.ru

Перунова Наталья Владимировна, ст. преп., Омский государственный педагогический университет, avaris@yandex.ru

Плаксына Оксана Ивановна, доц., канд. филос. наук, Приднепровская государственная академия строительства и архитектуры (Днепропетровск), svpdnepr@i.ua

Познякова Ольга Леонидовна, преп., Белорусский государственный медицинский университет (Минск), primalira@mail.ru

Пушкарский Анатолий Геннадьевич, ст. преп., Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград), pushcarskiy@mail.ru

Разеев Даниил Николаевич, зам. декана по науч. работе, д-р филос. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, razeev@philosophy.ru; drazeev@yahoo.de

Румянцева Татьяна Герардовна, проф., д-р филос. наук, Белорусский государственный университет (Минск), TR30@mail.ru

Савельева Марина Юрьевна, проф., Центр гуманитарного образования Национальной академии наук Украины (Одесса), mars6464@gmail.com

Савченко Артем Андреевич, асп., Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград), timsommer0@gmail.com

Саликов Алексей Николаевич, зам. директора по науке, канд. филос. наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград), ASalikov@kantiana.ru

Семенов Валерий Евгеньевич, проф., Московский государственный юридический университет им. О.Е. Кутафина, vesemenov7@mail.ru

Сорина Галина Вениаминовна, проф., д-р филос. наук, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, gsorina@mail.ru

Троцак Алексей Иванович, ст. науч. сотр., канд. филос. наук, Институт Канта Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград), aleksei_trocak@mail.ru

Харитоновна Алёна Михайловна, асп., Российский государственный гуманитарный университет, kha.alryona@gmail.com

Холкина Анна Сергеевна, ст. преп., Московский институт образования, askholkina@gmail.com

Чалый Вадим Александрович, доц., канд. филос. наук, зав. каф., Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград), vadim.chaly@gmail.com

Чередников Валентин Игоревич, канд. филос. наук, Калининград, earoe418@rambler.ru

Черноскотов Юрий Юрьевич, доц., канд. филос. наук, Санкт-Петербургский государственный университет, chernoskutov@mail.ru

Шевченко Александр Анатольевич, ст. науч. сотр., Институт философии и права СО РАН, shev@philosophy.nsc.ru

Шибеева Михайлина Михайловна, проф., д-р филос. наук, Московский государственный университет культуры и искусства, skyday.vrn@yandex.ru

Ярмак Юрий Васильевич, проф., д-р полит. наук, Московский городской педагогический университет, y.yarmak@mail.ru

Akimoto Yasutaka, Lecturer, University of Trier (Трир, Германия), yasutaka.akimoto@googlemail.com

Andrzejewski Boleslaw, Prof., Adam Mickiewicz University in Poznań, Poznań, Poland (Познань, Польша), boland@amu.edu.pl

Castillo Monique, Prof., Paris 12 Val de Marne University, Paris, France (Париж, Франция), monique.Castillo77@gmail.com

Dreyer Domenica, Research Ass., Heinrich Heine University Düsseldorf (Дюссельдорф, Германия), domenica.dreyer@hhu.de

Hespe Franz, part-time lectureship, Philipp University of Marburg, Marburg, Germany (Мальбург, Германия), hespe@staff.uni-marburg.de

Howell Robert, Prof., State University of New York (Нью-Йорк, США), rhowell246@gmail.com

Hrnjez Saša, PhD Student, University of Turin (Турин, Италия), sasa.hrnjez@unito.it

Klingner Stefan, Assistant Lecturer, Dresden University of Technology, Dresden, Germany (Дрезден, Германия), st.klingner@googlemail.com

Kupś Tomasz, Associate professor, Nicolaus Copernicus University (Торунь, Польша), kups@umk.pl

Oliveira Maria Lucia de Paula, Prof., Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro (Рио-де-Жанейро, Бразилия), malup@hotmail.com

Motta Giuseppe, Research Ass., University of Graz, Graz, Austria (Грац, Австрия), giuseppe.motta@uni-graz.at

Nakamura Hiroo, Prof., Nagano National College of Technology (Nagano, Japan) (Нагано, Япония), hiroo@nagano-nct.ac.jp

