

ISSN 0207-6918

КАЛИНИНГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

Межвузовский тематический
сборник научных трудов

Выпуск 22

Калининград

Издательство Калининградского государственного университета

2001

УДК 101.9
ББК 1МЗ(4Г)5-563.1я43
К 198

Редакционная коллегия:

*Л.А. Калинин*ов, д-р философ. наук, проф. (Калининградский университет) – ответственный редактор; *Л.А. Абрамян*, д-р философ. наук, проф. (Ереванский университет); *В.Н. Брюшинкин*, д-р философ. наук, проф. (Калининградский университет); *В.А. Жучков*, д-р философ. наук, ст. науч. сотруд. (Институт философии РАН); *Л.Н. Столович*, д-р философ. наук, проф. (Тартуский университет); *А.М. Сологубов* – секретарь редколлегии.

В 182 Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. научн. тр.
Вып. 22 / Калининград: Изд-во КГУ, 2000. – 200 с.
ISBN 5-88874-245-7.

Сборник содержит статьи российских и зарубежных ученых по различным проблемам кантоведения, в том числе и традиционный раздел «Кант и русская философская культура». Впервые в переводе на русский язык публикуется предисловие к «Логике» Г.Б. Йеше, во многом дающее ответы на спор об авторстве многих разделов книги.

Предназначен для специалистов по истории философии, а также всех интересующихся проблемами истории науки и культуры.

УДК 101.9
ББК 1МЗ(4Г)5-563.1я43

ISBN 5-88874-245-7

© Коллектив авторов, 2001
© Издательство КГУ, 2001

1. СТАТЬИ

Т.И. ОЙЗЕРМАН

(Институт философии РАН, Москва)

Учение И. Канта об априорном познании

Вопрос о существовании или несуществовании априорного, т.е. независимого от опыта, познания возник уже в древнегреческой философии. Платон, утверждавший, что познание есть в сущности воспоминание тех знаний, которые изначально заложены в человеческой душе, что наши чувства дают лишь искаженные, неистинные образы вещей, сущность которых достигается лишь независимым от чувственности разумом, был родоначальником философского рационализма и присущего ему априористического способа рассуждения¹. Классическим примером такого рассуждения является «онтологическое доказательство» бытия Бога, предложенное знаме-

¹ Можно согласиться с А. Кожевым: «Для традиционного, или платоновского, рационализма понятия а priori относятся к тому, что *трансцендентно* относительно пространственно-временной реальности (что равно кантовской вещи в себе), в то время как понятия а posteriori относятся исключительно к тому, что дано или является (посредством восприятия или опыта) *внутри* этой пространственно-временной реальности» (Кожев. Kant. Paris, 1973. P. 211). Это значит, что докантовский априоризм противопоставлялся опытному познанию, трактовался как преодоление его ограниченности, а порою даже как его отрицание.

1. Статьи

нитым представителем схоластической философии Ансельмом Кентерберийским. Он рассуждал так: в нашем сознании изначально наличествует понятие всесовершеннейшего существа, из чего логически следует безусловная необходимость его существования, так как в ином случае, если бы его не существовало, понятие всесовершеннейшего существа было бы невозможным. Это «доказательство» бытия Бога подверглось критике уже в самой схоластической философии, что не помешало Декарту возродить его, несмотря на всю враждебность его философии схоластике. Дело в том, что Декарт – основоположник рационализма в Новое время – был убежден в принципиальном тождестве логических и реальных оснований. Согласно этому рационалистическому принципу, логически доказанное положение обладает фактической реальностью, т.е. оно является доказательством существования того, что образует содержание логического вывода.

Принцип тождества логического и реального оснований – важнейшее положение рационалистического понимания априорного познания, так как, согласно этому принципу, разум, логическое мышление способно выходить за пределы опыта и благодаря этому постигать *сверхопытное, сверхчувственное, трансцендентное*.

Кант самым решительным образом выступает против рационалистического понимания априорного. Нисколько не отрицая того, что априорное познание есть познание посредством понятий, т.е. без обращения к чувственным данным, к опыту, Кант настаивает на том, что *существование* чего бы то ни было не может быть установлено без обращения к чувственному созерцанию, а тем самым к предмету, постигаемому а posteriori. «В одном лишь понятии вещи, – пишет он, – нельзя найти признак ее существования. Действительно, если даже понятие столь полное, что имеется абсолютно все для того, чтобы мыслить вещь со всеми ее внутренними определениями, тем не менее существование не имеет никакого отношения ко всему этому, а связано лишь с тем, дана нам такая вещь так,

что восприятие ее может во всяком случае предшествовать понятию» (3, 285)*.

Мы видим, что Кант не только не противопоставляет априорное как чисто логический процесс эмпирическому познанию, но напротив, доказывает, что априорное познание дает действительное приращение знания лишь тогда, когда оно сочетается с чувственным созерцанием. Без этого всякое априорное высказывание оказывается или аналитическим суждением, раскрывающим содержание субъекта предложения, или же просто лишается смысла. Поэтому Кант подчеркивает: «Необходимо сделать чувственным (*sinnlich*) всякое абстрактное понятие, т.е. показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие (как говорится) было бы бессмысленным (*ohne Sinn*, т.е. лишенным значения)» (3, 302).

Нетрудно понять, какие выводы следуют из этих положений Канта. Априорное познание, хотя и независимо от опыта, возможно лишь в рамках опыта и, следовательно, невозможно как сверхопытное познание. Все, что человеческий рассудок черпает из самого себя (таковы прежде всего категориальные формы мышления), не имеет какой-либо иной цели, кроме применения в опыте. Предметы возможного опыта суть единственные предметы априорного познания. Поэтому Кант утверждает: «Высшая задача трансцендентальной философии состоит в следующем: как возможен опыт?» (6, 197).

Принципиальная противоположность кантовского и рационалистического понимания априорного нередко истолковывается в нашей философской литературе превратным образом, а именно как отрицание Кантом возможности априорного по своему *содержанию* знания, в силу чего кантовское понятие апри-

* Здесь и далее ссылки на сочинения Канта по изданию: *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1964 – 1966 – даются в тексте в круглых скобках (цифра до запятой означает номер тома, после запятой – страницу), ссылка же по изданию *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. М.: ЧОРО, 1994 – даются также к круглым скобкам (римская цифра означает номер тома, а цифра после запятой – страницу).

орного понимается лишь как норма эмпирического по своему содержанию знания. Так, В.И. Шинкарук полагает, что, по Канту, «содержание знания может быть только опытным»². Априорно предвещающей опыт может быть только форма познания (форма чувственного созерцания и форма мышления), содержание же всегда опытно». Этот же – ошибочный, как мы постараемся показать, – взгляд на кантовское понимание априорного разделяет, по существу, и Н.К. Вахтомин, согласно которому априорное, т.е. неэмпирическое, знание выходит, согласно Канту, за пределы опыта. По мнению Вахтомина, Кант впервые обосновывает «существование двух форм знания, знания, возникающего в опыте, – эмпирического знания, и знания, выходящего за пределы опыта, которое мы будем называть теоретическим... с его точки зрения, только эмпирическое знание может быть научным, а теоретическое таким свойством не обладает»³. Поскольку Кант рассматривает теоретическое знание как в основе своей априорное, то, по Вахтомину, получается, что ненаучным Кант считал именно априорное познание. Между тем Кант с определенностью, исключаяющей сомнения, утверждал, что в науках о природе достоверными знаниями являются лишь содержащиеся в них априорные положения.

То обстоятельство, что кантовский априоризм является вместе с тем обоснованием возможности опыта, эмпирического познания вообще несколько не исключает основной характеристики философии Канта как учения об априорном познании, априорном не только по форме, но и по содержанию. Ведь главный вопрос, поставленный Кантом в «Критике чистого разума», гласит: *как возможны априорные синтетические суждения?* Этот вопрос конкретизируется Кантом следующим образом: как возможна чистая математика? как возможно чистое естествознание? как возможна метафизика как наука?

² Шинкарук В.И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта. Киев, 1974. С. 66.

³ Вахтомин Н.К. Теория научного познания Иммануила Канта. М., 1986. С. 92.

Кант согласен с этим пониманием эмпирических суждений. Но в противоположность рационалистам он утверждает, что существуют априорные синтетические суждения, которые в отличие от аналитических суждений дают новое знание. Этот основополагающий тезис доказывается Кантом путем анализа примеров из математики. Математические положения обладают строгой всеобщностью и необходимостью, которые не могут быть почерпнуты из опыта, из эмпирических, индуктивных по своему характеру суждений⁴.

Следовательно, они априорны. Этот вывод представляется Канту столь несомненным, что он концентрирует свое внимание не на доказательстве их существования, а на выяснении вопроса: *как возможны* априорные синтетические суждения? Ответом на этот вопрос является имеющее принципиальное (можно даже сказать, важнейшее) для всего учения Канта об априорном познании положение: *существуют априорные чувственные созерцания*.

⁴ Этот факт признают и представители философского эмпиризма. Т. Гоббс утверждает: «Из опыта нельзя вывести никакого заключения, которое имело бы характер всеобщности» (*Гоббс Т. Избр. произведения. Основы философии. Ч. 1. Том 1. М., 1965. С. 456*). При этом Гоббс, по существу, признает априорность математики: «Чистой математикой мы называем ту науку, которая исследует количество *in abstracto* и потому не нуждается в познании предметов» (там же, с. 237). Речь, конечно, идет об эмпирическом познании предметов.

Д. Локк, систематически развивавший сенсуалистическую гносеологию, также отрицает возможность аподиктически всеобщих суждений, несмотря на то, что он не отрицает объективных форм всеобщности, которые открываются естествознанием. Не вступая в полемику с естествоиспытателями, он тем не менее утверждает, что «всеобщность не относится к самим вещам, которые по своему существованию все единичны...». И далее: «общее и *всеобщее* не относятся к действительному существованию вещей, а *изобретены и созданы разумом* для его собственного употребления и *касаются только знаков - слов или идей*» (Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Соч.: В 3 т., М., 1985. Т. 1. С. 471). Кант в «Критике чистого разума» считает заслугой Локка исследование «восхождения от единичных восприятий к общим понятиям» (3, 183). Вероятно, Кант видит заслугу Локка в том, что он отрицал объективность общих понятий и тем самым предвосхищал вывод об их априорном характере.

Рационалисты опирались в своей теории априорного знания на допущение интеллектуальной интуиции, т.е. непосредственного, недискурсивного познания истины разумом, мышлением. Кант отвергает эту концепцию, на которой основывалось рационалистическое представление об интуитивных, фундаментальных, по их учению, понятиях. Мышление, разъясняет Кант, возможно лишь посредством суждений, умозаключений. Иное дело чувственные созерцания: они могут быть не только эмпирическими, но и априорными, т.е. независимыми от опыта, от ощущений, вызываемых воздействием предметов на нашу чувственность. Более того: априорные созерцания, в отличие от эмпирических чувственных восприятий, обладают всеобщностью и необходимостью. Не будь таких созерцаний, априорные синтетические суждения были бы невозможны, так как понятия обретают реальное содержание лишь тогда, когда им соответствует чувственное созерцание. Эмпирическим понятиям (и суждениям) соответствует эмпирическое чувственное созерцание; априорным понятиям (и суждениям) соответствует априорное чувственное созерцание. Этот парадоксальный, на первый взгляд, вывод Кант поясняет примером, взятым из геометрии. Прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками. Это положение представляется аналитическим суждением, но Кант убедительно доказывает, что оно носит синтетический характер. Ведь понятие прямой линии определяет ее качество, а не количество, величину, расстояние, априорное созерцание которого присоединяется в данном случае к понятию прямой. «Поэтому, – заключает Кант, – здесь необходимо прибегать к помощи созерцания, посредством которого только и возможен синтез» (3,175).

Априорными чувственными созерцаниями, образующими первоначальные условия как априорного, так и эмпирического познания, являются пространство и время. Они априорны в силу присущей им всеобщности и безусловной необходимости: ведь ни одно явление не может быть представлено вне пространства и времени. Их априорность означает, что они образуют постоянные формы нашей чувственности, а тем са-

мым и формы чувственно воспринимаемого мира, который, согласно учению Канта, не существует сам по себе, т.е. безотносительно к чувственности, независимо от нее.

Все существующее в пространстве и времени Кант называет *явлениями*, которые представляют собой результат воздействия на нашу чувственность «вещей в себе», существующих по ту сторону пространства и времени, т.е. вне чувственно воспринимаемого мира, и вследствие этого принципиально непознаваемых. Само признание «вещей в себе» как некоего трансцендентного нечего, которое, конечно, не есть вещь в точном смысле этого слова, представляет собой лишь вывод из факта существования явлений. Раз существуют явления, говорит Кант, значит существует и нечто, которое является, т.е. воздействует на нашу чувственность, порождая «материю» явлений, форму существования которых образуют пространство и время.

Г. Коген, глава Марбургской школы неокантианства, утверждает, что идея априорности пространства и времени выражает на языке философии основные посыпки классической механики, сформулированные Ньютоном, согласно которому подлинная реальность присуща не эмпирическим, а математическим пространству и времени. «Трансцендентальный метод, — пишет в этой связи Коген, — возник благодаря размышлению над «Математическими принципами натуральной философии»⁵. Кант действительно неоднократно ссылается на Ньютона, положение которого о неэмпирическом математическом характере пространства и времени, по-видимому, оказало на него значительное влияние. Однако в механике Ньютона пространство и время трактуются как независимые от человеческой чувственности и, очевидно, в этом смысле определяются как математические. Пространство и время трактуются Ньютоном как изначальные, божественные вместилища материи.

⁵ *Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. Berlin, 1885. S. 67.* Это убеждение разделяет и Б. Рассел: «Пространство Канта абсолютно, подобно пространству Ньютона...» (*Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 732*).

Кант не только десакрализует ньютоновское понятие пространства и времени, но также истолковывает их в духе гносеологического субъективизма.

Следует, однако, отметить, что, обосновывая субъективность пространства и времени, Кант вместе с тем доказывает их эмпирическую реальность. Утверждая, что эти априорные созерцания составляют основу всех эмпирических восприятий, Кант тем не менее связывает признание этих априорных созерцаний с отнюдь не априорными чувственными восприятиями предметов. Так, он утверждает, что «нельзя представить себе пространство, если не восприняты протяженные вещи» (3, 335), т.е. чувственно воспринимаемые тела. Но в таком случае изначальность априорных созерцаний, то, что они предшествуют чувственным восприятиям предметов, явно ставится под вопрос.

Признание эмпирической реальности пространства и времени Кантом, конечно, не означает признания их объективной реальности, так как все эмпирическое относится к чувственно воспринимаемому миру, предполагающему человеческую чувственность. Однако нельзя не отметить, что Кант признает бесчисленное множество миров, т.е. солнечных систем, планет и иных астральных тел. Это множество неземных материальных миров, конечно, не укладывается в представление о чувственно воспринимаемой реальности, существующей в рамках пространственно-временного априорного созерцания. Но Кант вовсе не отрицает того, что бесчисленное множество миров существует в пространстве и времени. Не указывает ли это на то, что Кант фактически признает и объективное, независимое от нашей чувственности существование пространства и времени? В таком случае априорным, т.е. независимым от опыта, является лишь признание *всеобщности* и *необходимости* пространства и времени. С таким выводом согласится любой материалист.

Ясно также и то, что математик, в частности геометр, доказывая ту или иную теорему, исходит из убеждения, что эмпирические измерения (например, треугольной фигуры) должны соответствовать математическому выводу. И если такое соот-

ветствие не обнаруживается, то следует уточнить начертанную геометрическую фигуру, дабы согласовать ее с математическим выводом. Это значит, что математические положения обладают приматом по отношению к эмпирическим данным, к которым они относятся. Констатируя этот факт, Кант приходит к обещающему выводу: таково вообще отношение между априорными и эмпирическими созерцаниями, понятиями, знаниями. Этот вывод влечет за собой радикальный пересмотр основополагающей гносеологической проблемы: каково отношение между знанием и предметом, к которому его относят? «До сих пор считали, – говорит Кант, – что всякие наши знания должны соотносываться с предметами». Это воззрение приводило к провалу всех попыток обосновать априорное знание, объяснить природу математического, наиболее преуспевающего, познания с тем, чтобы воспользоваться его принципами и в других науках. Дабы опровергнуть это воззрение, следует «попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны соотносываться с нашим познанием, – а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны».

