

- <sup>5</sup> Wittgenstein L. *Cultura and Value*. Oxford, 1980. P. 18.
- <sup>6</sup> Зотов А. Ф. *Метафизика свободы* // *Философские исследования*. М., 1993. С. 23-24.
- <sup>7</sup> Foucault M. *Power* // *Knowledge: Selected Interview and other Writings*. N. I. 1980. P. 13.
- <sup>8</sup> Визгин В. П. Декомб В. Тожество и различие (сорок пять лет французской философии. 1933 - 1978 гг.) // *Реферативный сборник*. М., 1980. С. 49-50.
- <sup>9</sup> Андреева И. С. Изменения в картине человека: расхождения в современной антропологии // *Человек: образ и сущность (гуманитарные аспекты)*: Ежегодник. I. М., 1990. С. 141.
- <sup>10</sup> Lyotard J. *Postmodern Condition* // *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge (Mass), 1987. P. 74, 75.

С. Л. СМАГИН, Т. Г. ИВАНЦЕВА

(Киров)

### Натурфилософский смысл высказывания И. Канта “К вечному миру” в новоевропейской проблеме бытия

Есть некоторый изначальный текст-в-своем-бытии трактата И. Канта “К вечному миру”. Особо остро это переживается и понимается сейчас - во времена смены стратегии дискурса, когда срок лет стоявший в городе госпиталь “Ветеранов войны” переименован в госпиталь “Ветеранов войн”. Пусть данное переименование есть простая констатация факта. Однако с точки зрения содержания данный факт есть смысл, интенциональная автономность которого обнаруживается через явное несоответствие артикуляции власти и знания (разве не знали, что и после Великой войны страна продолжает воевать, разве не знали, что в послужном списке военнослужащего не отмечалось участие в военных действиях в Египте, например, или во Вьетнаме?). Но, имея перед глазами трактат И. Канта “К вечному миру”, читатель сталкивается с самодостаточностью текста иного вида. Если в сказанном выше актуализируется проблема допущенного и исключенного дискурса, что уводит нас в область суждений философии политики, то в трактате И. Канта самодостаточность текста обнаруживается через по-ту-сторонность от политики вообще. Будь слово “метapolитика” не столь режущим глаза и уши, его следовало бы применить. Его следует применить для того, чтобы понятие “вечного мира” Канта не предстало в качестве базисного,

ибо в противном случае трактат приобретает вид очередного опуса на тему “что делать?”, а его анализ сводится к исследованию соответствия высказанных суждений действительности.

Трактат И. Канта как высказывание имеет, говоря его же языком, не эмпирическое, а трансцендентальное значение. Он и начинается как текст пред лицом смерти, но в этом “пред лицом смерти” проглядывается не биологизм и экологизм, а вечность homo postmorte. “Состояние мира, - пишет И. Кант, - между людьми, живущими по соседству, не есть естественное состояние (*status naturalis*)... Состояние мира должно быть установлено” (6, 266). Получается, что высказывание о мире есть высказывание нормативное и относится к практическому познанию, имеющему своим объектом не бытие, а поступок<sup>1</sup>. Отсюда высказывание “к вечному миру” есть либо императив, либо содержит основания для возможных императивов. Но в таком случае является ли императивный характер данного высказывания объективным? Или он является субъективным? Поскольку речь идет не о мире, а о “вечном мире”, а вечность следует понимать как конец всякого времени<sup>2</sup>, как предмет сверхчувственный и сродни разуму в практическом отношении<sup>3</sup>, постольку высказывание “к вечному миру” по характеру есть объективно значимое, результат того, как разум занимается самим собой, указывая при этом на чисто ноуменальное (посредством слова “вечный”) и предписывая положительно определить это чистое ноуменальное (посредством предскрипции: “Мир должен быть установлен”).