Nan Xing, PhD Student, Ludwig Maximilian University of Munich (Munich, Germany) (Мюнхен, Германия), lessingnx@gmail.com

Parhomenko Eduard, Lecturer, University of Tartu, Tartu, Estonia (Тарту, Эстония), eduard.parhomenko@gmail.com

Porcheddu Rocco, Lecturer, Hans-Вückler Vocational College, Cologne, Germany (Вупперталь, Германия), rporcheddu@yahoo.de

Ruffing Margit, senior lecturer, Johannes Gutenberg University of Mainz, Mainz, Germany (Майнц, Германия), mruffing@uni-mainz.de

Rumore Paola, Ass. Prof., University of Turin (Турин, Италия), paola.rumore@unito.it

Stark Werner, Prof. Dr., Philipp University of Marburg (Marburg, Germany) (Марбург, Германия), stark@iesy.net

Stolzenberg Jurgen, Prof. Dr., Martin Luther University Halle-Wittenberg (Halle, Germany) (Галле, Германия), stolzenberg@phil.uni-halle.de

Tanaka Mikiko, Ass. Prof., Philipp University of Marburg (Marburg, Germany) (Марбург, Германия), tanakam@staff.uni-marburg.de

Wagner Helmut, Professor, Free University Berlin (Берлин, Германия), helwag00@yahoo.de

Żelazny Mirosław, Prof., Nicolaus Copernicus University (Торунь, Польша), zelazny@umk.pl

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

PLENARY PRESENTATIONS

<i>Castillo M.</i> Die Selbstkritik als allerletztes Schicksal der europäischen Aufklärung?	5
<i>Howell R.</i> Things in Themselves: An Interim Report	18
<i>Rumore P.</i> Kants Verständnis der Aufklärung in Anbetracht seiner Widerlegung des Materialismus	33
<i>Stark W.</i> Moralthologie und Cosmologischer Beweis. Hinweise und Überlegungen zu einer über- sehenen Reflexion von Immanuel Kant	35
<i>Stolzenberg Ju.</i> Kant und die Medizin	36
<i>Želazny M.</i> Begriff der „polnischer Freiheit“ in Kants Philosophie der Aufklärung	63
<i>Круглов А.Н.</i> Несовершеннолетие и задача исторического пре- образования образа мышления	73

Секция 1

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Section 1

THEORETICAL FOUNDATIONS OF THE PHILOSOPHY OF ENLIGHTENMENT

<i>Hespe F.</i> Die Einheit der Natur nach ihren allgemeinen und besonderen Gesetzen	79
<i>Hrnjez S.</i> <i>Sensus communis</i> and the Sublime: Legitimization of Enlightenment in Kant's third <i>Critique</i>	81
<i>Klingner S.</i> Intellektuelle Anschauung und philosophische Schwär- merei. Kant und die Aufklärung des philosophierenden Subjekts.....	83

<i>Motta G.</i> Kants “Ich denke”. Form, Struktur und Inhalte des § 16 der B-Deduktion.....	87
<i>Nan X.</i> Enlightenment, Anti-enlightenment, and the Possibility of Practical Reason.....	88
<i>Parhomenko E.</i> Kant und das theatrum philosophicum von Madis Kõiv. Wie lässt das Ding an sich selbst sich zu inszenieren?	91
<i>Гильманов В. X.</i> Кант и «кошка Шрёдингера»	93
<i>Катречко С. Л.</i> Трансцендентализм как новая парадигма философствования	96
<i>Кислов А. Г.</i> Автономия отрицательных истин: ранний Кант и девиантные рассуждения	100
<i>Концев И. Д.</i> Трактат Канта о просвещении с точки зрения его субъектно-речевой структуры.....	103
<i>Павлов В. Л.</i> О специфике понимания просвещения И. Кантом	104
<i>Перепелица О. Н.</i> Метанарративные проекции просвещения	107
<i>Савельева М. Ю.</i> Антипросвещенческая сущность способности суждения	111

Секция 2

ПРОСВЕЩЕНИЕ, ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА И РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Section 2