Речь, как не трудно понять, идет о чувственно воспринимаемых предметах, которые не существуют до познания, так как они образуются посредством нашей чувственности, воспринимающей воздействия «вещей в себе». Такие предметы, естественно, совершенно иначе относятся к нашей способности познания, чем абсолютно независимые от нее, непознаваемые и, значит, не находящиеся в каком бы то ни было отношении к знанию «вещи в себе». Отсюда понятно заключение Канта: «Если бы созерцания должны были согласовываться со свойствами предметов, то мне не понятно, каким образом можно было бы знать что-либо а priori об этих свойствах; наоборот, если предметы (как объекты чувств) согласуются с нашей способностью к созерцанию, то я вполне представляю себе возможность априорного знания» (3, 87 – 88).

Это принципиально новое понимание соотношения знания (априорного знания) и объекта (объекта чувственного восприятия) Кант уподобляет коперниковской революции в астрономии. Коперник, вопреки зрительным представлениям, согласно которым Солнце обращается вокруг Земли (представлениям, которые научно обосновывались Птолемеем), доказывал, что Земля обращается вокруг Солнца. Кантовский пересмотр отношения между знанием и его объектом действительно аналогичен коперниковской постановке проблемы. Важно при этом подчеркнуть, что Кант вовсе не отвергает утвердившееся в философии (по меньшей мере со времен Аристотеля) понимание истины как соответствия наших представлений предметам, к которым они относятся. Он лишь доказывает, имея в виду априорное познание, что это соответствие означает соответствие чувственно воспринимаемых объектов априорным созерцаниям, понятиям, суждениям, как это особенно наглядно проявляется в математике. Новое предложенное Кантом понимание соотношения между знанием и его предметом, несомненно, весьма содержательно безотносительно к тому, что речь идет об априорном знании и о предметах, которые не существуют, согласно Канту, независимо от нашей чувственности. Ведь то, что Кант называет априорным знанием, есть не что иное, как идеалистически интерпретируемое теоретическое знание, на что указывает и сам Кант, делая предметом своего исследования возможность чистой математики и чистого (математического) естествознания, т.е. механики. А то, что Кант называет предметом познания, образующимся в рамках познавательного процесса, есть не что иное, как субъективистская интерпретация таких идеализированных объектов познания, как идеальный газ, идеальная жидкость и т.п. Теоретическое познание предполагает исследование форм всеобщности, каковыми являются, например, открываемые естествознанием законы. И кантовское обоснование возможности и необходимости синтетических априорных суждений представляет собой (если отвлечься от его идеалистических посылок и выводов) обоснование науки как системы положений, обладающих аподиктической всеобщностью.

Канта можно, конечно, критиковать не только за идеалистическое, в значительной мере субъективистское понимание науки, но и за то, что он значительно ограничивает, сужает область научного исследования и его методы, фактически исключая из понятия науки описательное эмпирическое исследование, каковым в его время являлись ботаника, зоология, минералогия, география и многие другие научные дисциплины, которые, с кантовской точки зрения, не должны именоваться науками в строгом смысле слова. Если, как утверждает Кант, «во всяком учении о природе имеется науки в собственном смысле лишь столько, сколько имеется в ней априорного познания, то учение о природе будет содержать науку в собственном смысле лишь в той мере, в какой может быть применена в нем математика» (6, 59)⁶.

Рационалисты XVII в. надеялись преобразовать все науки, и философию в первую очередь, в *mathesis universalis* (универсальную математику). Кант еще не вполне преодолел эту иллюзию, несмотря на то, что он принципиально разграничивает априорное и эмпирическое познание, исследует взаимоотношение между ними и доказывает, что априорные формы чувственности и мышления представляют собой необходимые условия всякого опытного знания.

Если пространство и время составляют априорные формы чувственности, то априорными формами мышления являются категории. Исходя из традиционного деления суждений по количеству (общие, частные, единичные), по качеству (утвердительные, отрицательные, бесконечные), по отношению (категорические, гипотетические, разделительные), по модальности (проблематические, ассерторические, аподиктические), Кант составляет таблицу категорий, соответствующих этим

⁶ Тримя страницами выше Кант дает такое определение понятию науки: «Наукой в собственном смысле можно назвать лишь ту, достоверность которой аподиктична; познание, способное иметь лишь эмпирическую достоверность, есть *знание* лишь в несобственном смысле» (6, 56).

классам суждений. Так, к категориям количества относятся единство, множественность, целокупность; к категориям качества – реальность, отрицание, ограничение; к категориям отношения – присущность и самостоятельное существование, т.е. субстанция и акциденция, причинность и зависимость, общение, т.е. взаимодействие; к категориям модальности относятся возможность-невозможность, существование-несуществование, необходимость-случайность.

Категории, учит Кант, представляют собой функции мышления. Сами по себе они лишены содержания; они привносятся в чувственно воспринимаемую реальность рассудком, который связывает между собой чувственные данные (явления), образуя тем самым опыт, эмпирическое знание вообще. Категории не представляют собой какое-либо знание. Они «суть не более как *формы мышления*, содержащие в себе лишь логическую способность а priori объединять в одно сознание многообразное, данное в созерцании...» (3, 307). Следовательно, категории применимы лишь к объектам возможного опыта и, значит, неприменимы за его пределами, т.е. к «вещам в себе», к трансцендентной реальности вообще⁷. Такое применение категорий Кант называет трансцендентальным. Понятие трансцендентального противопоставляется понятию транс-

⁷ В действительности Кант применяет категории и к «вещам в себе» поскольку они мыслятся, а мышление без категорий невозможно, а также потому, что «вещи в себе» характеризуются Кантом как причины, порождающие наши ощущения. Правильно отмечает Г. Мартин: «Можно вполне сказать, что Кант применяет к вещи в себе почти все категории, в особенности категории единства, множества, причинности, общности, возможности, действительности и необходимости» (*Martin G. Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftslehre. Berlin, 1965. S. 232*). Кант не мог не сознавать этой своей непоследовательности, однако вопрос о применении категорий к «вещам в себе» остался вне рассмотрения в его работах, по-видимому, потому, что признание применимости категорий за пределами чувственно данного разрушало бы основоположение: вещи в себе абсолютно не познаваемы.

цендентного, сверхопытного; трансцендентальное значит – априорное, доопытное, применяемое к чувственным данным, формирующее, структурирующее опыт, совокупность предметов опыта, которая и есть то, что должно называть природой.

Посредством категорий рассудок связывает друг с другом сами по себе разрозненные чувственные данные. Как подчеркивает Кант, «мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами; среди всех представлений *связь* есть единственное, которое не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо оно есть акт его самодеятельности» (3, 190).

Предшественники Канта, рационалисты, пытались доказать, что важнейшие категории и понятия разума вообще являются врожденными идеями. Декарт считал врожденными понятия бытия, протяженности, длительности, фигуры, движения. Лейбниц утверждал, что источник необходимых истин врожден нашему уму, так как опыт не в состоянии доказать необходимость какой-либо истины. «Я за врожденное знание и против *tabula rasa*», – утверждал он в одном из писем. Полемицируя с Дж. Локком, отвергавшим саму возможность врожденных идей, Лейбниц утверждал: «В нас имеются бытие, единство, субстанция, длительность, изменение, деятельность, восприятие, удовольствие и тысячи других предметов наших интеллектуальных идей...»⁸.

Кант решительно отвергает эти рационалистические допущения, так как они лишают понятия, именуемые врожденными, необходимости, которая присуща категориям. «В самом деле, – говорит он, – понятие причины, например, выражающее необходимость того или иного следствия при данном условии, было бы ложным, если бы оно основывалось только на произвольной, врожденной нам субъективной необходимости связывать те или иные эмпирические представления по такому правилу отношения. В таком случае я... должен был бы ска-

⁸ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 633, 51.

зать лишь следующее: я так устроен, что могу мыслить это представление не иначе как связанным так-то» (3, 125).

В недавно опубликованной на русском языке статье Канта «Об одном открытии, после которого всякая новая критика разума становится излишней ввиду наличия прежней» утверждается, что с точки зрения «Критики чистого разума» нельзя допускать «вообще никаких изначальных или врожденных представлений; все они без исключения, будь то созерцания или понятия, трактуются ею как приобретенные»⁹. Это – весьма важное положение, поскольку категории, раз они приобретены, предполагают свое происхождение в ходе исторического развития познания. Однако эта мысль не получает какого-либо развития у Канта, который определяет категории как неизменные формы мышления. А то обстоятельство, что категории выступают в учении Канта как чистые, т.е. лишенные содержания формы, делает, по-видимому, невозможным исследование их *развития*, не говоря уже о том, что такое исследование опровергло бы утверждение об их априорности.

Итак, категории синтезируют многообразие чувственных данных, упорядочивают явления, позволяя тем самым устанавливать законы природы, понимаемой, как уже указывалось выше, как создаваемая познанием картина чувственно воспринимаемой реальности. Отсюда вытекает, что речь идет об эмпирическом познании природы и его отношении к априорным формам и априорному познанию, разумеется, в той мере, в какой оно возможно в естествознании. В этой связи необходимо указать на проводимое Кантом разграничение *чисто* априорного и *нечисто* априорного знания. Как пишет Кант: «Из априорных знаний чистыми называются те знания, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое. Так, например, положение *всякое изменение имеет свою причину* есть положение

⁹ См.: Кантовский сборник. Вып. 7. Калининград, 1993. С. 139. Анализ названной выше работы Канта дан А.Н. Кругловым в статье «О происхождении априорных представлений у И. Канта» в журнале «Вопросы философии», № 10, 1998 г.

априорное, но не чистое, так как понятие изменения может быть получено только из опыта». Естествознание, даже та его часть, которую именуют математическим естествознанием, имеет дело с такими эмпирическими понятиями, как масса, тяготение, расстояние, сила, движение, тяжесть и т.д. В этом смысле кантовская постановка вопроса – «как возможно чистое естествознание?» – едва ли может бы названа вполне корректной, так как чисто априорного естествознания не существует и в рамках кантовского трансцендентального идеализм речь идет лишь об априорных принципах, основоположениях эмпирического по природе своей естествознания. Это фактически признает и сам Кант, когда он в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» отмечает: «Я буду иметь здесь в виду естествознание только постольку, поскольку оно основывается на эмпирических принципах» (3, 106; 58).

Таким образом, в естествознании не только совершается категориальный синтез чувственных данных (в этом суть всякого мышления вообще), но формулируются положения, в частности закономерности, которые носят априорно-эмпирический характер. Кант, правда, не применяет такого выражения, но уже приведенное выше положение о том, что всякое изменение имеет свою причину, полностью подтверждает его закономерность и даже необходимость.

Тот факт, что априорные принципы применяются эмпирически, образуют единство с эмпирическими созерцаниями, нуждается в объяснении, обосновании. Как можно соединить эти взаимоисключающие противоположности? Кант ставит этот вопрос и предлагает следующее решение: необходимо найти «посредствующее представление», которое было бы, с одной стороны, априорным, а с другой – чувственным. Таким представлением является *время* – априорное чувственное созерцание, в котором соединены противоположности априорного и чувственного. Задача соединения априорных категорий с эмпирическими восприятиями может быть, следовательно, решена путем определения категорий через время. Последнему присущи четыре модуса: временной ряд, содержание вре-

мени, порядок времени, совокупность времени. Модусы времени соответствуют указанным выше четырем группам категорий. Соответственно этому и необходимо определять категории, учитывая их различие по количеству, качеству, отношению и модальности. Эту логическую процедуру Кант называет схематизмом чистых рассудочных понятий. Схема, говорит Кант, «есть, собственно, лишь феномен или чувственное понятие предмета, находящееся в соответствии с категорией... Следовательно, категории без схем суть лишь функции рассудка, [необходимые] для понятий, но не представляющие никакого предмета. Свое значение они получают от чувственности, которая придает реальность понятиям рассудка (*den Verstand realisiert*), и в то же время ограничивая его».

Вот некоторые примеры кантовского определения категорий через время. Схема субстанции есть «постоянство реального во времени», схема причинности «есть реальное, за которым, когда бы его ни полагали, всегда следует нечто другое». Схема действительности «есть существование в определенное время». Схема необходимости «есть существование предмета во всякое время». Конечно, эти определения категорий через «чувственные понятия» носят крайне абстрактный характер. Они не учитывают ни связи категорий друг с другом, ни многообразия форм тех отношений всеобщности, которые получают свое выражение в категориях. Например, необходимость необходимости рознь.

Одно дело логическая необходимость, другое – необходимость, образующая содержание законов природы, третье – историческая необходимость, возникшая при определенных социальных условиях. Поэтому определение необходимости как существования предмета *во всякое* время оказывается неудовлетворительным, даже ошибочным. И тем не менее учение Канта о схематизме чистых рассудочных понятий представляет собой важную попытку гносеологически объяснить связи категорий, действительно не зависящих от чувственных данных, с эмпирическим познанием, которое в самом деле соотносится с категориями, например с принципом причинности, согласно

которому нет действия без причины. Нетрудно понять, что именно факт независимости категорий от чувственных данных представляет собой гносеологическую основу кантовского вывода об их априорности. Из этого же факта вытекает проблема применения категорий к чувственным данным. Трансцендентальные схемы, утверждает Кант, образуют правила формирования чувственных образов. Непосредственно эти образы представляют собой «продукт эмпирической способности продуктивного воображения» (3, 226 – 227; 225; 223). Однако эта способность действует согласованно с эмпирическими (чувственными) понятиями, образуемыми с помощью схем. Таким образом, в основе «чувственных понятий» (треугольник, животное и т.п.) лежат не образы (отражения) соответствующих предметов восприятия, а схемы. Понятию треугольника не соответствует никакой образ треугольника, поскольку из образа невозможно вывести геометрические свойства этой фигуры. Не только образ, но и предмет чувственного восприятия представляет собой нечто вторичное по отношению к схеме. «Понятие о собаке, – пишет Кант, поясняя свою мысль, – означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом *in concreto*» (3, 223). Кант, как это видно из данного высказывания, ставит под вопрос гносеологическое понятие отражения, полагая (и мне представляется, не без основания), что понятие о том или ином классе предметов, поскольку он отвлекается от всего того, что отличает все составляющие этот класс предметы друг от друга, не есть уже образ чувственно воспринимаемого предмета, а представляет собой результат той способности мышления, которую обычно называют обобщением, в то время как у Канта эта способность справедливо определяется как продуктивная сила воображения.

Трансцендентальный схематизм процесса познания, связывающий, по Канту, априорные категории с чувственными данными, с необходимостью приводит к априорным синтети-

ческим суждениям, которые в известной мере определяют или предвосхищают *содержание* опытного знания. Эти суждения Кант называет основоположениями чистого рассудка. Поскольку предметы опыта суть явления, которые необходимо (априорно) связаны друг с другом, то из этого следует, что они должны рассматриваться: 1) как созерцания; 2) как ощущения; 3) как находящиеся в отношении друг к другу; 4) как находящиеся в отношении к сознанию.

Эти четыре аспекта соответствуют четырем группам кантовской таблицы категорий. Поэтому и основоположения чистого рассудка делятся Кантом на четыре группы: 1) аксиомы созерцания; 2) антиципации восприятия; 3) аналогии опыта; 4) постулаты эмпирического мышления вообще. Нет необходимости в рамках ограниченной по объему статьи рассматривать все эти основоположения. Ограничимся отдельными примерами. Так, аксиомы созерцания гласят: все созерцания суть экстенсивные величины, из чего следует априорный вывод относительно всех предметов опыта: они делимы до бесконечности. Принцип антиципации восприятия гласит: реальное, составляющее содержание ощущений, обладает интенсивной величиной, т.е. степенью. Отсюда следует относящееся ко всем предметам чувственно воспринимаемого мира понятие плотности, удельного веса, массы, так как каждое из этих понятий характеризуется степенью.