Не получили ли мы тем самым спекуляцию царства разума, в котором следует усмотреть его диктатуру в отношении всего, что определяется чувственными побуждениями, т. е. паталогически<sup>4</sup>, или предстает как многообразие данного для подведения под систематическое единство? По отношению к Канту такое усмотрение возможно в силу определенных семантических новшеств философского дискурса, носящих трансформационный характер. Оговоримся, что речь идет не о проблемах интерпретации в смысле толкования текста, а о дискурсе, который, имея природу события, представляет собой выбор значений и произведение новых комбинаций высказываний и их понимания<sup>5</sup>. Поэтому сама проблема интерпретации текста из проблемы по существу семиологической становится проблемой столкновения философских стратегий. Последнее означает, что главные акты драмы интерпрета-

ции как толкования происходят до встречи с текстом. Но в таком случае сам встречный текст уже не предстает как система принудительная по своему характеру, по отношению к которой любая интерпретация законна в границах теории, обосновывающей правила чтения (интерпретация как проблема прояснения контекста), но предстает как высказывание о чем-либо, где что-либо утверждается или отрицается. Текст - не более чем значащий дискурс, высказывание о чем-либо высказывающего. Таким образом, в поле интерпретации текст выступает прежде всего как предикация, а следовательно, исходит из бытия, "ведь и "козлоолень" что-то обозначает, но еще не истинно и не ложно, когда не прибавлен глагол "быть" или "не быть" - либо вообще, либо касательно времени"<sup>6</sup>.

И действительно, прагматика текста И. Канта являет нам возможность такого понимания, в сконструированных значениях которого кенигсбергский философ предстает как автор принципов, предрешивших бурное восстание германского милитаризма<sup>7</sup>. Коль скоро такая герменевтика произошла, то, стало быть, что-то случилось, и случилось из-за бытия субъекта, поскольку выбор одних значений и отвергание других, т. е. смысловые предпочтения, небезосновательны.

В самом деле, если феноменологизм признается главным принципом философии И. Канта, а трансцендентализм тем, что не вяжется с основными принципами Кантовой мысли<sup>8</sup>, то такая герменевтика есть произвол, и поэтому - событие, относящееся к бытию субъекта. Следует назвать данное событие онтологией понимания, хотя бы для того, чтобы само бытие субъекта не предстало как обитающее за рамками дискурса. Поэтому вряд ли целесообразно речью В. Ф. Эрна, названную "От Канта к Круппу", считать артикуляцией германофобии (она была произнесена в 1914 году).

Высказывания В. Ф. Эрна имеют смысл в самом мире текстов И. Канта. Кант называется Эрном глашатаем чистой формы абсолютного имманентизма<sup>9</sup>. Имманентизм же, по мысли Эрна, который считает, что потеря онтологией идеального первенства ведет к антипсихологизму, понимаемому как стремление "элиминировать человека"<sup>10</sup>, есть теоретическое богоубийство, приводящее к посястороннему царству власти и силы<sup>11</sup>. "Убиение Сущего в воле, совершенное Кантом, постулировало крайнее развитие

волевой мускулатуры, а убиение Сущего в разуме, совершенное им же, раскидывало прельстительную арену для проявления этой мускулатуры: для германского сознания со всего мира были сняты онтологические запреты..."<sup>12</sup>. Таким образом, по Эрну, именно абсолютный имманентизм есть ключ к расшифровке смысла, который "маскируется"<sup>13</sup> за буквальным смыслом аналитики И. Канта и который посредством обнаружения его в ходе интерпретации позволяет говорить об "ирреализации земного"<sup>14</sup> как объекта насилия со стороны разума.

Но является ли данная интерпретация реализацией системы высказываний И. Канта посредством выбора одного из возможных значений этой системы, или такая интерпретация невозможна? Так поставленный вопрос вряд ли был бы продуктивным, поскольку актуализировал бы антиномию (если не апорию) систематичности текста и его историко-бытийности. Но в самой истории случилось событие, которое можно назвать борьбой И. Канта за контекст.