ENLIGHTENMENT AND RELIGIOUS AND MORAL ISSUES

<i>Porcheddu R.</i> Christian Garves Cicero, Duncans „Ethical Interlude“ und Kants Zweck an sich selbst. Überlegungen zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.....	117
<i>Ruffing M.</i> Kants ethisches Gemeinwesen — die Wirklichkeit einer Idee.....	121
<i>Tanaka M.</i> Diätetik als Pflicht gegen sich in Kants „Der Streit der Fakultäten“.....	123
<i>Горин А. А.</i> Кантовский контекст современных теологических программ	124
<i>Крыштон Л. Э.</i> Голос совести — мерило истинности церковного вероисповедания.....	128
<i>Луговой С. В.</i> Кант об использовании Библии в целях морального просвещения	131

<i>Меськов В. С.</i> Человек Просвещенный: от ответа к вопросам!?	134
<i>Павлова Т. П.</i> Инженерная деятельность и этика Канта	137
<i>Плаксына О. И.</i> Устойчивое развитие общества в духовном и социально-политическом срезax: способы его достижения в философском наследии И. Канта.....	140
<i>Харитоновa А. М.</i> Лекции по антропологии как воплощение программных идей Просвещения. Кантовский вариант антропологии	144
<i>Шевченко А. А.</i> О пределах должного.....	149

Секция 3

ПРОСВЕЩЕНИЕ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Section 3

ENLIGHTENMENT AND SOCIAL AND POLITICAL ISSUES

<i>Dreyer D.</i> Kant and the European Union's law and legal awareness.....	155
<i>Paula Oliveira M. L. de.</i> Contemporary Philosophy of Law, Kantian Theory of Judgment and the Project of Enlightenment.....	158
<i>Wagner H.</i> Kant as the Pioneer behind of the League of Nations and the European Union.....	161
<i>Zhavoronkov A.</i> Kant, Nietzsche und die Französische Revolution	162
<i>Белов В. Н.</i> Кант и Конституция РФ.....	165
<i>Гаджиев В. В.</i> К вопросу о социальном контракте: Кант и Гоббс	168
<i>Демина Л. А.</i> Философия и юриспруденция: спор двух факультетов	171
<i>Дудчик А. Ю.</i> Идеи прав человека и государственного суверенитета в современном мире: взаимоисключение или взаимодополнение?	175
<i>Зильбер А. С.</i> «Негативная мудрость» политического Просвещения	178
<i>Мазур Ю. Ю.</i> Ценности Просвещения и проблема национальной идентичности	181
<i>Саликов А. Н.</i> Кант и идея федерализма.....	184
<i>Чалый В. А.</i> Кант между либерализмом и консерватизмом	187
<i>Ярмак Ю. В.</i> Политическое просвещение: новые реалии (коммуникативные характеристики)	189

Секция 4
КРИТИКА И РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Section 4
CRITICISM AND RECEPTION OF THE IDEAS OF ENLIGHTENMENT

<i>Andrzejewski B.</i> Immanuel Kant und die Fragen des kommunikativen Konstruktivismus	193
<i>Danilkina N.</i> Neo-Kantian legal investigations in Russia: between theory and practice?	194
<i>Kupś T.</i> „Zwischen Aufklärung und Scholastik. Die ausgewählte Probleme der Rezeption der Philosophie Kants in der polnischen Philosophie am Anfang des XIX Jahrhunderts“	196
<i>Балановский В. В.</i> Трансцендентальный идеализм и аналитическая психология: был ли Карл Юнг кантианцем?	198
<i>Буковская Н. В.</i> Частное и публичное применение разума (Кант — Фуко)	202
<i>Загирняк М. Ю.</i> Тоталитаризм и либерализм во взглядах Ф. А. Степуна	206
<i>Лепехов С. Ю.</i> О некоторых параллелях в кантовской и восточных философиях	208
<i>Лепехова Е. С.</i> Неокантианство в Японии: философия Нисида Китаро	210
<i>Мухутдинов О. М.</i> К феноменологической интерпретации принципов практической философии Канта	212
<i>Дмитриева Н. А.</i> Неокантианство и пацифизм в период Первой мировой войны	215
<i>Румянцева Т. Г.</i> В чем «слабость» просвещенного разума? (К гегелевской критике Просвещения)	218