Само собой разумеется, что Кант задолго до создания своей системы знал, что все тела обладают массой, удельным весом и т.д. Этот вывод был сделан естествоиспытателями на основе эмпирических исследований. Но такие исследования, согласно Канту, не доказывают безусловной всеобщности и необходимости этих качеств. Такая аподиктическая всеобщность может быть установлена лишь путем анализа априорных основоположений рассудка. Это положение Канта, соотнесенное закономерностями, установленными эмпирическим естествознанием, позволяет сделать вывод, что кантовский априоризм (пусть это не покажется удивительным) имеет свои корни в эмпирическом познании, которое постоянно высказывает

суждения не только об уже познанных явлениях, но и о явлениях, еще не ставших предметом научного исследования. Как справедливо отмечает В.С. Степин, «для познания основных закономерных связей новой предметной области необходимо уже заранее знать какие-то черты и тенденции составляющих ее объектов, т.е. иметь знание о неизученных объектах». И далее: «Изучая общие черты и свойства уже известных объектов, можно получить некоторое предварительное общее знание о еще не познанных типах материальных структур»¹⁰. Эмпирически выявленные закономерности природных процессов характеризуют не только то, что происходит в настоящее время, но и то, что произойдет в будущем. Многообразные свойства природных явлений, познанные естествознанием, также в какой-то мере дают основание судить о свойствах еще не познанных, неизвестных явлений. И хотя, конечно, мы не можем сегодня обладать знаниями, которые приобретем в будущем, наличное знание постоянно выходит за границы наличного опыта; границами уже приобретенного знания могут быть, выражаясь кантовским языком, лишь границы возможного опыта. Науки постоянно экстраполируют имеющиеся знания в область еще не познанных явлений, высказываясь тем самым как о том, что возможно, вероятно, так и о том, что в принципе невозможно. Конечно, такие основанные на экстраполяции заключения нередко опровергаются выдающимися научными открытиями, которые коренным образом изменяют те или иные казавшиеся принципиально неопровержимыми положения науки. Однако это обстоятельство, которое не учитывалось Кантом, полагавшим, как и все ученые его времени, установленные наукой истины по существу неизменными, не отменяет того факта, что познание (в особенности в науках о природе) есть также и предвидение, вследствие чего противоположность между познанным и непознанным, известным и неизвестным не носит абсолютного характера.

¹⁰ Степин В.С. Современный позитивизм и частные науки. Минск, 1968. С. 10.

Таковы эмпирические предпосылки априоризма Канта, предпосылки, которые Кант в известной мере осознавал, осмысливал при построении своей теории научного познания, согласно которой «для нас возможно априорное познание только предметов возможного опыта» (3, 214).

Учение Канта об априорном познании не ограничивается обоснованием возможности чистой математики и математического естествознания. Важнейшей задачей своей философии Кант считает ревизию всей предшествующей метафизики и обоснование возможности и необходимое принципиально новой, трансцендентальной метафизики. Несостоятельность всей прежней метафизики Кант видит в том, что она претендовала на познание сверхопытного, трансцендентного, т.е. ставила перед собой абсолютно неразрешимую задачу, поскольку наше познание, не только эмпирическое, но и априорное, совершается лишь в границах возможного опыта. Естественно возникает вопрос: возможна ли вообще метафизика, если придерживаться такого понимания априорного познания? Кант вполне осознает возникающую перед ним трудность. В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» он констатирует: «С помощью способности априорного познания мы никогда не можем выйти за пределы возможного опыта, между тем как именно это (курсив мой. – Т.О.) и составляет самую существенную задачу метафизики» (3, 89). И тем не менее, казалось бы, вопреки собственному утверждению Кант положительно отвечает на поставленный выше вопрос и соответственно этому разрабатывает метафизику природы и метафизику нравов, расширяя тем самым понятие метафизики и ее проблематику (ведь до Канта философия природы и этика не считались разделами метафизики, которая в отличие от этих учений трактовалась как «первая философия»).

Однако метафизика как учение о сверхприродных сущностях всегда ставила своей задачей доказательство бытия Бога, бессмертия души, понятия мира как целого. Кант категорически отрицает возможность решения этой задачи, поскольку сверхопытное применение разума, логического мышления не-

возможно. Это, полагает Кант, вовсе не означает, что надо отказаться от идеи мира как целого, идеи космологической свободы, предшествующей всем причинно-следственным отношениям, идеи Бога и бессмертия души. Это – априорные идеи чистого разума, который всегда стремится «довести синтетическое единство, которое мыслит в категориях, до абсолютно безусловного» (3, 358). Трансцендентальная метафизика и есть учение об этих высших идеях чистого разума, необходимость которых вытекает, с одной стороны, из теории познания, а с другой – из понятия чистой нравственности, которая включает в себе «моральное доказательство» бытия Бога, доказательство, обосновывающее религиозную веру, а не существование Бога, которое в принципе недоказуемо. Поэтому «высшая сущность остается для чистого спекулятивного применения разума только идеалом, однако безукоризненным идеалом, понятием, которое завершает и увенчивает все человеческое знание и объективную реальность которого этим путем, правда, нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть» (3, 551)¹¹.

Таким образом. Кант, отвергая прежние метафизические учения, вовсе не отвергает их основополагающие идеи; он, однако, радикально пересматривает содержание, которое прежняя метафизика вкладывала в эти идеи. Для нее, для докантовской метафизики, высшая задача сводилась к тому, чтобы доказать существование Бога, бессмертия души, трансцендентного вообще. Кант же считает высшей задачей метафизики исследование эвристического и аксиологического смысла этих идей. Доказывая абсолютную неразрешимость онтологической задачи прежней метафизики, Кант все же утверждает: «Бог, свобода и бессмертие души – вот те задачи, к решению которых направлены все средства метафизики как к своей по-

¹¹ В «Критике практического разума» Кант, обосновывая нравственную необходимость религиозной веры, вместе с тем подчеркивает: «С помощью метафизика дойти от познания *этого* мира до понятия о Боге и до доказательства его бытия *достоверными выводами* невозможно...» (4 (I), 473).

следней и единственной цели» (5, 512). Это заявление, призванное подчеркнуть определенную солидарность Канта со своими предшественниками – создателями метафизических систем, несомненно, не вполне адекватно выражает то, что составляет содержание метафизики Канта. Ведь с точки зрения Канта метафизикой является вся его философия. Поэтому Кант утверждает: «Всякое чистое априорное знание благодаря особой познавательной способности, служащей для него единственным источником, образует особое единство, и метафизика есть философия, которая должна изложить это знание в таком систематическом единстве» (3, 688).

Итак, благодаря учению Канта об априорном познании метафизика, изначально претендовавшая на сверхопытное знание, становится априорным философским познанием в границах возможного опыта.

Подведем основные итоги. Трансцендентальный идеализм Канта есть учение об априорном познании предметов возможного опыта, или, выражаясь иначе, чувственно воспринимаемой действительности. Кант принципиально разграничивает чистое априорное познание, необходимой предпосылкой которого является априорное чувственное созерцание, и нечистое априорное познание, которое кроме априорных чувственных созерцаний и априорных категорий мышления предполагает эмпирическое чувственное восприятие. Соответственно этому Кант разграничивает чистую математику и математическое естествознание (механику), которое содержит в себе и полученные посредством опыта понятия.

Метафизическое познание есть познание посредством конструирования понятий, которое возможно благодаря априорному чувственному созерцанию. Однако последнее не есть восприятие какого-либо предмета чувственно воспринимаемой реальности. Поэтому «все математические понятия сами по себе не знания» (3, 201). Они становятся знаниями лишь тогда, когда этим понятиям соответствуют чувственно воспринимаемые объекты. Поэтому Кант утверждает: «Через определения чистого созерцания мы можем получить априорные

знания о предметах (в математике), но только по их форме, как о явлениях; могут ли существовать вещи, которые должны быть созерцаемы в этой форме, остается при этом еще неизвестным» (3, 201). Только эмпирическое исследование, которое в данном случае можно назвать прикладной математикой, придает математическим понятиям предметную, чувственно воспринимаемую реальность, доказывая тем самым, что чистая математика, несмотря на умозрительный характер своих построений, является познанием реальности в границах возможного опыта.

Естествознание характеризуется Кантом как опытная наука, основные понятие которой образуются посредством чувственных восприятий предметов внешнего мира. Однако внешним миром здесь называется все существующее в пространстве, понимаемом как внешняя (в отличие от времени) форма априорного чувственного созерцания, которое рассматривается как основа эмпирических созерцаний. Последние имеют своим содержанием ощущения, которые продуцируются воздействием «вещей в себе» на нашу чувственность и, следовательно, независимы от нашего произвола. Совокупность этих эмпирических представлений и составляет мир явлений, или природу, определенную как совокупность предметов опыта. Можно сказать, что кантовское понятие природы в какой-то мере предвосхищает современное естественнонаучное понятие «физическая реальность», поскольку это понятие имеет своим содержанием не *личный* уровень знаний о природе, а всю природу в целом, которая еще не познана и никогда не будет познана исчерпывающим образом. Однако естественнонаучное понятие «физическая реальность» не ставит, конечно, под вопрос объективную реальность природы, в то время как у Канта действительной объективной реальностью обладают лишь «вещи в себе», а природа истолковывается как специфически человеческая, субъективная картина мира, создаваемая в конечном итоге априорной способностью – продуктивной силой воображения. Понятно поэтому, почему в «Прологоменах...», представляющих, по мнению Канта, популярное изложение

«Критики чистого разума», обсуждается вопрос «как возможна сама природа?». Отвечая на этот вопрос, Кант разграничивает понятие возможности природы «в материальном смысле» (имея в виду ощущения как «материю» эмпирических представлений) и понятие возможности природы в формальном смысле, т.е. в связи с априорными понятиями рассудка. На первую часть поставленного вопроса Кант отвечает: природа возможна «посредством характера нашей чувственности, в соответствии с которым она свойственным ей образом подвергается воздействию предметов, самих по себе ей неизвестных и совершенно отличных от явлений». Отвечая на вторую часть вопроса, Кант заявляет: природа «возможна только благодаря характеру нашего рассудка, в соответствии с которым все представления чувственности необходимо относятся к сознанию и только благодаря которому возможен свойственный нам способ нашего мышления...». Неудивительно поэтому, что сама возможность опыта трактуется Кантом как «всеобщий закон природы». И вообще все «всеобщие законы природы могут и должны быть познаны a priori» (4 (I), 138 – 139)¹².

Итак, априоризм Канта есть гносеологическое обоснование нового типа идеализма, который принципиально отличается как от рационалистического идеализма, так и от идеалистиче-

¹² При этом, однако, Кант признает наличие в естествознании эмпирических законов, которые не познаются априорно. Таким образом, с одной стороны, утверждается, что «существуют определенные законы, и притом a priori, которые впервые делают природу возможной», а с другой – признается, что «эмпирические законы могут существовать и быть открыты только при помощи опыта», однако только в согласии с теми первоначальным (априорными. – Т.О.) законами, лишь благодаря которым становится возможным сам опыт» (3, 279). Таким образом, природа вторична по отношению к чувственности и рассудку. Однако существует первичная реальность, принципиально непознаваемая реальность «вещей в себе», которые имеют лишь косвенное отношение к природе, поскольку своим воздействием на нашу чувственность они вызывают возникновение явлений, совокупность которых образует природу.

ского эмпиризма. Кант хорошо осознавал это отличие, как об этом свидетельствует небольшой включенный во второе издание «Критики чистого разума» раздел «Опровержение идеализма». Само собой разумеется, что это было не опровержение идеализма вообще, а лишь отрицание берклианского и картезианского идеализма. Однако значение кантовского априоризма, конечно, не сводится к созданию нового типа идеалистического философствования – трансцендентального идеализма. Кантовский априоризм есть исторически первая теория *научного* познания, т.е. первая система эпистемологии. Ее выдающееся историческое значение состоит в философском обосновании зарождавшегося во времена Канта теоретического естествознания, в предвосхищении его последующего плодотворного развития. Теоретическое исследование всегда выходит за границы наличного опыта и вместе с тем всегда остается в границах *возможного* опыта. Эти границы постоянно раздвигаются, расширяются, уходят в бесконечность, так как опыт не ограничен непосредственными чувственными данными. Предметом эмпирического исследования – если не прямо, то опосредованным образом – становятся явления, процессы, которые непосредственно недоступны чувственным восприятиям. На этой почве развивается относительно независимое от наличных эмпирических данных теоретическое исследование. Эта относительная независимость, относительная самостоятельность научной теории постоянно возрастает в ходе научного прогресса, оставаясь вместе с тем в границах возможного, но далеко еще не наличествующего опыта. Не это ли является одной из основных гносеологических предпосылок априоризма, который, несомненно, возник как своеобразное истолкование математики и классической, ньютоновской механики?

Нельзя, конечно, согласиться с Кантом в том, что пространство и время – субъективные формы созерцания, а категории – субъективные формы мышления. Однако, безусловно, необходимо исследовать пространство и время, а также категориальные формы мышления и с субъективной стороны, т.е. как восприятия и наиболее общие понятия, без которых не-

возможно мышление. Эта безусловная необходимость совершенно очевидна: понятия пространства и времени, а также категории мышления исторически развиваются в ходе прогресса научного познания, обогащаются новым содержанием и, более того, изменяются. Этого не видел, не мог видеть Кант в силу объективных условий, т.е. состояния научного знания в его время. И это отсутствие представления об изменчивости, развитии категорий образует гносеологические корни его априоризма как субъективистской интерпретации форм всеобщности, наличествующих как во внешнем мире, так и в процессе познания.

Естествознание XX века, теория относительности прежде всего, революционизировали наши представления не только о пространстве и времени, но и о всем категориальном аппарате мышления. И хотя современная наука опровергла кантовское понимание категорий, она вместе с тем выявила рациональное зерно, заключенное в априоризме Канта. В этой связи уместно привести высказывание А. Эйнштейна: «В настоящее время известно, что наука не может вырасти на основе одного только опыта и что при построении науки мы вынуждены прибегать к свободно создаваемым понятиям, пригодность которых можно а posteriori проверить опытным путем. Эти обстоятельства ускользнули от предыдущих поколений, которым казалось, что теорию можно построить чисто индуктивно, не прибегая к свободному творческому созданию понятий»¹³. Не следует думать, что это весьма важное для понимания развития науки положение почерпнуто Эйнштейном у Канта. Создатель теории относительности – как гениальный творец научного знания – был в высшей степени самостоятельным и независимым мыслителем; идеи, которые он высказывал, возникали в процессе его собственных исследований и теоретического осмысления развития науки, в особенности науки XX века. И приведенное положение свидетельствует о том, что, хотя кантов-

¹³ См.: Пайс А. Научная деятельность и жизнь Альберта Эйнштейна. М., 1989. С. 589.

ский априоризм опровергнут современными научными достижениями, гносеологические проблемы, поставленные априористической теорией познания, сохраняют свою актуальность и в настоящее время.

ВЕРНЕР ШТАРК
(Марбургский университет)

Академическое собрание сочинений Канта –
издание-образец?

Состоявшаяся в Берлине в рамках IX Кантовского конгресса вторая крупная выставка¹ дает достаточный повод детально остановиться на судьбе, заблуждениях и достижениях полного собрания сочинений Канта². В рамках данной статьи предпринимается попытка обратить внимание на некоторые проблемы, связанные с организационной структурой предпринятого сто лет назад издания.