Речь идет о высказывании, названном Кантом "заявление по поводу наукоучения Фихте", в котором И. Кант требует понимать "во всяком случае" буквально его "Критику", а не посредством овладения точкой зрения Фихте<sup>15</sup>. "Ибо чистое наукоучение представляет собой только логику, которая со своими принципами не достигает материального момента познания и как *чистая логика* отвлекается от его содержания. Попытка "выковырять" из нее реальный объект представляет собой напрасный и потому никогда не выполнимый труд. Если трансцендентальная философия состоятельна, то для решения этой задачи прежде всего необходимо перейти к метафизике"<sup>16</sup>.

Получается, что, во-первых, необходимость борьбы Канта за контекст обусловлена неизбежной многозначностью дискурса, а во-вторых, ограничение этой многозначности посредством прояснения контекста напрямую связывается с возвращением к метафизике для "выковыривания" реального объекта. Но почему деятельность по поводу реального объекта требует возвращения к метафизике? И именно в сфере прагматики текстов И. Канта и И. Г. Фихте?

Метафизика возможна только как метафизика природы в силу того, что она - метафизика - не эмпирична, т. е. сверхчувственна (6, 58). Когда же Я мыслится как одно из проявлений силы при-

роды<sup>17</sup>, призванное через знание внести порядок в хаос и план в общее разрушение (а это означает, что именно “через Я входит порядок и гармония в мертвую и бесформенную массу”<sup>18</sup>), то отсюда с необходимостью вытекает, что метафизическая проблематика полностью переносится в сознание, причем так, что внешний мир теряет свою данность в качестве реального объекта, оставаясь лишь представлением, лишь тем, что поставляет материал, и вообще есть материал, влечение для долга разбить хижину из земного праха, в которой он живет<sup>19</sup>. Поскольку у Фихте человек есть через себя самого, а внешний мир в качестве представления *есть*, ибо есть *препятствие*, постольку метафизика, проистекающая от данного и относящаяся к существованию вещи, в таком своем значении теряет *смысл*, ибо законом сверхчувственного мира должна быть воля<sup>20</sup>. С точки зрения И. Канта, такая метафизика есть бесплодные ухищрения<sup>21</sup>.

Стало быть, И. Кант считает, что в его контексте необходимость метафизики обусловлена деятельностью по поводу реального для состоятельности трансцендентальной философии. Но поскольку есть герменевтика, позволяющая придать его философии значение абсолютного имманентизма с тем, чтобы обнаружить в ней основание чистого насилия для захвата власти над народами и овладения Землей<sup>22</sup>, то в силу существования борьбы самого Канта за контекст есть основание предложить другую герменевтику, позволяющую отрицать эрновскую герменевтику философии Канта как чистого имманентизма с тем, чтобы обнаружить в данной философии обоснование должностующего быть мира.

Абсолютный имманентизм возможен только тогда, когда “идея существования тождественна идее того, что мы представляем как существующее”<sup>23</sup>. Реализация данной философской стратегии приводит к онтологии, где снимаются вопросы бытия, ибо оно изначально высказывается. Правда, возникают вопросы о бытии, но это уже вопросы субъекта о предстоящем. Так появляется познание-жало, познание-шпора, в котором вздрагивающая действительность всегда существенна не по истоку, а как истекающая либо по предложенному плану, либо не по плану. Поэтому абсолютный имманентизм оформляется онтологией.

Но не так у И. Канта, ибо его разум не претендует на конституирование онтологии, поскольку ему “даются не предметы для