Секция 5
ПРОСВЕЩЕНИЕ И ЕГО АКТУАЛЬНОСТЬ СЕГОДНЯ

Sektion 5
ENLIGHTENMENT AND ITS RELEVANCE TODAY

<i>Akimoto Y.</i> Zur Aktualität des Begriffs der Aufklärung bei Kant	227
<i>Nakamura H.</i> Technik und Zukunft der Menschheit. Die Bedeutung der Aufklärung des 21. Jahrhunderts	230

<i>Борисов С. В.</i> Наступил ли «просвещенный век» после «века просвещения»?	235
<i>Волкова Н. П., Иванов М. А.</i> Свободное мышление и ответ И. Канта на вопрос: что такое просвещение?	238
<i>Зайцева Н. В.</i> Некоторые идеи Канта и современная философия сознания	241
<i>Иванова И. И.</i> Просвещение как свободомыслие	243
<i>Конев В. А.</i> « <i>Sapere aude!</i> » — тогда и теперь	247
<i>Перевалова Э. Н.</i> В сумерках просвещения (Устарела ли классика, или Кант в реалиях современной России)	251
<i>Познякова О. Л.</i> Кантова идея просвещения и ее значение для современности	256
<i>Разеев Д. Н.</i> Трансцендентальный проект Канта в эпоху нейронауки	260
<i>Семенов В. Е.</i> Сила просвещенного разума	262
<i>Сорина Г. В.</i> Кантовский проект просвещения в контексте современных проблем теории принятия решений (коммуникативный аспект)	267
<i>Троцак А. И.</i> «Царство целей» Канта и теорема Коуза — что общего?	268
<i>Чередников В. И.</i> Сегодня во сне видел Канта	272

Секция 6

ПРОСВЕЩЕНИЕ В ОБРАЗОВАНИИ И ИСКУССТВЕ

Sektion 6

ENLIGHTENMENT IN EDUCATION AND ART

<i>Богданова В. О.</i> Образование как адаптация: личностно-психологический план проекта просвещения	277
<i>Гаврилина Л. М.</i> «Эстетический поворот» конца XX века: рецепции кантовских идей	280
<i>Горьков И. А.</i> Идеалы Просвещения и философское образование сегодня	283
<i>Каримов А. Р.</i> Критерии различения аналитических и синтетических суждений у Канта	286
<i>Нестерова А. Ю.</i> Идеи просвещения в концепциях современного образования: психологический аспект	290

<i>Никитина И. П.</i> Эстетические идеи И. Канта в контексте культуры Просвещения	291
<i>Перунова Н. В.</i> Воспитательные модели российской высшей школы в свете проекта просвещения И. Канта	294
<i>Пушкарский А. Г.</i> От логики Просвещения к логике современной: проблема психологизма в философии логики И. Канта и Дж. Буля	301
<i>Савченко А. А.</i> Трансцендентальный идеализм Канта и когнитивный подход к аргументации	305
<i>Холкина А. С.</i> И. Кант и Я. А. Коменский: концепция образования и воспитания.....	307
<i>Черноскутов Ю. Ю.</i> Понимание логики и функций логики в реформах образования в XIX—XX веках.....	309
<i>Шибаета М. М.</i> Артистическая форма самовыражения <i>Homo sapiens</i> в ракурсе эстетических воззрений Канта	310
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	314

Научное издание

ХІ КАНТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ
КАНТОВСКИЙ ПРОЕКТ ПРОСВЕЩЕНИЯ СЕГОДНЯ

21—23 апреля 2014 г.
Калининград

Материалы Международной конференции

XI KANT READINGS
KANT'S ENLIGHTENMENT PROJECT TODAY

21—23 April 2014
Kaliningrad

Proceedings of the International Conference

Редакторы *Л. Г. Ванцева, В. Г. Арутюнян, И. О. Палиенко*

Корректоры *Е. В. Владимирова*

Компьютерная верстка *Г. И. Винокуровой*

Подписано в печать 17.04.2014 г.
Формат 60×90 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 20,5
Тираж 150 экз. Заказ 72

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