I

В 1894 – 1895 гг. Вильгельм Дильтей (1833 – 1911) и другие ученые смогли убедить находившуюся в то время в Берлине Прусскую Королевскую Академию наук организовать исчерпывающее издание сочинений Канта. Оно было запланиро-

¹ Первая состоялась в 1974 году и была приурочена к 250-летию философа [прим. переводчика]. См. об этом: *Friedrich Benninghoven* (Hg.) *Immanuel Kant. Leben-Umwelt-Werk. Ausstellung des Geheimen Staatsarchivs – Preußischer Kulturbesitz, der Bayerischen Staatsbibliothek München, des Hauses Königsberg in Duisburg und anderer Leihgeber zur 250. Wiederkehr von Kants Geburtstag am 22. April 1974*. Berlin, 1974.

² *Thomas Sturm. Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften // Kant-Studien. 90* (1999). S. 100-106.

вано как образец для других подобных начинаний. Издаваемые с 1900 года тома *Собрания сочинений Канта* делятся на четыре раздела:

- I – Сочинения (т. I – IX);
- II – Переписка (т. X – XIII, дополнение в т. XXIII);
- III – Рукописное наследие (т. XIV – XXIII);
- IV – Лекции (т. XXIV, XXV, XXVII – XXIX).

Издание до сих пор не доведено до конца и имеет – не только из-за длительности – многообразно переплетенную с политическим развитием единого немецкого государства историю.

Сначала должны были выйти второй, издаваемый кёнигсбергским библиотекарем Рудольфом Райке (1825 – 1905), раздел *Переписки* и третий, вверенный Эриху Адикесу (1866 – 1928), раздел *Рукописного Наследия*. Этот план не был выдержан до конца. Еще во время выхода в свет первого издания *Переписки* (1900 – 1905) было найдено значительное количество дополнительных писем, так что после падения немецкой империи было необходимо второе, существенно расширенное издание *Писем*. Оно было опубликовано в 1922 году одновременно с впервые отпечатанным XIII томом, который содержал относящийся к ней предметный и филологический аппарат. Первые три тома *Наследия* впервые вышли в 1911, 1913 и 1914 годах. Годы издания остальных томов (XVII–XXIII: 1926, 1928, 1934, 1942, 1936, 1938, 1955) убедительно показывают, что после смерти единственного ответственного издателя Адикеса возникли затяжные проблемы. Вследствие утраты в конце Второй мировой войны многих рукописных оригиналов отдел остался незавершенным с точки зрения содержания. Отпечатанный напоследок «Заключительный том» (XXIII) устанавливает, в силу обстоятельств, лишь формальное завершение издания.

Для раздела *Сочинений* с известными своей компетентностью специалистами было заключено по отдельному издательскому договору³. Тома с I по VIII в первом издании были подготовлены в 1902, 1905, 1904, 1903, 1908, 1907, 1907 и 1912 гг.

³ Ср.: http://www.uni-marburg.de/kant/webseite/aa_hgg.htm.

Для потребовавшегося вскоре второго издания, осуществленного в 1910, 1912, 1911, 1911, 1913, 1914, 1917 и 1923 гг., тома были набраны вновь. Правда, в VI томе издателем Паулем Наторпом были внесены изменения в текст «Метафизики нравов»⁴. Введения издателей, соответственно и их предметные комментарии, были, напротив, обновлены во всех томах. Существовавший с 1907 года в отпечатанном виде текст девятого тома был задержан до 1923 года. Он содержал три сочинения («Логика», «Физическая география», «Педагогика»), которые были обработаны не самим Кантом, а по его поручению младшими кёнигсбергскими коллегами Готтлобом Бенджамином Йеше (1762 – 1842) и Фридрихом Теодором Ринком (1770 – 1811) в 1800 – 1803 гг. Оригиналы рукописей Канта к этим сочинениям не сохранились. Эрих Адикес в ходе своей работы (до 1913 года) над изданием рукописного наследия смог почти полностью выяснить текстуальные основы «Физической географии». Текст издания Ринка не представлял никакой научной ценности, так что изменение первоначальной концепции было неминуемо, прежде всего из-за неясного размежевания с еще не начатым разделом IV – *Лекции*. Несмотря на научную несостоятельность, IX том вышел в свет, и только находящийся в подготовительной стадии том XXVI покажет, что и как изменил и развил в дальнейшем Кант в концепции лекций по физической географии, разработанной им еще в самом начале деятельности в качестве академического преподавателя.

Распространенное карманное издание *Сочинений* (впервые вышедшее в 1968 году в издательстве «De Gruyter» в Берлине) представляет собой репринт частично первого, частично второго издания отдела. Два добавленных в 1977 году тома *Примечаний* предоставляют соответствующие введения и аппарат согласно второму изданию. К сожалению, на титульном листе этого карманного издания в качестве начала издания *Собрания сочинений Канта* указан 1902 год, так что сегодня эта ошибка

⁴ GS. Bd. VI. S. 529: «в этом втором [издании] в текст был внесен ряд исправлений, которые были отмечены только в вариантах».

постоянно встречается в кантоведческой литературе и стала, пожалуй, неискоренимой.

II

Во-вторых, тезис по существу дела. Согласно моему ретроспективному наблюдению, каждый из четырех разделов обременен частью серьезных конструктивных недостатков. Мой тезис гласит: внушающему уважение своей масштабностью издательскому проекту Прусской Академии свойственна фатальная тенденция преждевременного рождения. Такое высказывание должно звучать парадоксально и странно в 105-ю годовщину официального учреждения и еще до окончания всего издания. Тем не менее – так я полагаю – оно исторически корректно.

Ибо, если задать вопрос о действующей до настоящего времени причине подобной тенденции, то можно быстро обнаружить, что ошибка известным образом заложена уже в названии. Проект до сих пор проходит под названием «Издание Канта» (*Kant-Ausgabe*) – как будто под издаваемыми текстами всегда подразумевалось существующее более или менее окончательное произведение, которое между тем еще только должно быть издано, т.е. размножено посредством печати. Проект, с одной стороны, действительно таков; однако, с другой стороны, с историко-критическим архивным изданием связаны ожидания, которые идут намного дальше. Так, уже Дильтей и другие члены кантовской комиссии без сомнения знали, что обстоятельный поиск необходимо начинать перед изданием, однако не воспользовались этим, чтобы сделать единственно подобающие объективные выводы. Эффективная правовая институционализация кантоведения до сих пор не состоялась. Ни в одном немецком университете или исследовательском институте под общественным или частным руководством не имелось и не имеется ни одной структуры, которая взялась бы охватить жизнь, труды и значение кёнигсбергского профессора логики и метафизики в методически квалифицированной систематической работе и облегчить доступ к ней общественности.

Крайне негативные последствия первоначального бездействия в исследованиях, охватывающих сочинения и разделы, до сих пор не устранены – и упущения доказуемы в каждом разделе. Без претензий на полноту я хотел бы отметить здесь два момента:

а) перед началом работы не было каталога изданий, он не был составлен и в ее ходе. В определенном смысле это компенсирует опубликованная в 1919 году работа кёнигсбергского юриста и исследователя Артура Варды „Die Druckschriften Immanuel Kants (bis zum Jahre 1838)“⁵;

б) лишь изредка в некоторых местах издательского аппарата проявляется интерес к выяснению подробностей первого издания произведения. Необходимая для иногородних изданий Канта цензура⁶ (NB: после 1775 года местонахождения издательства и типографии не идентичны) была исследована лишь в исключительных случаях. Почти везде в академическом издании бытует мнение, что Кант мог оказывать прямое влияние на корректуру набора своих сочинений и на их авторизованные новые издания, так что в основу академического издания в каждом случае должен быть положен текст последнего при-

⁵ Варда, с. 7: «До редактирования академического издания сочинений Канта, которое должно было, с целью критического изучения и подготовки достоверных текстов, привлечь все издания – за исключением, пожалуй, перепечаток, – нужно было бы составить по возможности полный каталог публикаций. Он отсутствует даже после того, как сейчас почти все произведения этого собрания – частично даже в новом издании – вышли из печати, в то время как академическое издание Виланда начато с содержащих его библиографию «Пролегоменов к изданию Виланда» Бернхарда Зойферта. Настоящий опыт должен служить составлению библиографии изданий кантовских сочинений. Автор отдает себе отчет, что в этой работе речь идет лишь о попытке и по некоторым соображениям может идти лишь об одной из таковых». В связи с этим необходимо обратить внимание на то, что некоторые ранние издания Канта, которыми издатели собрания сочинений еще располагали перед Первой мировой войной, сейчас не обнаруживаются в публичных библиотеках внутри страны и за рубежом.

⁶ В Кенигсберге цензура кантовских сочинений до 1775 года была в компетенции университета.

жизненного издания. Это генеральное предположение было между тем доказано как ложное⁷. Более того, некоторые издатели, кажется, не обладали исторически соответствующими представлениями о торговых обычаях, господствовавших во второй половине XVIII века в издании и распространении литературы. В особенности это относится к Бенно Эрдману (1851 – 1921) как издателю *Пролегоменов* 1783 года.

Что касается конкретной работы по изданию текста, то важно заметить, что в качестве рукописей чаще всего служили разрезанные и снабженные рукописными пометками экземпляры оригинальных изданий XVIII века, положенных в основу текста⁸. Следовательно, на основе оригинальных изданий произошла полная новая обработка текста. Таким образом, мог быть достигнут явный прогресс по отношению к изданию кантовских сочинений Густава Хартенштайна, повсеместно принятому до рубежа веков в качестве рабочей основы.

Относительно второго раздела – *Переписки*, незаменимой для исследования биографии Канта и для некоторых вопросов издания текстов – необходимо помнить о том, что он смог оказать задуманное воздействие лишь в 1922 году с выходом XIII тома *Примечаний и указаний*. Правда, к этому моменту первые восемь томов *Сочинений* распространялись уже во втором издании. Следовательно, ни один из издателей отдельных сочинений не мог сослаться на эту «жемчужину кантоведения». Именно это стало причиной многочисленных недостатков соответствующих введений⁹. Негативные последствия до сих пор можно встретить в выходящих во всем мире переводах. В

⁷ Stark, Werner. Zu Kants Mitwirkung an der Drucklegung seiner Schriften // Ludwig, Berndt: Kants Rechtslehre. S. 7-29.

⁸ Академия наук Берлин-Бранденбург. Архив Академии. *Фонд издание собрания сочинений Канта*, № 1-6. Я благодарю Архив, его сотрудников и доктора Кноблоха за соответствующие указания.

⁹ Если оглянуться назад, относительно похожим кажется то обстоятельство, что переписки Иоганна Георга Гамана и Иоганна Георга Шеффнера, столь содержательные для ориентирования в непосредственном интеллектуальном окружении Канта, не были еще общедоступны.

данном разделе добавляются еще некоторые обременительные и едва ли представимые проблемы разграничения и определения области его задач.

Недостаток третьего раздела заключается в том, что не был составлен и заранее опубликован регистр основоположений издания¹⁰. Постановка задачи предметно-хронологической организации, ориентированной на определенные дисциплины, кажется идущей по методически ложному пути. Ориентация на внешние, по большей части, несомненно, определяемые критерии, была бы проще и в результате надежнее. До сих пор – по моему мнению, именно поэтому – через критическую литературу проходят некоторые вопросы датировки отдельных заметок (Reflexionen) и еще более принципиальные вопросы о статусе текстов. Если взглянуть на издание собрания сочинений Канта в целом, то, после существенно развитой за сто лет опытными историками и литературоведами издательской методики, хочется настаивать на более точном выяснении и протоколизации контекста возникновения рукописных источников как на главнейшем принципе. В некотором отношении издательский метод Адикеса тоже способствовал достижению этого результата.

До известной степени неопределенной остается концепция четвертого раздела – *Лекций*. Хотя узловые вопросы, связанные с экономической основой издания, могут считаться известными, издательский договор с Максом Хайнце (1835 – 1909) предусматривал, что работа должна быть завершена до конца 1900 года¹¹. Имеющиеся в распоряжении первичные источники состояли почти исключительно из переданных в рукописном виде студенческих конспектов. Как они возникли? В какой мере можно рассматривать их как достоверные сообщения о лекционной деятельности Канта в Альбертине? –

¹⁰ Stark, Werner. Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants. Berlin, 1993. В особенности с. 279-330, содержащие библиографию «Артур Варда».

¹¹ Ср. там же, с. 273.

По различным причинам издание отдела было прекращено в 1920 году единогласным постановлением академической кантовской комиссии, хотя не был подготовлен или опубликован ни один том¹².

В середине 1950-х годов тогдашняя *Немецкая Академия наук в Берлине* (позднее – Академия наук ГДР) вернулась к первоначальному плану издания и поручила Герхарду Леману (1900 – 1987) редактирование конспектов. Хотя программа исследований и не была сформулирована, в 1961 году вышел первый небольшой полутом под заголовком: *Иммануил Кант: Лекции. I раздел. Лекции по энциклопедии и логике. Том 1. Лекции по философской энциклопедии*. В результате возведения Берлинской стены в августе 1961 года произошло принципиальное изменение положения и в 1962 – 1963 годах *Гёттингенская Академия наук* заявила о готовности продолжить издание раздела по соглашению с Берлинской академией. В редакции Герхарда Лемана в 1966 – 1983 гг. вышли тома XXIV (*Логика*), XXVII (*Мораль и естественное право*), XXVIII (*Метафизика и рациональная теология*) и – не завершённый – XXIX том (*Небольшие лекции и дополнения*). В мае 1987 г. сектор «Издание Канта» был перенесен кантовской комиссией Гёттингенской Академии из Берлина в университет им. Филиппа Гессенского в Марбурге. С этого времени руководство находится в руках Райнхарда Бранда и Вернера Штарка, которые основали в 1982 году марбургский Архив Канта. Проект «Издание собрания сочинений Канта» в настоящее время финансируется из средств Федеративной Республики Германия и федеральной земли Гессен в рамках так называемой «Академической программы». Первым должен был быть подготовлен еще ни разу не выходящий том XXV с лекциями

¹² Подробности ср.: Stark, Werner. Zu Kants Moral-Kolleg der 1770er Jahre. Die Relevanz der wiederentdeckten Nachschrift Kaehler // *Aufklärung und Interpretation. Studien zur Philosophie Kants und ihrem Umfeld*, hrsg. v. H.F. Klemme, B. Ludwig, M. Pauen und W. Stark. Würzburg, 1999. S. 73-103.

по *Антропологии*. Том вышел в начале октября 1997 года. Специфическая подготовка еще не издававшегося тома XXVI *Физическая география* началась осенью 1994 года. Ежегодные отчеты о дальнейшем ходе работ содержатся в *Ежегоднике Гёттингенской Академии наук*.

III

В-третьих, относительно организационного и финансового обеспечения издания. Его основа, действовавшая вплоть до инфляции 1920 года, была создана по ходатайству кантовской комиссии (Дильтей, Дильс, Штумпф, Фален, Вайнхольд) от 21 февраля 1897 года. Конкретный «расчет стоимости» исчислялся внушительной суммой около 25000 марок для всего издания, которое было заранее рассчитано примерно на 12000 печатных страниц. Подробное рассмотрение затрат показывает, что для исследования в узком смысле и для организационных задач в смету не было включено почти никаких расходных статей. Прямо-таки гротескной кажется с сегодняшней точки зрения другая статья: для просмотра, названного «филологическим», было предназначено более 3000 марок. В целом план расходов показывает, что кантовская комиссия скорее вела расчеты по-издательски, в печатных листах, чем принимала точку зрения исследователя, в которой должны были быть соединены комплексные вопросы поисков и отдельных издательских решений.