объединения посредством эмпирических понятий, а знания рассудка для объединения посредством понятий разума, т. е. для объединения посредством единого принципа”<sup>24</sup>. Сами же понятия рассудка “суть только принципы выражения явлений и гордое имя онтологии, выражающее притязание давать синтетические априорные знания о вещах вообще в форме систематической науки (например, основоположение причинности), должно быть заменено скромным именем простой аналитики чистого рассудка”<sup>25</sup>. Поэтому если Кант и допускает возникновение онтологии, то она предстает как наука об *имманентном* мышлении<sup>26</sup>, понятия которого приобретали бы *только* конститутивный характер в том случае, если бы были способны произвести целокупный опыт. Но поскольку для этого требуется безусловность, постольку имманентное мышление не конструирует онтологию, дабы предлагать сущее представленному, а деконструирует онтологическое высказывание посредством устремления в трансцендентное. Тем самым разум не убивает сущее, как толкует В. Ф. Эрн, но сущее побуждает разум посредством путешествующего рассудка (П. Рикёр отметил, что у Канта “я мыслю” должно сопровождать все мои представления<sup>27</sup>) высказываться, т. е. предиктировать. Отсюда глагол “существовать” у И. Канта не несет онтологической нагрузки в высказываемом разуме, т. е. в нём этот глагол не является предикатом, ибо познание - это “представление о *данном* объекте как таковом с помощью понятий”<sup>28</sup>. Таким образом, бытие у Канта предзадано, а следовательно, онтология как наука о мышлении, понятиям которого можно приписывать с достоверностью объективную реальность<sup>29</sup>, есть наука не о бытии, а о мышлении, высказываемом о бытии так, чтобы становиться достоверным по своей реальности, от него не зависящей. Но как может имманентное, т. е. то, что пребывает в самом себе, иметь возможность содержать объективное, т. е. не зависящее от него, а стало быть, существующее внешним образом? Этим и следует заняться аналитике в рамках общей логики. Такая деконструкция онтологического проистекает из нетождественности данного и феноменологически данного (отсюда понятие чувственной сущности, которое указывает на противопоставление чувственному бытию<sup>30</sup>), т. е. из предстояния онтического феноменологическому. Когда же В. Ф. Эрн, высказываясь о И. Канте, говорит: “1) никакой ноумен, т. е. ничто онтологическое”<sup>31</sup> - то утверждаемая им

синонимичность ноуменального и онтологического имеет некоторый требующий расшифровки смысл, проясняющий возможность данной синонимии. Конструкция такого дискурса становится возможной только посредством трансформации субъекта в Эго и откладывания предстоящего бытия в отстоящий объект. Таков путь новоевропейской метафизики, позволяющей априорные высказывания называть онтологическими высказываниями<sup>32</sup>, что означает следующее: вместо того чтобы присоединять к понятию реальной вещи способность познания, метафизика редуцирует феномен до чистого смысла, конституируя *то*, что определяет, поскольку существует, и существует, поскольку определяет. Это вышеуказанное "то" есть субъект. Тем самым сущее уже не предстоит познающему, поскольку отстоит объектом, а стало быть, не есть как сущее, т. е. существующее существенно. Субъекту ничего не предстоит, но все (в том числе и он сам) отстоит. Так происходит онтологизация экзистирования, где сущее и существующее конституируются пребывающим Я, именно этим конституированием пребывающим. Ситуация конституирующей субъективности и конституированной объективности<sup>33</sup> и есть то, что полагает экстенциональную эквивалентность ноуменального и онтологического. Ее реализацию обуславливает онтологический характер метаморфозы Я, пребывание его субъектом, и это пребывание есть продолжение субъекта другими средствами (перифраз Клаузевица, сделанный Б. С. Сантосом). Таким образом, с мира снимаются онтологические запреты, но не в силу того, что о сущем не думают, а в силу того, что в своем объектном пребывании сущее мира предстает как *другое* сущее, каузально не связанное с субъектом.

Стало быть, отождествляя ноуменальное и онтологическое в толковании И. Канта, В. Ф. Эрн, по существу, прозревает дальнейшее развитие новоевропейской метафизики, в дискурсе которой человеку "нечего больше делать на земле, кроме как упрочивать и увековечивать свое абсолютное господство над ней - или поставить под вопрос свою собственную метафизическую сущность"<sup>34</sup>. Но для И. Канта такой альтернативы просто не существует. Его метафизика не характеризует сущность человека, ибо тогда она относилась бы к его существованию (по определению сущности<sup>35</sup>), но сама сущность человека поставляет метафизику в силу своей фундаментальной натурологичности, а не эгологично-

сти. М. К. Мамардашвили говорил: “Кант: физика есть не опытное исследование природы, а исследование для опыта. То есть, только имея физику, мы можем опытно пережить то, что никогда не испытали бы без физики”<sup>36</sup>. Действительно, наука о природе предполагает метафизику<sup>37</sup>, а сама метафизика почерпывается из самого существа мыслительной способности, охватывая чистые акты мышления, без которых невозможно эмпирическое познание, т. е. опыт<sup>38</sup>. Поэтому метафизика относится к сущности человека как принцип высказывания о природе, где человек пребывает в качестве мыслящего. Правда, можно сказать, что поскольку метафизика почерпывается из самого существа мыслительной деятельности, постольку сама мыслительная деятельность по сущности метафизична. И это было бы так, если бы мыслительная деятельность в своей спекулятивной (теоретической) ипостаси не ограничивалась только предметами опыта, что (из-за отсутствия посредствующего звена между приобретением познания с помощью опыта и приобретением его с помощью разума) порождает необходимость объекта для произвола<sup>39</sup>. Последнее означает, что метафизика оборачивается *ethos*’ом, причем так, что фундаментальная натурология, именно по причине своей фундаментальности, позволяет распространить разумом величайшее систематическое единство не только на природу в её отношении к рассуждающему человеку, но и самого человека, рассуждающего о природе. Осуществляется последнее не с помощью экспликативного представления, а с помощью представления прескриптивного, что означает теперь уже практическое снятие онтологии, т. к. высказывается не то, что есть (т. е. объектом является не бытие), а то, что должно быть (т. е. объектом является поступок, причем поступок произвольный). Но как есть произвол? Есть ли он фихтевское: “Я хочу так, как я должен: и происходит новое действие”<sup>40</sup>? Или сама *ситуация* действия порождает должствующее Я?

По мысли И. Канта, суть проблемы заключается в том, что человек имеет непостижимое для нас первое основание принятия злых или добрых максим. При этом его непостижимость означает невозможность указать какое-либо определяющее первое основание данного поступка, не возвращаясь вновь и вновь к бесконечности<sup>41</sup>. Стало быть, произвол проистекает из сознательного, но несовершенного признания истинности<sup>42</sup>. И это несовершенное

признание истинности, сознательное в силу уразумения непостижимости первого основания, и порождает как возможность объекта для произвола (т. е. возможность объективной реальности высшего блага ради необходимого определения воли), так и условия реализации этой возможности: Бог, бессмертие, свобода<sup>43</sup>. Отсюда вытекает следующее: природа в той её части, которая охватывает предметы внутреннего чувства в перспективе конечной цели естественной диалектики, заключающейся в создании разумом систематического единства, становится идеей личности. Сама же идея личности в силу разумности своего становления производит субъективную необходимость возможности высшего блага! А природа в той её части, которая охватывает предметы внешних чувств, т. е. телесная природа, рассматриваемая в перспективе конечной цели естественной диалектики, требует для ее теоретического применения поступать так, как *если бы* перед нами находился не объект чувств, а знания рассудка. В таком состоянии разума требуется, чтобы человек рассматривал “все связи в мире согласно принципам систематического единства, т. е. так, как если бы все они возникали из единого всеохватывающего существа, как высшей и вседостаточной причины”<sup>44</sup>. Это и есть понятие разума о Боге. Следовательно, оборачивание метафизики *ethos*’ом, происходящее (из-за фундаментальной натурологии) состоянием сознательного, но несовершенного признания истинности, представляет собой *единство* разума в конструировании объективной реальности высшего блага, ведь если практический разум предполагает возможность высшего блага, то теоретический разум производит условия этой возможности. Без единства в таком конструировании невозможно образовать непротиворечивую смысловую связность следующих суждений: 1) “История *природы*, таким образом, начинается с добра, ибо она произведение Божие; история свободы - со зла, ибо она *дело рук человеческих*”<sup>45</sup>; 2) “Эту гарантию (вечного мира - *С. С., Т. И.*) дает великая в своем искусстве *природа...*” (6, 279). При этом, поскольку вечный мир не есть естественное состояние, а должен быть установлен, то, следовательно, он и есть *дело рук человеческих*. Смысловая непротиворечивость обнаруживается только тогда, когда признается, что человек, живущий в телесной природе, и человек, живущий *по* природе, - разнятся по сути существования: живущий в телесной природе человек относится к человеческому роду как