Если опустить вопросы пересчета на нынешние цены, как в данном случае неважные, то станет ясно, что центральным координационным работам, которые, разумеется, предусматривались, было придано сравнительно небольшое значение. Роль «секретаря издания» Пауля Менцера (1873 – 1960), область его задач и рабочая нагрузка были сильно недооценены. В адресованном кантовской комиссии письме от 24 февраля 1901 года Дильтей стремился дополнительно укрепить это слабое центральное звено: «Господин д-р Менцер, в данный момент приват-доцент, несколько лет поддерживал меня в моем руководстве кантовским изданием. За это

он получал ежемесячно 24 марки; он предпринимал это из усердия к предмету работы, и компенсация, разумеется, не соответствует [!] ¹³ его временным издержкам... Теперь издание вступило в стадию, в которой необходима постоянно продолжающаяся ежедневная работа, которая состоит в ревизии корректуры, в связи с типографией, в посредничестве между ней, издателями и сотрудничающими с ними германистами, во взаимосвязи между тремя разделами и их постоянными требованиями. Эта работа столь велика, что она требует примерно половины рабочего времени одного человека. По большей части эти вещи не требуют моего участия. Господин д-р Менцер настолько вошел в курс дела, что он в состоянии полностью сделать необходимое. То, что я могу не заботиться о корректуре, я обговорил еще в начале, не получаю я также и содержания за мое руководство со стороны академии, а исполняю его с самого начала бесплатно. Таким образом, я предлагаю комиссии позволить ассигновать в будущем господину д-ру Менцеру 100 марок ¹⁴ ежемесячно, за что он также должен будет с этого момента выполнять последнюю сверку издания, в то время как он при работе над Перепиской до сих пор получал за нее, что было весьма необходимо, специальное вознаграждение [!]. Точно так же эта оплата содержала бы все крупные предварительные научные изыскания, просмотры рукописей, необходимые работы в поездках, которые предусмотрены в рамках издания сочинений Канта. Только наличные транспортные издержки должны были бы быть возмещены ему особо ¹⁵. Соответственно этому поступали вплоть до инфляции после окончания Первой мировой войны.

Если интересоваться действенным организационным ядром кантовского издания, то приходишь к констатации того, что эту функцию взял на себя Пауль Менцер. Хотя участие Менцера, несомненно, являлось заслуживающим признания и высоко-

¹³ Прим. автора.

¹⁴ Исправлено из «1200 марок» без дальнейшего указания временных рамок.

¹⁵ Архив Академии. Исторический отдел. Раздел II: Акты Прусской Академии наук 1812-1945, «Издание Канта». Сигнатуры: II-VIII. 155. Л. 27-28.

продуктивным для интересов кантовского издания Берлинской Академии, однако все же это обстоятельство не могло скрыть того, что в самой конструкции издания собрания сочинений Канта было предусмотрено лишь одно главное координирующее «место»: сотрудник-германист, фактическая деятельность которого осталась, однако, ограниченной I разделом (точнее, томами I-VIII). Настоящая научная координация, которая могла бы быть создана применительно к индексам и регистратурам (для рукописей, предметных комментариев или библиографической информации), не была предусмотрена. Надлежащему решению – продвигаться вперед с разделением труда по различным отделам – недоставало пары соответствующих, организационно закрепленных за Академией секторов, ведущих скоординированную работу.

После того как издание получило с выходом в 1955 году XXIII тома законченный вид, Готфрид Мартин учреждением кантовского отделения на II Философском семинаре Боннского университета¹⁶ предпринял попытку задним числом восполнить эти систематические пробелы собрания сочинений Канта. После его смерти в 1972 году работы были форсированы сформированными под общим названием «Кантовский индекс» (Kant-Index) учреждениями в трех других университетах Федеративной Республики Германия (Майнцком¹⁷, Трирс-

¹⁶ Ср., в частности: *Martin Gottfried. Probleme und Methoden des allgemeinen Kantindex // Kant-Studien. 60 (1969). S. 198-215.* Или – о дальнейшем развитии: *Lenders Winfried. Der allgemeine Kantindex. Vom Stellenindex zum Informationssystem // Kant-Studien. 73 (1982). S. 440-451. Он же: Publiziertes und Verschwiegene: Zur elektronischen Edition von Immanuel Kants Nachlaß // Robinson (Hg.) Proceedings on the Eighth International Kant Congress Memphis, 1995. Vol. 1, 3. S. 1311-1324.*

¹⁷ См.: *Ruffing Margit. Die Kant-Forschungsstelle in Mainz und Ihre Projekte (insbesondere das der Internationalen Kant-Bibliographie) // Robinson (Hg.) Proceedings on the Eighth International Kant Congress Memphis, 1995. Vol. 1, 3. S. 1297-1303; Ruffing (Hg.)/Malter Rudolf (Co). Kant-Bibliographie. 1945-1990. Frankfurt/M, 1999.*

1. Статьи

ком¹⁸ и Марбургском¹⁹), каждое из которых по-своему старается учитывать всеобъемлющие требования кантоведения.

В заключение перечислим важнейшие библиотеки и архивы, в которых в настоящее время можно обнаружить материалы из наследия кёнигсбергского философа и исторические документы о его жизни и деятельности в Альбертине: университетская библиотека Тарту, государственный архив в Ольштыне, университетская библиотека Ростокa, Баварская государственная библиотека в Мюнхене, а также Берлинские – государственная библиотека Прусского культурного наследия, архив Академии и Тайный государственный архив Прусского культурного наследия. Остается надеяться, что по меньшей мере часть богатого кантовского собрания кёнигсбергской государственной и университетской библиотеки пережила разрушения и перемещения Второй мировой войны и что в будущем ее сделают доступной науке в Калининграде.

Список литературы

1. *Adickes, Erich*. Untersuchungen zu Kants physischer Geographie. Tübingen, 1911.

2. *Dilthey, Wilhelm*. Archive der Literatur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geschichte der Philosophie // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2 (1889). S. 343 – 367.

3. *Dilthey et al.* Die neue Kantausgabe // Kant-Studien. 1 (1897). S. 148 – 154.

¹⁸ Ср.: *Pozzo, Riccardo*: La Kant-Arbeitsstelle della Università Trier // Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici. Bd. 3 (Neapel 1990). S. 209-211; *Hinske, Norbert*. Die Kantausgabe der preußischen Akademie der Wissenschaften und ihre Probleme [=Referat auf dem Editorenkolloquium der Deutschen Forschungsgemeinschaft auf Schloss Reisenburg, 5. September 1983]. Там же, с. 229-254 или изданные Хинске тома «Кантовского индекса» (Stuttgart – Bad Cannstatt 1986 и далее), всего запланировано 35 томов.

¹⁹ Ср.: *Brandt, Reinhard / Stark, Werner*: Das Marburger Kant-Archiv // Kant-Studien. 79 (1988). S. 80-88 и издаваемые в Гамбурге с 1987 года Kant-Forschungen.

4. *Hinske, Norbert.* Probleme der Kantedition // Zeitschrift für philosophische Forschung. 22 (1968). S. 408 – 423.

5. *Lehmann, Gerhard.* Zur Geschichte der Kant-Ausgabe 1896 – 1955 // Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1946 – 1956. Berlin, 1956. S. 422 – 434.

6. *Menzer, Paul.* Die Kant-Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften // Kant-Studien. 49 (1957/58). S. 337 – 350.

7. *Rodi, Frithjof.* Dilthey und die Kant-Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Einige editions- und lebensgeschichtliche Aspekte // Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Bd. 10 (Göttingen 1996). S. 107 – 134.

Пер. с нем. В.Ю. Курпакова.

ВЕРНЕР ШТАРК
(Марбургский университет)

«КАНТИАНА БЕЗ ЯЩИКА»
Неожиданная находка в Гданьске

Много лет интернациональное кантоведческое сообщество предпринимало различные усилия для обнаружения так называемого «кантовского ящика»¹. На последнем Кантовском конгрессе, прошедшем в марте 2000 года в Берлине, Дитер Хенрих напомнил об оборвавшемся весной 1945 года в хранилище университетской библиотеки Грайфсвальда следе. Сотни разрозненных листов, принадлежащих к кантовскому наследию бывшей Государственной и университетской библиотеки Кёнигсберга, были временно переданы тогдашней Прусской Академии наук для работы над изданием Полного собрания сочинений Канта. В марте 1944 года они были перемещены – как гласят документы, «с целью безопасности от авианалетов» – из Берли-

¹ Рукописи находились первоначально в специальном стальном ящике, что и породило фразу «кантовский ящик» (Kant-Kiste), ставшую впоследствии нарицательной [прим. пер.].

на в окрестности Грайфсвальда. Предпринятые вскоре после окончания войны попытки найти рукописи Канта остались по сей день безуспешными. Очевидно, кёнигсбергская Кантиана перешла в 1945 году под надзор Красной армии и остается с тех пор утраченной для заинтересованных исследователей.

Тем неожиданной новая находка в Гданьской библиотеке Польской Академии наук. Почти 190 лет обладала прежняя городская библиотека Данцига – сама не зная об этом – экземпляром учебника по метафизике Александра Готтлиба Баумгартена, принадлежавшим ранее Иммануилу Канту. Преподававший вначале в Галле, затем во Франкфурте-на-Одере Баумгартен (1714 – 1762) составил, возможно, наиболее успешные учебники в традиции лейбнице-вольфовской философии. Написанные на латыни компендиумы Баумгартена по метафизике, этике и эстетике образовали заслуживающий большего внимания фон и солидный базис для дальнейшего развития в будущем посредством критики его идей кёнигсбержцем Иммануилом Кантом и собравшимися к концу столетия в Йене философами и литераторами немецкого идеализма: Фихте, Шеллингом, Гегелем и братьями Фридрихом и Августом Вильгельмом Шлегелями.

Благодаря начатому в 1894 – 1895 гг. Прусской Академией наук изданию Полного собрания сочинений Канта² стало известно, что он должен был располагать различными изданиями «Метафизики». Однако известным и доступным был лишь экземпляр четвертого издания 1757 года: он принадлежал университетской библиотеке Дорпата (Тарту), находившейся в Эстонии, принадлежавшей тогда к Российской Империи. Испещренная рукописными пометками и набросками Канта книга была заимствована в 1895 году Берлинской Академией, а содержащийся в ней кантовский текст был издан Эрихом Адикесом в нескольких томах собрания сочинений Канта с 1911 по 1928 гг. Сам экземпляр учебника остался, однако, во время нацистского господства в Берлине. В конце 1995 его, наконец, удалось вернуть в целостности и сохранности в ныне самостоятельную Эсто-

² Подробнее об этом издании см. статью Штарка в данном выпуске.

нию – в Тарту. Ученик Канта Готтлоб Бенджамин Йеше (1762 – 1842) привез его туда с собой в 1802 году с намерением составить из содержащихся в нем рукописных заметок современный учебник «Метафизика И. Канта». Этому намерению не суждено было осуществиться, и «Метафизика» осталась в шкафу университетской библиотеки.

Найденный в Гданьске экземпляр представляет собой третье издание баумгартеновского компендиума 1750 года. Он попал туда – насколько позволяет судить проведенное исследование – также благодаря ученику Канта: Фридриху Теодору Ринку (1770 – 1811), который покинул Кёнигсберг вместе со своим другом Йеше летом 1801 года. Известно, что Ринк и Йеше издали с 1801 по 1804 г. различные кантовские сочинения, однако «следы Ринка» – в противоположность Йеше – обрывались³. Аккумулированная в марбургском Архиве Канта за последние годы информация о судьбе как самого кантовского наследия, так и об ошибках и заблуждениях, связанных с проектом издания Полного собрания сочинений Канта Прусской Академией наук, приобрели прошедшим летом новую актуальность благодаря сведениям Райнхарда Маркнера (Галле). Теперь мы узнали, какие книги после смерти Ринка 17 апреля 1811 года были проданы с аукциона в Данциге в сентябре того же года. После получения данной информации и была найдена книга, снабженная к тому времени новым переплетом, но сохранившая тем не менее все листы. Несомненно, тогдашняя городская библиотека Данцига приобрела часть обширной библиотеки Ринка и стала, таким образом, владельцем кантовского экземпляра третьего издания «Метафизики» Баумгартена.

Однако в отличие от находящегося в Тарту экземпляра Йеше – как показывают записи – данцигский экземпляр Ринка не служил Канту для подготовки к лекциям. Он содержит преимущественно короткие замечания, критически разбирающие текст Баумгартена. Частично латинские, частично немецкоязычные наброски, сделанные коричневыми или черными чер-

³ См. об этом подробнее в книге: Stark W. Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants. Berlin, 1993.

нилами и карандашом, кажутся написанными по большей части во время начала преподавательской деятельности Канта в Альбертине (зимой 1755 – 1756 гг.). По меньшей мере один длинный пассаж в начале страниц, которыми были проложены листы баумгартеновского учебника при переплете, стоит по своему содержанию ближе к логическим работам, которые Кант опубликовал в начале 60-х гг. Так, на страницах 3-6 написано: «Закон противоречия не может быть определением невозможного (*nihi negativo*) в виде: невозможное есть то, что противоречит себе, ибо в противном случае я мог бы возразить (*contraponiren*): что не противоречит себе, не есть невозможное, т.е. возможно, что является ложью».

Хотя работа по транскрибированию кантовского текста будет продолжаться еще довольно длительное время – данный текст весьма труден для прочтения, т.к. слова написаны очень плотно и не всегда различимы, – уже сейчас можно сделать некоторые выводы. Главным из них является то, что в руки исследователей наконец-то попал аутентичный текст, относящийся к самому раннему периоду творчества Канта, т.е. содержащий некоторые его взгляды на метафизику, о которых до сих пор ничего не было известно. Кроме того, данцигская находка позволяет надеяться на то, что в будущем удастся обнаружить и другие сокровища из кантовского наследия, которые вот уже много лет считаются утраченными для научного сообщества.

Пер. с нем. В.Ю. Курпакова

ВОЛЬФГАНГ КЕРСТИНГ
(Кильский университет)

**Трансцендентальная свобода и обязательность.
Основа значимости морали и права у Канта**

Жизненно важные для Нового времени процессы секуляризации мира и физикализации природы поставили практическую философию перед лицом серьезной теоретической про-

блемы долженствования. С постепенным уходом теологического абсолютизма и началом человеческого самоопределения, с одной стороны, с устранением телеологических концепций понимания природы новыми естественными науками, с другой стороны, были потеряны традиционные основы значимости. Обязательность должна была быть снова найдена; практическая философия видела свою задачу в выработке новой грамматики теоретической обязательности и ее согласования с отношениями человека Нового времени с самим собой, с другими людьми и с окружающим миром. Если окинуть взглядом попытки, предпринятые в практической философии Нового времени с целью создания нового теоретического основания обязательности общественной практики, то различимы три концепции: во-первых, Гоббсова концепция договорного волюнтаризма, далее – Юмова концепция натурализации морали и социологизации права и, в-третьих, Кантова концепция данных разумом законов свободы.

Давид Юм: моральное чувство и интерес

В силу своей эмпирической концепции познания Давид Юм был вынужден дать эмпирические причины действительности морали и права. Причину действительности морали он находит в чувстве, причину действительности права – в интересе. Юм – сторонник теории морального чувства – верит в то, что в эмпирической природе он обнаружил самостоятельное чувство, ответственное за мораль; стимулированное восприятием, оно приводит к одобрительным или неодобрительным установкам, которые интерпретируются как подтверждающая основа соответствующих моральных суждений. Вся чувственная жизнь зависима от восприятия, вследствие этого область значимости моральных суждений, основанных на моральном чувстве, конвергирует с областью значимости непосредственного действия эмоций. При такой основанной на эмоциях некогнитивной этике люди не могут являться людьми; моральные суждения являются химерами чувства, не обладающими ни в коей мере

моральной значимостью. Интерес действует, однако, дальше, чем чувство; поэтому благоразумие с помощью ориентированных на интерес размышлений может преодолеть ограниченность моральных эмоций и ввести общие нормы и там, где ни в коей мере нельзя ожидать поддержки морального одобрения или неодобрения. Доказательство общей обязательности подобных правил неизбежно связано с доказательством их общественной полезности; последнее достигается указанием на то, что соответствующий правовой институт имеет на практике социальную значимость¹.

Философски более интересна концепция договорно-теоретического образования долженствования. Систематической опорой обоснования, построенного на общественном договоре, является нормативный индивидуализм, которой дает индивидууму притязания на ограничение его свободы только через такие законы, которые он в согласии со всеми принял в рамках честного процесса и обсуждения на основе равноправного участия. Контрактуализм обладает впечатляющим влиянием вплоть до настоящего времени²; договорная модель очень скоро потеряла теоретическую новизну и превратилась в рутинно используемую концепцию легитимации. Нужно вернуться назад к Гоббсу, чтобы почувствовать весь философский драматизм попытки ввести долженствование в свободную от присутствия высшего существа естественнонаучно описываемую действительность. Вспомним о прекрасном введении к «Левиафану», в котором описывается анатомия искусственного человека, вызванного к жизни имитирующим Творение богоравным человеческим «Верую»: «Пакты и догово-

¹ *David Hume. Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals.* Ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford, 1894; 2. Ed. 1902 "With text revised and notes". Ed. by P.H. Nidditch, Oxford; 3. Ed. 1975.

² Cp.: *Il Contratto Sociale Nella Filosofia Politica Moderna*, a cura di Giuseppe Duso, Milano: FrancoAngeli, 1993; *Wolfgang Kersting. Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags.* Darmstadt, 1994.

ры, с помощью которых части политического тела были впервые созданы, сведены воедино и объединены, напоминают *Верую* или *Да будет человек*, произнесенные Богом при творении»³. И в другом месте: «До создания договоров и законов ни справедливость, ни несправедливость, ни общественное добро, ни общественное зло не были естественны среди людей более, чем среди животных тварей»⁴. Притязание на обязательность мира норм не имеет никакой объективной онтологической поддержки; мораль и право у Гоббса есть коллективные изобретения, соответствующие обязательно-теоретическому *creatio ex nihilo*. Обязывающее теоретическое перводействие, приведшее к созданию морального мира, является основанным на провиденциалистской способности распоряжаться будущим самоограничением, которое может получить значение только с помощью взаимного принятия промиссивно-договорного языка. «Нет человеческого обязательства, которое бы не происходило из его собственного действия»⁵. Моральный мир расположен между предикатами морально-правового обязывающего языка, который в состоянии увеличивать меру обязательности с помощью промиссивно-договорных языковых самообязывающих актов. Тогда как в традиционном подходе законы должны быть осенены волей Бога, чтобы приобрести обязательность, у Гоббса договорная воля людей присоединяется к правилам благоразумия и стратегиям увеличения полезности, чтобы сообщить им из их собственного содержания не выводимое свойство связывающей нормативности. Именно это означает знаменитая Гоббсова формула человека, становящегося с помощью договорного самоограничения Богом; формула содержит в сжатой форме теорию обя-

³ *Thomas Hobbes. Leviathan. Ed. by Richard Tuck, Cambridge, 1996. 9-10.*

⁴ *Man and Citizen. Thomas Hobbes's De Homine and De Cive, edites with the Introduction by Bernard Gert, Humanities Press, 1972. Chap. X. Par. 5. 40-1.*

⁵ *Hobbes. Ibid. Chap. XXI. 150.*

зательности и напоминает своей метафорикой о теологическом происхождении данной схемы⁶.

Эта обязательственная магия языковых действий – не случайная напоминающая Юму о чуде транссубстанции⁷ – является эффективной, однако даже в самой философской аргументации только в определенных контекстах, в которых идет речь, во-первых, о рациональности самоограничения и, во-вторых, об их моральной допустимости. Тем самым развитие нормативного связывающего действия обязательственных и договорных языковых актов увязывается с исполнением предварительных рациональных и моральных стандартов. Гоббсова политическая философия с большим старанием пробует показать, что рациональные стандарты уже исполнены; ничто не может быть разумнее, чем выход из естественного состояния; ничто не может быть полезнее, чем поддержание установок и способов действия, предотвращающих возврат в исходное состояние. Исполнение моральных стандартов вряд ли можно приписать Гоббсу как заслугу, так как исполнение основного морального условия договорных соглашений – равенство контрагентов – является у Гоббса лишь побочным продуктом совсем других размышлений, а именно конфликтно-теоретически мотивированных. Чтобы конфликт естественного состояния не мог быть разрешен внутренне, на пути наращивания сверхсилы, – что предотвратило бы достижение цели рационального обоснования государства, – необходимо допущение равенства. Равенство, с одной стороны, приводит к увековечению конфликтного характера естественного состояния, но, с другой стороны, и к равноправию всех участников договора.

Самозаконотворчество свободы

Основой практической философии Канта служит теория обязательности, перенимающая реквизиты оправдательно-теоретической новой тенденции, философски их заостряющая

⁶ Ср.: *Wolfgang Kersting*. *Rechtsverbindlichkeit und Gerechtigkeit bei Thomas Hobbes*, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 84/1998. 354-376.

⁷ Ср.: *David Hume*. *A Treatise of Human Nature*. Ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford, 1998. III. ii. Par. 5.

и систематически радикализирующая. Эта радикализация является следствием последовательной деконтекстуализации и прослеживания субъективно-теоретических перспектив обязательно-теоретической конечной ситуации Гоббса. Кант также оперирует фигурой самоограничения, но освобождает акт самоограничения, во-первых, от всех действий, направляемых интересом, и, во-вторых, от всей логики движения к общительности. У Канта не найти коллективного "Fiat", не найти собрания индивидов, которое было бы влекомо к договорному соглашению в силу дизъюнктивно-равного состояния интересов и через подобное соглашение создавало бы моральный мир, в котором вновь созданный Левиафан стал моральной персоной, обладающей авторитетом и юридической компетенцией, и граждане превратились бы в носителей обязанностей и прав. У Канта действие самоограничения полностью изымается из благоразумного преследования своих интересов и вкладывается в разумный субъект. Понимание подобного действия по самоограничению не может, однако, базироваться на знакомой семантике договорного языка. Кантовская теория обязательности использует язык установления и объясняет служащее основанию обязательности самоограничение как самозакондательную деятельность чистого практического разума. В то время как у Гоббса содержание обязательности и воля обязательности разделены, а произведенные с целью основания обязательности языковые действия по заключению договора и по авторизации обнимают независимо от них выработанные правила благоразумия и добродетели и переводят их в обязательственную законность, у Канта они совпадают, и обязательность возникает из автономного законодательства разума.

Автономное самозакондательство, однако, означает закондательство, свободное от всех условий. Оно является закондательством того закондателя, который в своей деятельности должен полагаться только на самого себя и сам по себе является единственным условием. Кантовская концепция ап-

риорного самозаконодательства разума, таким образом, вынужденно находится в потемках децизионизма* и тавтологизма. Законодательство разума децизионистично, пока оно не служит внешним интересам и не связано их внешними причинами. Оно тавтологично, если не является не чем иным, как самоуполномочением разума. В то время как авторитет Левиафана базируется на внешней авторизации, на уполномочении извне и по этой причине вторичен, законодательство разума базируется на самоуполномочении. Разум основывается на решении разума для самого себя, в решении основать себя как причину в мире беспричинности. Именно с этой теоретической функцией основания обязательности связан тавтологизм законодательства разума, потому что разум в своем законодательстве может выразить только самого себя и ничто иное. Ничего иного разумный законодатель и не хочет, но только самого себя: он хочет разума – чтобы все думающееся и совершающееся в мире происходило и было сформировано по его образу и подобию; он стремится к формируемому разумом устройству человеческих мыслительных и жизненных отношений. Можно было бы предположить, что от этого тавтологизма не так уж и далеко до подозрения в натуралистическом ошибочном умозаключении: в конце концов сам бытийствующий разум утверждает себя как условие его нормативных правил, претендующих на обязательность. Тем не менее подобное логическое разоружение перед бытием здесь не имеет места. В вышесказанном нельзя усмотреть никакого натуралистического ложного умозаключения. Создание моральной обязательности из нормативного *ничто* настолько сильно само по себе, что нельзя найти какие произвольные бытия, на которые законодательство разума могло бы положиться. Необходимо правильно понять балансирующую на краю, доступном пониманию, речь о самоуполномочении разума, недопустимо затереть ее радикальность; самоуполномоченный и действующий как источник теоретической обязательности и моральный ав-

* Децизионизм – автономное принятие решений индивидом.

торитет разум является миру в качестве нормативного. В этой мысли нет места представлению о спокойном разуме, из которого – логически ошибочно – вырастает нормативная разумность. Только в медиуме разума, осознающего и хотящего себя как разум, он становится источником необходимой разумности. Моральный мир современного разума – это плот в море бытия, безо всякого соединения с берегом, могущим дать защиту. Если посмотреть на кантовскую моральную философию под углом перспективы обоснования обязательности вообще, то станет ясным то, что понимание ее в качестве нормативной этики слишком узко. Она представляет собой философскую этику, и в качестве таковой прежде всего метаэтику, т.е. попытку предоставить языку обязательности собственный семантический фундамент. Нормативные этики, как правило, предполагают твердо укоренившиеся различия в моральном языке. Философская радикальность Канта требует, напротив, обратиться к вопросу: как в мире, лишенном богов, конца света и традиций, в мире трансцендентально-философской действительности вообще возможны обязательность и моральное принуждение. Коротко: концепция чистого законодательства разума будет недооценена, если воспринимать разум как единственный источник норм; разум является большим – прежде всего источником нормативности вообще.

В центре кантовской теории обязательности находится тезис о существовании человека как «цели самой по себе». Он не имеет ничего общего с известным запретом использования другого в невзаимных ситуациях. Напротив, этот тезис имеет значительно более основополагающее значение и означает мюнхаузеновский фокус теоретической обязательности, которого любое разумное существо при разрушенном телеологическом порядке не может избежать. В отсутствие телеологических внешних пунктов опоры человек поставлен перед необходимостью осознать самого себя и понять собственную освобожденную от всех изначально заданных обязательств свободу как единственный источник всей практической обязательности. Этим должна начинаться моральная философия, т.к.

данная парадоксальная самоконституционализация свободы предшествует свободозаконному устройству морали и права. Чтобы установить основания морали, необходимо трансцендировать моральный дискурс и закрепить его в децизионистской бездне самосозданной обязательности неопределенного, спасающего себя из состояния беззакония с помощью автономии свободного существа.

Пико делла Мирандола и Кант

И Кант рассказывает одну историю, чтобы пояснить практически-моральное самоуполномочение человека. И он отталкивается от естественного состояния, которое должно быть преодолено. У него идет речь о простом самосохранении, правда, о самосохранении разума в бездне свободы. Его история свидетельствует о *предполагаемом начале человеческой истории*, об изгнании из рая порядка в мир свободы, об эмансипации разума и его самоосознании. Она напоминает о знаменитой похвале достоинству человека Пико делла Мирандолы, оценивающего человека как онтологически не имеющее места и превосходящее самого Бога существо, расположенное вне всякого телеологического порядка и вызванное к повторяющему созданию самосозиданию, выбирающему из бесконечного набора возможностей⁸. То, что привело мыслителя Ренессанса к превознесению человека, заставляет Канта содрогаться и упрекать. Начально человеком управлял инстинкт, «этот глас Божий», и все было хорошо. Но «разум начал вскоре пробуждаться», и человек «обнаруживает в себе способность избирать образ жизни по своему усмотрению и не придерживаться, подобно другим животным, раз и навсегда установленного порядка» (VIII, 111 и далее). Эта вновь обретенная свобода таит в себе опасность саморазрушения. Самосохранение, обеспечиваемое прежде «гласом Божиим», должно быть

⁸ Ср.: Wolfgang Kersting. Niccolo Machiavelli. München, 2. Ed. 1998. S. 30ff.

теперь обеспечено самим эмансипированным разумом. Он должен преодолеть перенапряжение от набора возможностей, он должен привнести порядок в свои максимы, смыслы и действия. Какие стратегии наведения порядка предоставлены в его распоряжение? Материальная финализация исключена в нетелеологическом мире. Для избежания логической смерти остается только утверждение о том, что воля всегда согласуется сама с собой. Тем самым выдвигается требование не более и не менее чем основать в человеке место самосозерцания и самоуправления, из которого он мог бы созерцать себя и всю протяженность своей жизни *sub specie aeternitatis*. «Первое, что человек должен делать, есть расположение своей свободы под сень законов единства; без этого его действие и бездействие абсолютно беспорядочны» (XIX, 280). Но этой свободой является он сам; по этой причине законодательство разума всегда является также требующим самосохранения самоограничением свободы: только за счет того, что свобода берет саму себя в качестве масштаба и является «правилом для самой себя» (XIX, 289), она может сохраниться.

*Рассудочно-необязательные
и разумно-обязательные законы свободы*

Кант развил в своей философии две различные концепции самозаконодательства свободы⁹. Как показывает фрагмент №6859¹⁰ из „*Reflexiones*“, первоначально Кант понимал основание порядка по законам свободы, по образцу категориального формирования восприятия. «В морали нам не требуется никакое другое понятие свободы, кроме того, что, исходя из опыта, наши действия совершаются не по велению инстинкта, скорее размышления рассудка являются одной из движущих сил. Выявляется недостаток причинности, так как инстинкт,

⁹ Ср.: *Wolfgang Kersting*. Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Frankfurt/M., 1993. S. 112ff.

¹⁰ *Immanuel Kant*. Reflexionen. AA Bd. XIX.

там, где он правит единолично, имеет... правила, рассудок же, не предписывающий самому себе правил, действует не по правилам, устраняя недостатки инстинкта. Таким образом, свободы требует от инстинкта регулярность в практическом использовании рассудка. Мы представляем себе, таким образом, регулярность и единство в использовании нашего произвола возможными только потому, что наш рассудок увязывает их с условиями, которые их согласовывают. Вопрос же о том, как подобное использование рассудка становится фактически существующим, имеет ли оно в свою очередь какие-либо заранее обусловленные причины, не является практическим». Законы свободы формулируют в вышеизложенном фрагменте условия единства внутреннего и внешнего использования произвола. Они рекомендуют себя через основание порядка, с помощью которого может быть усмирено «чудовище» Свободы (XIX, реф. 6795). Потребность в доступности жизненной сферы и исторической преемственности поощряет поведение, согласуемое с правилами. Практический разум принимает в рамках такого понимания, основанного на законах свободы, облик интеллигентного произвола, который с легкостью готов признать предпочтительность облегченного и признающего случайность комплекса правил.

Позже Кант пришел к мнению, что объективная действительность и безусловная обязательность, которые можно, по его убеждению, приписать практическим принципам, не могут быть, однако, в достаточной степени обоснованы, если законы свободы, как моральные и ответственные за внутреннее использование произвола, так и управляющие внешним правовые, будут поняты в качестве равных формирующим восприятие категориям единых правил внутреннего и внешнего использования произвола. Рациональные условия использования свободы являются теоретическими обстоятельствами дела и доступны в качестве рассудочных продуктов теоретического понимания. Их соблюдение предпочтительно в силу негативных следствий поведения без правил, но и речи не может быть о притязании на безусловную обязательность. Кант заявляет

поэтому о том, что для человека как homo phaenomenon, т.е. для человека эмпирического, использующего свой рассудок для преодоления жизненных проблем, вносящего порядок в свои предпочтения и старающегося выработать последовательные стратегии действия, «еще нет понятия обязательности» (VI, 418).

Когда же начинает идти речь о понятии обязательности? Какое назначение должен осознать человек, чтобы он мог стать автором и адресатом обязательности? Какими свойствами должны обладать законы свободы, чтобы за ними мог быть признан предикат объективной действительности и абсолютной обязательности? Ответ на эти вопросы представляет собой сердцевину кантовской теории обязательности. Законодательство разума может стать источником не только рациональных, но и категорически действенных и безусловно обязательных законов только тогда, когда разум «может предполагать «сам себя» (V, 20) и не только определяет содержание и цель его законов, но также и образует единственное основание для принятия решений волей, сам становится волей. Волю необходимо мыслить как свободную «в строгом, т.е. трансцендентальном, понимании» (V, 29), она должна быть подчинена разуму, чтобы «чистый разум содержал практическое, т.е. достаточное для обоснования воли, основание в себе» (V, 19), и чтобы чистый разум мог выработать собственную свободную каузальность, независимую от мотивационной силы чувственности. В этом случае воля определяема исключительно через форму разумности, через форму всеобщности, через формирование законов. Для развития мира автономной обязательности необходимо, чтобы навстречу природнокаузальной причинности выступила свободнокаузальная альтернативная и конкурентная причинность. Только человек, мыслящий себя в качестве причины собственных действий, свободен.