классу животных (6, 284), беспрестанно воюет и усматривает в войне внутреннее достоинство. В таком состоянии прекращение войны возможно только посредством гоббсовского Левиафана, созданного людьми для их собственной боязни перед последствиями их собственной агрессивности. Тогда природа перестает быть гарантией мира, но поскольку человек естественно агрессивен, постольку природу следует представить как объект, т. е. в качестве того, что следует преобразовать. Так образуется мир как продолжение войны другими средствами. Если же человек безусловно есть, что означает отсутствие у человека каких-либо объективных и субъективных оснований для поступка, то в этом своем безусловном существовании в самом "механизме природы, к которой принадлежит человек (как чувственное существо) обнаруживается уже в основе её существования форма, которую мы можем понять, не иначе, как приписывая ей цель творца" (6, 279). И это приписывание природе телеологической причины в принципе невозможно, если бы разум принимал в расчет объекты, которые были бы даны, т. е. если бы разум занимался онтологией<sup>46</sup>. В таком случае вместо деятельности по конструированию и расширению систематического единства, приводящей к его трансцендентальной свободе, он вынужден был бы понятийно определять бытийствующее в качестве данного, т. е. *конструировать опыт*, а стало быть, навязывать бытийствующему и самому быть как это навязывающее. Но коль скоро разум имеет объектом не данное, а понятия рассудка, т. е. научные положения, которые присоединяют к одному понятию другое (предикат), и причем присоединяют с большей общностью, чем это можно достигнуть через опыт о данном, то отсюда разум по чистоте своих намерений основополагает совершенство полного целесообразного единства мира, которое, по идее разума, безусловно<sup>47</sup>. Стало быть, если И. Кант и заставил вращаться данный мир вокруг человека, то в таком способе миропребывания превалируют не центростремительные, а центробежные силы. Эти центробежные силы (трансцендирование), в основании которых - основоположения разума, позволяют и *действия* человека вписать в телеологию природы, ведь восхождение разума к безусловному высшему единству имеет своим результатом законы, которые носят "характер императивов, т. е. объективных законов свободы, и указывают, что *должно случаться*, хотя, может быть, и никогда не случается; этим

они отличаются от *законов природы*, в которых речь идет о том, *что случается*; поэтому законы свободы называются также практическими законами”<sup>48</sup>.

Всякое отличие пред-полагает родство по определению. Поэтому природа со-действует человеку в достижении цели, т. е. вечного мира, но не так, что возлагает на разумного человека долг. Долг на человека возлагает практический разум (6, 284-285). Отсюда - вечный мир *должен* случиться.

Поскольку “мы познаем практическую свободу посредством опыта как одну из естественных причин, именно как причинность разума в отношении воли”<sup>49</sup>, постольку вечный мир должен *случиться*: разумное пребывание в мире становится вечным, потому что вечен мир (звёздное небо над головой), а вечное пребывание мира в разуме становится идеей мира как высшего блага (моральный закон во мне). Так что, если Ньютон открыл (одно)родность земной и небесной механики, то И. Кант открыл одно(родность) разума и природы. “Быть Господним созданием и в качестве природного существа следовать воле своего создателя, притом, однако, в качестве существа свободно действующего (имеющего свою, от внешнего влияния не зависимую волю, способную многообразно противостоять той первой воле), нести всю полноту ответственности за свои поступки и тем не менее рассматривать свое собственное деяние как действие также и некоего высшего существа: вот соединение понятий, которые мы должны совместить мысленно в идее мира как высшего блага...”<sup>50</sup>.