Каково различие между этими двумя концепциями свободной законности? Установлено, что они не отличаются друг от друга в эпистемологическом отношении: вне зависимости

от того, понимаем ли мы их как рассудочные синтезные правила или как разумно-практические законы, функция познания универсалистского принципа и критическая зона действия свободы практически не изменяются. Диюдикативное измерение правил свободы не может быть, таким образом, решающим фактором для их теоретически-обязательственного смысла. Вне зависимости от того, организует себя свобода рассудочно или в форме разума, законы всегда будут иметь характер селективных правил, заботящихся о непротиворечивом внутреннем и внешнем использовании произвола. Представление, приведенное Кантом, происходит от того, что является другим, противоположным в отношении свободы и разума, — от природы. Саморегулируемая свобода имеет образцом самостоятельный и независимый от всех внешних действий природный распорядок. Поэтому формирование разума понимается также как годность для законов или для системы. Максима будет годной для закона или для системы, если она укладывается в систему максим и подчиняется царству целей. Разум является, таким образом, системным понятием; особенности кантовского систематического разума заключаются в том, что он при создании системного порядка должен отказаться от стратегий материальной иерархизации. В его распоряжении находятся лишь формальные критерии непротиворечия, координации и совместимости. Его основной операцией, следовательно, является универсализация.

*Связь между обязательностью
и трансцендентальной свободой*

Так как ввиду эпистемологических свойств обеих концепций свободной законности теоретически-обязательственные различия не выявляются, искомая разница должна затрагивать мотивацию. Абсолютная обязательность x Кантом определяется как принципиальная мотивированность через x . Мы должны не только действовать сообразно долгу, но, свыше того, из долга, из уважения к закону. Мы можем действовать из долга

только тогда, когда представление о разумном происхождении наших максим может единолично и непосредственно определять нашу волю. Абсолютная обязательность подразумевает для Канта самоотсылочную мотивированность. Мы должны мыслить самих себя как существ, для которых основания разума могут являться единственными и исключительными причинами действия, а также существами, приписывающими себе способность самим начать цепь действий, руководствуясь только каузальностью, вытекающей из свободы. Автономия означает не только способность сделать собственный разум автором и содержанием законодательства и тем самым доставить разумные причины определения воли; автономия означает также видение собственного разума достаточной причиной определения воли. Используя так любимую Кантом политическую метафорику, можно сказать, что чистый практический разум является законодателем и исполнительной властью в персональном союзе; в его независимости от всех эмпирических условий действия, от всех склонностей и интересов он не должен быть заменен индивидуалистической рациональностью, возвышающей эгоизм, служащей склонностям и рассудочно управляющей собственным интересом.

*Теория обязательности
и нередукционистская семантика*

Будет нелишним – и заодно немного уведящим в сторону от скользкой терминологии теории двух миров – интерпретировать кантовскую теорию обязательности с точки зрения философии языка. В требовании закона, вменяющего долг, – этой сердцевине знаменитого пассажа о факте чистого разума, – человек находит также сознание действительности его свободы и своей принадлежности к миру, не подчиненному природно-законной каузальности. Выработанная философами для объяснения этого неотторжимого сознания долженствования непреодолимая ссылочная связь между безусловной обязательностью, практическим законом, трансцендентальной сво-

бодой, автономией разума и разумной каузальностью образует систематический фон Кантовой общей нормативной семантики. Значение всех нормативных предикатов связано с ней и может быть объяснено только со ссылкой на нее. Кант выступает за отклоняющуюся антиредукционистскую семантику нормативных понятий; нормативные предложения непереводимы *salva veritate* предложениями о состоянии чувств, о рациональных предпочтениях и функциях полезности. Значение языка обязательности может быть осознано только тогда, когда нормативные термины внедрены в учение о законодательном и для самого себя практическом разуме и могут быть поняты языковые выражения внутренних отношений свободно-каузально образованного мира. Допущению автономии воли сообщается статус условия, от которого – в высшей точке – зависит нередуцируемое нормативное значение общей понятности нашего нравственно-правового дискурса. В теории двух миров нас сопровождает спекулятивное толкование нашего обыденного убеждения, состоящее в том, что наши нормативные понятия и неэмпирические, ценностно-защищенные самопредписания не могут быть выведены из эмпирическо-описательных условий без потери значимости.

Моральный закон и обоснование принуждения

Что есть здесь общего с правом? Как стало вообще возможным открыть направленное на утверждение воли внутреннее законодательство разума для мира внешней свободы и использовать как принцип обоснования права? И как может связанное с представлением о разумно-каузальном действии понятие обязательности притязать на действенность для принудительного порядка? Из законодательства чистого практического разума не вывести никакой таблицы законов, никакого каталога долга. Законодательство разума исчерпывает себя одним-единственным правилом выбора, оперирующим критерием формирования законов – универсализацией. Требуется, следовательно, внешний по отношению к разуму повод для

различия, внешняя причина различия двух областей компетенции в законодательной деятельности разума. Этой причиной является проблема обоснования принуждения. Кант разделяет убеждение сторонников естественного права своего времени, заключающееся в том, что самобытная область права может быть объяснена только с помощью признака морально допустимого применения принуждения. Так как разумное правило выбора есть правило опознания морально допустимого и морально недопустимого, то с их помощью можно определить также массу морально допустимых действий принуждения и тем самым выделить нормативную область права из всего объема законодательства разума; ведь право охватывает как раз те виды долга, к выполнению которых можно принудить. Соответственно: пока правило выбора действует как принцип опознания морально допустимого применения принуждения, оно выступает в образе правового принципа. Легитимными являются принудительные действия, служащие последствиям действий, опознаваемых с помощью правового принципа в качестве обязательных, т.е. в качестве правового долга. Итак: принуждение должно легитимировать себя в качестве условия исполнения правового закона¹¹.

Правовой закон

Правовой закон может быть охарактеризован, таким образом, как версия категорического императива, специализированная на обосновании долга, исполнения которого можно добиться принуждением. В то время как категорический императив в своем моральном выражении требует действовать согласно максима, которые могут быть желаемы вместе с их законной значимостью, в своем правовом выражении он становится принципом опознания *правильного*: «Всякое действие правильно, в соответствии с которым или согласно максима

¹¹ Кантовская правовая философия подробно представлена в: *Wolfgang Kersting. Wohlgeordnete Freiheit...*

которого свобода произвола каждого может быть согласована со свободой каждого другого в соответствии со всеобщим законом» (VI, 230). Область применения коренящегося в этом принципе понятия права образуется внешними практическими человеческими отношениями. Материя, регулируемая правом, есть социальные отношения. Подчиненный правовому закону человек есть разумное социальное существо, живущее в пространстве и времени с равными себе и вступающее с ними во внешние отношения. Под разумно-правовое нормирование не подпадает внутренний мир мыслей, намерений и убеждений; этот внутренний мир не может быть поэтому также под контролем позитивных законов. Его зона регулирования строится исключительно за счет взаимного отношения свобод действия. Не только взгляды и убеждения, но и интересы и потребности исключаются из правовой сферы. Это означает, прежде всего, что из моей потребности не вытекает никаких правовых притязаний, а какое-либо правомерное действие ни в коей мере не теряет свое соответствие праву в случае самых печальных последствий удара по потребностям другого. Право заботится только о поддержании внешней свободы и способности к действию. Правовое сообщество, по Канту, является не сообществом солидарности испытывающих потребности, но сообществом самозащиты способных к действиям. Кантов принцип права, таким образом, – всеобщий формальный закон способности к действию. Равнодушный ко всем внутренним моментам человеческого поведения, он концентрируется единственно на вопросе формального соотношения внешней свободы одного индивида с внешней свободой другого. В качестве базового понятия ограничения индивидуального использования свободы условиями всеобщности, равенства и взаимности принцип права формулирует условие сосуществования свободных индивидов, условие равной свободы для всех. Так же, как и моральный принцип, привносящий согласие во внутреннюю свободу с помощью исключения неуниверсализируемых максим и действующий как принцип непротиворечия внутреннего мира, и правовой принцип привносит согласие во

внешнюю свободу с помощью исключения неуниверсализируемых способов использования свободы действия и является принципом непротиворечия внешнего мира действий. Правовой закон разума требует от каждого такого ограничения свободы, на которое, при равных и справедливых условиях и в ситуации отсутствия угрозы, могли бы согласиться все те, кто влияет друг на друга через свои действия в своей свободе действий, а именно строго всеобщее ограничение свободы, затрагивающее каждого в равной степени. Правовой закон разума есть принцип дистрибутивной справедливости, специализирующийся на распределении свободы и правовой силы: только строго равное распределение свободы и правовой силы может быть справедливым.

Понятие права и принуждение

Правовой закон определяет свободу одного по отношению к свободе других и очерчивает именно то пространство свободы, которое каждый может заполнить как свое собственное и защищать против вторжений извне. Каждое неправомерное действие есть принуждение, но не каждое действие по принуждению является неправомерным. Оно тогда не будет являться неправомерным, когда служит отражению неправомерного действия, когда направлено против принуждения. В соответствии с правилом двойного отрицания оно как предотвращение ущемления законной свободы согласуется со свободой и поэтому правильно. Компетенция к принуждению как разрешение защиты собственного законного пространства свободы является, следовательно, составной частью самого понятия права, соединенной с ним «по принципу противоречия» (VI, 231). Если право соединено с компетенцией к принуждению аналитически, то его закон в качестве всеобщего принципа принуждения «может быть представлен в виде согласующегося со свободой каждого в соответствии со всеобщими законами взаимного принуждения» (VI, 232). Свободный порядок правового разума и взаимный принудительный механизм являются одни и те же струк-

турные моменты равенства и взаимности. Взаимное принуждение является внешним по отношению к разуму медиумом, в котором находит свое выражение и становится реальным порядком свободы правового разума. Если моральный императив требует следования ему только благодаря его обязательности, если через него разум непосредственно становится практическим, то право, не имеющее взглядов и убеждений, может обеспечить свое выполнение с помощью принуждения. Компетенция к принуждению, уполномоченность к действительному отражению неправовых действий может быть охарактеризована как синоним морального принуждения категорического императива в правовой философии.

Строгое понятие права и моральное понятие права

С целью иллюстрации общественного порядка, выработанного всеобщим правовым законом, Кант снова и снова сравнивал основные правовые отношения с природой по Ньютону. Как сообщество субстанций организует себя в качестве «*pexus reciprocus*» (XVII, 582) и существует в соответствии с законом равенства действия и противодействия, *actio* и *reactio*, так же действует и разумный порядок права – конструируемый как самоподдерживающий принудительный механизм взаимного сдерживания, как состояние равнораспределенных сил притяжения и отталкивания, с помощью которых отдельные свободные частицы изолируются друг от друга и так сохраняют свою равную величину.

Данный держащий себя в равновесии, самостабилизирующийся и не требующий внешних усилий по его поддержанию принудительный порядок является представлением строгого понятия права, названного так Кантом. Отличать от него следует понятие морального права. Разницу между ними трудно разглядеть внешне. Различия становятся явными скорее при смене перспективы. Строгое понятие права описывает правовой порядок извне; отраженный в нем свободный мир – это как раз то, что увидел бы социолог или историк права, наблю-

датель разумно-правового порядка, проявленного в эмпирической значимости с помощью достаточно эффективной принудительной эквилибристики. Его описание права было бы, однако, вынужденно неполным, так как право имеет также обязательно-теоретическую внутреннюю сторону. Она не видна снаружи и не может быть объяснена как необходимая составная часть полного понятия права. Именно эта обязательно-теоретическая внутренняя сторона и является моральным понятием права. Из его перспективы право берет притязание на обязательность. Подобный дуализм перспектив применим к каждой эмпирической правовой системе. Каждое право описывается извне с точки зрения исторической или социологической; но каждое право также связано с культурными процессами самопознания и самооправдания, представляет собой притязание на истинность и требует признания гражданами. Граждане смотрят на право с позиции участников, для них право стоит под знаком учета различий; и даже те, которые не признают его, рассматривают право как систему правил, которая может претендовать на обязательность, только если речь идет о различном подходе к правильности и обязательности. Язык участия и правового суждения совершенно другой, нежели язык правоописывающего наблюдения. Данный дуализм перспектив действует также и для права разума. С точки зрения наблюдателя это является очищенной от истории абстрактной общественной моделью, обязанной модели природного порядка, стабилизирующего себя с помощью внутренней эквилибристики и поэтому не требующего поддержания извне. Напротив, с точки зрения участника видна моральная внутренняя сторона права, выявляет себя притязание на обязательность права разума. Но интереснее повернуть вопрос: чтобы заметить моральную внутреннюю сторону права, необходимо взглянуть на него с точки зрения участника. Правда, участниками в пределах разумно-правового порядка являемся мы *всегда* просто потому, что мы – разумные существа – должны жить с подобными нам на ограниченной территории.

Поэтому правовой закон является «законом, предписывающим мне обязательность, но совершенно не ожидает от меня, не требует, что я сам только для этой обязательности должен ограничить мою свободу» (VI, 231). То, что этот принцип предписывает обязательность и представляет неприкосновенность законной свободы других как безусловно обязательную, характеризует его как практический закон. Напротив, его отказ быть следуемым в силу с его помощью опознаваемой объективной обязательности правового действия указывает на различие с моральным законом; это, очевидно, специфично правовое в нем. Вопрос о том, в состоянии ли практический разум быть практическим для себя самого, может ли он «конституировать себя насилием, исполняющим закон» (VI, 405), для действительности права не имеет значения. Нет необходимости предполагать для осуществления права нечто большее, чем рассудок, который даже «народу дьяволов» (VIII, 366) позволяет решить проблемы организации внешней свободы, т.е. нечто большее, чем умно и взвешенно управляющий собственным интересом инструментальный разум. В противоположность моральному действию вокруг возможности правового действия нет ни малейших метафизических сумерек. Нравственность не является ни предпосылкой возникновения, ни условием поддержания правового состояния. Возможность внешнего порядка сосуществования, соответствующего правовому плану разума, не требует ни в коей степени мыслимости трансцендентальной свободы.

Право и обязательность

Было бы, тем не менее, неправильно перейти от этой осуществительно-практической независимости права от каузальности разума к доказательно-логической независимости правовой философии от концепции чистого практического разума. Присущие праву моменты внешности, равнодушия к взглядам и принужденности не должны быть поняты как признаки его независимости от моральной философии. Для Канта чистая мораль и чистое право являются товарищами по судьбе. Речь об обязательности

правового закона, об обязывающем воздействии субъективных свободных прав была бы каждому понятна и без выраженного в моральной философии опыта безусловного долженствования морального закона в нас. Но если бы автономия воли и каузальность свободы оказались на поверку грезами духовидца, тогда не только был бы утрачен категорический императив, но рассыпалось бы и право. Первый утратил бы свое различие с прагматическими правилами рациональности; второе потеряло бы свою обязательно-теоретическую внутреннюю сторону и стало бы равным тому инструменту, с которым Кантов рассудочный «народ дьяволов» устанавливает ненасильственный и поэтому каждым предпочитаемый общественный строй. Подобный инструмент оценивается как годный или негодный; различие правильности и признания к нему уже не относится.