---

<sup>1</sup> Кант И. Логика: Пособие к лекциям 1800 // Трактаты и письма. М., 1980. С. 394.

<sup>2</sup> Кант И. Конец всего сущего // Там же. С. 279.

<sup>3</sup> Там же. С. 287.

<sup>4</sup> Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 448.

<sup>5</sup> Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 134.

<sup>6</sup> Аристотель. Об истолковании // Соч.: В 4 т. М., 1972. Т 2. С. 93.

<sup>7</sup> Эрн В. Ф. От Канта к Круппу // Соч. М., 1991. С. 308-318.

<sup>8</sup> Там же. С. 309.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Эрн В. Ф. Смысл онтологизма Джоберти в связи с проблемами современной философии // Там же. С. 414-418.

<sup>11</sup> Эрн В. Ф. От Канта к Круппу. С. 311.

<sup>12</sup> Там же. С. 312.

- <sup>13</sup> Эрн В. Ф. Сущность немецкого феноменологизма // Там же. С. 323.
- <sup>14</sup> Там же. С. 326.
- <sup>15</sup> Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте // Трактаты и письма. С. 625.
- <sup>16</sup> Там же.
- <sup>17</sup> Фихте И. Г. Назначение человека. СПб., 1905. С. 17.
- <sup>18</sup> Фихте И. Г. О достоинстве человека // Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 437.
- <sup>19</sup> Там же. С. 439.
- <sup>20</sup> Фихте И. Г. Назначение человека. С. 114.
- <sup>21</sup> Кант И. Заявление по поводу наукоучения Фихте. С. 625.
- <sup>22</sup> Эрн В. Ф. Сущность немецкого феноменологизма. С. 325.
- <sup>23</sup> Юм Д. Трактат о человеческой природе. Кн. 1. О познании. М., 1995. С. 133.
- <sup>24</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 391.
- <sup>25</sup> Там же. С. 185.
- <sup>26</sup> Кант И. Избранные письма. Кант - Беку. 20 января 1792 г. // Трактаты и письма. С. 577.
- <sup>27</sup> Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. С. 363.
- <sup>28</sup> Кант И. Избранные письма. Кант - Беку. 20 января 1792 г. С. 579.
- <sup>29</sup> Там же. С. 577.
- <sup>30</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 187.
- <sup>31</sup> Эрн В. Ф. От Канта к Круппу. С. 309.
- <sup>32</sup> См.: Хюбнер К. Рефлексия и саморефлексия метафизики // Вопросы философии. 1993. № 7. С. 165-166.
- <sup>33</sup> См.: Гуссерль Э. Амстердамские доклады // Логос. 1994. № 5. С. 13.
- <sup>34</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 313.
- <sup>35</sup> Кант И. Метафизические начала естествознания // Соч.: В 6 т. М., 1996. Т. 6. С. 55.
- <sup>36</sup> Мамардашвили М. К. О философии // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 5.
- <sup>37</sup> См.: Кант И. Метафизические начала естествознания. С. 58.
- <sup>38</sup> См.: Там же. С. 61.
- <sup>39</sup> См.: Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800. С. 375-376.
- <sup>40</sup> Фихте И. Г. Назначение человека. С. 103.
- <sup>41</sup> См.: Кант И. Религия в пределах только разума // Трактаты и письма. С. 91.
- <sup>42</sup> См.: Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800. С. 394.
- <sup>43</sup> См.: Там же. С. 376.
- <sup>44</sup> Кант И. Критика чистого разума. С. 394.
- <sup>45</sup> Кант И. Религия в пределах только разума. С. 50.
- <sup>46</sup> См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 468.
- <sup>47</sup> См.: Там же. С. 398.
- <sup>48</sup> Там же. С. 448.
- <sup>49</sup> Там же. С. 448.
- <sup>50</sup> Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Трактаты и письма. С. 69.