Вся важность обязательно-теоретической внутренней стороны права разума выявляется при переходе от объективного к субъективному праву и в вопросе о значении права, данного каждому природой. «Мы знаем нашу собственную свободу (от которой происходят все моральные законы, то есть все права и все обязанности) только с помощью морального императива, являющегося предписывающим долг законом, из которого... может быть выявлена способность обязывать других, т.е. понятие права» (VI, 239). Обязательность зиждется в самоограничении; как самоограничивающий, самообязующий и самопринуждающий человеческий субъект может быть осознан только тогда, когда он рассматривает себя «под двойным углом (*unter doppeltem respectu*)» (XVIII, 406), и это значит: самообязательство выражается во внутреннем, интрасубъективном отношении между разумным существом – человеком-законодателем и ощущающим существом – человеком, подчиненным закону. При трансформации этого интрасубъективного отношения во внешнее и интерсубъективное отношение трансформируется и внутреннее законодательство во внешнее, самообязательство превращается в правообязующее отношение или отношение по обязыванию других; при этом законодатели и подчиненные, выступающие в этой этической ситуации как полностью иден-

тичные, распределяются между внешне независимыми участниками правового отношения. Следовательно, можно сказать: в правовом обязующем отношении обязанного встречается собственный разум в лице другого, обязующего его; уполномоченный есть «alter ego-разум» обязанного.

Иметь право означает быть субъектом внешнего законодательства и быть в состоянии распоряжаться внешним произволом во имя разума; соответственно иметь правовой долг означает быть подчиненным внешнему законодательству разума. И до, и после Канта сущность субъективного права, сущность уполномоченности видели в разрешении поступка. Кант, напротив, видит уполномоченность в рамках отношения по обязыванию других, которое в свою очередь разворачивается в экстернализации морального конститутивного самообязывания. Так, понятие законодательства становится и семантическим ключом к значению концепции субъективного права. Иметь право означает владеть компетенцией законодательства и обязывания вовне, по отношению к другим. В данной компетенции обязанности, направленной на других индивидов по масштабу правового закона, лежит нормативное содержание понятия субъективного права.

Подобно тому, как правовое обязательство есть самообязательство в интересе субъективности, правовое принуждение есть подобие морального самопринуждения и одновременно его каузально-механический эквивалент. Принуждение в качестве легитимного обязывает к самодисциплине, если она не добровольная, лишь внешне и имеет поэтому в виде правового долга свой предел легитимности. Я могу применить принуждение по отношению к другому индивиду только постольку, поскольку я его могу обязать. Правовое обязательство указывает путь, который может измерить правовое принуждение. Легитимное принуждение является патологическим эквивалентом мотивационной силы морального разума. Оно может быть задействовано только тогда, когда правообязанный не справляется с задачей осознания и признания правового долга как предписанного ему его собственным разумом. Легитимное принуждение есть внешняя каузальность, вступающая в действие тогда, ко-

гда человек не внимает собственному уровню разумности до такой степени, что внутренняя каузальность свободы в нем молчит и не достигает никакой автономной действительности.

Правовой долг и долг добродетели

Любой правовой долг является, конечно, и опосредованно-этическим долгом (особенность которого состоит в допуске только мотива долга в качестве побуждения к выполнению требований разума), так как этическое законодательство включает в себя все возможные долги формы долженствования. Любой вид этического обязательства, принадлежащий любому долгу а priori, не лишается силы по той причине, что все они могут быть даны юридически и их исполнимость, их гетерономная исполнимость поэтому для них морально допустима. Всеобщее этическое обязательство исполнять требования разума исключительно из уважения к закону есть чисто формальное и распространяется на любой долг. Если я исполнил какой-либо долг по причине желания избежать принуждения, я следовал правовому закону, но я не отнесся к правовому долгу как к опосредованно-этическому, я не поступил в соответствии со всеобщим этическим обязательством, я не исполнил долга из-за него самого и действовал поэтому недостаточно морально. В той степени, в какой кто-либо рассматривает правовые долги как опосредованно-этические, он доказывает свою моральность. Если же он следует указанным правом путем по какой-либо другой причине, то он действует только сообразно с долгом, а не из долга, и его поступки характеризуются только легальностью, а легальность в соответствии с высокими масштабами кантовской этики лишена нравственной ценности.

Предметом правового долга является несовершенство неправовых действий, правовое долженствование есть долженствование из обязанности. При выполнении правового долга я совершаю только то, к чему я был обязан. Обязанности – как дефицит, который с помощью соответствующих действий необходимо привести к нулю, он сравним с нарушением равновесия, требующим стабилизации. Правовые действия не требуют по

этой причине награды. Нас не должны хвалить за то, что мы платим по нашим долгам, не крадем и не убиваем. С помощью верности праву добро в мире не увеличивается, но предотвращается зло. Право не награждает, а карает. Его санкции служат делу предотвращения правонарушений. Правомерные действия незаметны. Только в обществе воров и лжецов правомерность выделяется; если она тогда удостоивается похвалы, то нет места похвале моральному состоянию общества.

В противоположность правовому учению в основе Кантова учения о добродетели, этики к узком смысле, образующей вторую часть «Метафизики нравов», лежит материальный принцип, требующий утверждения и преследования объективных целей. Он является не нормой действия, а законом для внутренней области целеутверждения. Правовой долг есть долг бездействия, поэтому он точно определен по отношению как к действию, так и к персоне. Долги добродетели, напротив, вынужденно неопределены. Хотя утверждением определенных целей предписывается и их проведение в жизнь, разум тем не менее не способен соотнести конкретные действия с предписанными им целями: как гласят обе кардинальные цели кантовского учения о добродетелях, средства для достижения собственного совершенства и чужого блаженства априори не могут быть определены. Добродетельные действия зависимы от контингентных факторов, от субъективных способностей и объективных возможностей, от уровня знаний и способности вчувствования и т.д.; добродетельные действия являются по этим причинам в значительной степени подверженными ошибкам. Я никогда не буду с абсолютной точностью знать, соответствовал ли я в моей жизни предписанным мне целям действительно в достаточной мере; возможно, я с честной совестью всегда поступал неправильно. Таким образом, правовой закон и принцип добродетели значительно отличаются по информативности. В качестве ответа на вопрос: что я должен делать? – право дает мне критерий, ведущий при каждом действии к однозначным решениям. Учение о добродетели может только назвать мне объективные цели, которые должны быть мною усвоены; что касается дальнейших

вопросов реализации целей, то я должен положиться на опыт и обстоятельства. В силу описанной разницы в информативности Кант характеризует правовое должествование как совершенное и добродетельное должествование как несовершенное.

Из-за различной определительной значимости правового закона, относящегося к действиям, и целеформирующего закона учения о добродетели с самого начала устранена опасность коллизии правового должествования и должествования добродетельного. Долги действия и целевые долги не могут конкурировать. С другой стороны, любой предмет целевого долга подпадает под действие норм правового закона при совершении действия. Тем самым закрепляется приоритет права. Каждое добродетельное действие, каждое воплощение предписанной цели как действие подчинено условию правомерности. Право выступает в качестве фильтра для изречений добродетели и позволяет пройти только соответствующим праву. Предписанная учением о добродетели значимость обретает свой предел на назначении права и не-права. Неправомерные действия не компенсируются благими поступками. По Канту, ничто благое не происходит вопреки праву. Кантовская философия не даст опоры благородному грабителю, деятельному врагу богатых и милосердному другу бедных. Кредитор всегда будет по рангу выше нуждающегося. «Вся сила небес стоит на стороне права» (XIX, реф. 7006).

Субъективное право

Субъективное право описывает априори правовую позицию, определенную для каждого чистым практическим разумом в им разработанном внешнем порядке свободы и сосуществования. Оно находит свое нормативное выражение в свободной от эмпирических условий проведения в жизнь моральной способности утверждать невидимую границу, воздвигнутую правом разума между людьми и обязательно признаваемую каждым разумным существом; свое содержание субъективное право обретает в каждом определенном пространстве свободы, ограниченном правовой демаркацией. Не следует

забывать, что в данном случае разумно-правового наброска общественного устройства речь идет о нормативно-структурном описании, о модели устройства, содержащей только те определения, которые могут быть развиты из разумных понятий без привлечения эмпирических знаний. Это описание структуры содержит ответ на следующий вопрос: в чем заключается внешнее отношение во времени и пространстве между разумными существами, обладающими физической экзистенцией, точнее: как урегулировать жизнь во времени и на ограниченной территории, и поэтому в условиях конкуренции и коллизий, на основе понятий разума так, чтобы мог возникнуть свободный от эмпирии план общественного устройства, необходимо признаваемый всеми разумными существами и, следовательно, обладающий по отношению к ним как чувствующим разумным существам безусловной обязательностью?

Право, определенное каждому в данном разумно-правовом плане устройства, Кант называет правом человечества, так как оно принадлежит людям исключительно в силу их человечности, их разумности, достоинства и самоцелеполагания. Содержанием этого права может быть только свобода. «Свобода (независимость от внешнего принуждающего произвола) в той степени, в какой она может сосуществовать со свободой любого другого в соответствии со всеобщим законом, есть единственное и истинное право, принадлежащее каждому человеку в силу его человечности» (VI, 237). Как объективное право, правовой закон у Канта освобождается от любых естественно-антропологических якорей и опирается только на концепцию чистого практического разума, так же и право человечества как субъективно-правовая форма чистого правового принципа свободна от любой антропологической коннотации. Кантово понятие человечества принадлежит практической философии, а не антропологии; не как экземпляр, принадлежащий к биологическому виду, а в силу его биологически неопределимой разумности и в ней коренящемся достоинстве каждому человеку принадлежит истинное и врожденное право на свободу, так как достоинству противоречит быть зависимым от внешнего вынуждающего произвола, не являться

собственным господином и стать целью чуждых интересов: «зависимый человек – более не-человек, он потерял этот ранг, он – нечто иное, как принадлежность другого человека» (XX, 94).

Право на свободу, на независимость от внешнего вынуждающего произвола – это право «действовать в соответствии с собственными целями, а не просто в соответствии с целями других» (XXIII, 341). Мир права есть симметрическая, взаимно структурированная и исключающая всякое внешнее господство система отношений между Свободными и Равными. Частное господство и асимметрия власти противоречат основному правовому отношению. Право человечества рассматривает каждое ограничение свободы в качестве противоречащего праву, немислимого во взаимности и противостоит любому действию, направленному против уполномоченного, если это действие не интегрируется в его суверенное и самоопределенное целеполагание. Право человечества нацелено в значительной мере на отражение внешнего определения; оно объявляет человека неподвластным.

Исконное право на свободу как принадлежащее каждому и должностующее быть выполненным по отношению к каждому обязательственное правомочие требует равного распределения правовой силы. Из врожденной свободы следует «врожденное равенство, т.е. независимость от принуждения другими не к большему, чем к одинаковому взаимному обязательству связанности другим; другими словами, способность человека быть самому себе господином» (VI, 237). Правовое равенство право-человеческого основного отношения имплицитно подразумевает отсутствие всех определений, различающих членов отношения. Правопорядок, соответствующий основному положению прав человека, не может содержать никаких правовых положений, которые не были бы доступны каждому. Привилегии и дискриминации, приводящие к асимметрии между правом и долгом априори исключаются с той же априорностью, как естественное неравенство в праве и неправоспособность. Эмансипирующее содержание идеи правочеловеческого равенства не может быть превзойдено. С его помощью любому эмпирическому различительному признаку будет отказано в правополагающей функ-

ции, то есть функции, обуславливающей правовое различие. Равную этому противоречивость праву мы находим в многочисленных имевших место в истории случаях религиозной, социальной, этнической и расистской дискриминации, а также и в еще не высказываемом предложении о привилегии всех левшей. Любое эмпирическое неравенство в равной степени лишено правового значения. Любое понятие равенства содержит незаконченное (несовершенное) высказывание, требующее дополнения в виде уравнительного намерения. В случае врожденного и правочеловеческого равенства оно дано в виде правовой возможности обязательства извне. Равенство как аналитический признак чистого понятия права может подразумевать только равную правосубъектность, и это значит: равную правовую обязующую компетенцию, направленную извне. Тем самым обнаруживается строгая взаимность основного правового отношения как единственное содержание врожденной свободы.

Коренящееся в правовой идее врожденное право может быть только одним; оно может содержать только те определения, которые содержатся в концепции правозаконно определенной внешней свободы. Множество естественных прав, которое бы соответствовало множеству свобод и претензий, не может быть выведено из Кантова правового закона по той самой причине, по какой невозможно вывести какой-либо внутренне присущий каталог долга из категорического императива. Всеобщности нормативного принципа можно добиться только ценой его формальности и негативности. Любое расширение врожденного права на свободу, выходящее бы за пределы выделения его аналитических элементов – равенства, самостоятельности и самополагания, – должно было бы опираться на материальные элементы, потребности, интересы, цели и тем самым разрушить чистый практический разум как фундамент права человечества. Со своей идеей сужения области естественного человеческого права к правозаконно определенной внешней свободе Кант занимает уникальное место в истории теории прав человека. Она является, однако, легко прослеживаемым следствием его теоретически строгого правового априоризма. Ни ги-

пертрофированные каталоги прав человека, принадлежащие перу современников Канта, ни стратегии, известные из политико-идеологических баталий нашей эпохи, старающиеся окружить любое политическое притязание, любые групповые интересы аурой прав человека и тем самым морально разоружить соперника, не в состоянии опереться на чистое право разума.

Кант определяет фундаментальное право человека как субъективное право априори, коррелирующее с объективным правовым законом, рассматривающее каждого человека в качестве субъекта внешнего законодательства разума и уполномочивающее его связать всех остальных по масштабу правового закона и законно ограничить свободу других границами своей собственной свободы. Оно формулирует основную правовую позицию, принимающую людей как Свободных и Равных, как совместно живущих в пространстве в отношениях друг с другом разумных существ. Оно концентрирует в себе данные разумом условия освобожденного от влияния природы мира внешней, межчеловеческой свободы. Концепция прав человека, подчиненная теоретическим посылкам кантовской философии, должна, во-первых, ограничиться представлением присущего людям как разумным существам правового положения и основных элементов чистой правосубъектности; во-вторых, критически анализировать конкретизирующее развертывание теории прав человека в находящихся между правом разума и позитивным правом основных правах в историческом конституционном движении и возникающую вокруг них юридическую и политическую дискуссию.

Критика морально-телеологического правопонимания

Такой более внимательный взгляд на глубинные структуры теоретической обязательности морали и права у Канта показывает, насколько от нее отличается отстаиваемый преимущественно интерпретаторами-юристами тезис о морально-телеологическом характере права. Между правом и моралью нет инструментальной связи ни в малейшей степени, право не является

1. Статьи

службой морали, ценным только в силу своей моральной полезности. Юристы имели, однако, в виду добиться с помощью такой деградации права его нобилитации. Предполагаемая нравственная второразрядность права сопровождается признанием права как необходимого условия воплощения этических требований. Такое опасение является результатом неправильной оценки положений о теоретической обязательности в кантовском праве разума. Право не нуждается в нравственной нобилитации, так как ему в равной степени присуще нравственное достоинство. Его нормативность укреплена в той же значимо-логической причине, где и нормативность морали. Право ни в коей мере не является второразрядным видом морали. Между моралью и правом в контексте Кантовой философии чистого практического разума нет никакой разницы в обязательности. Право так же свободно от посредничества и инструментализации; нет речи о правовой трансцендентальной цели, дававшей бы праву смысл и легитимацию в качестве средства своего достижения; нет внеправовой ценности, которой бы служило право.

Пер. с нем. Е.Ю. Винокурова.

Е.Ю. ВИНОКУРОВ

(Калининградский университет)

Кантианский характер философских теорий глобальной политики Вольфганга Керстинга и Отфрида Хёффе

1. К современной философской дискуссии в области международных отношений

Несмотря на то, что современная политическая философия международных отношений развивается преимущественно в англосаксонском мире, ей уделяется все больше внимания и в континентальной Европе. Европейские ученые, опираясь на ве-

ликие философские традиции Старого континента, принимают активное участие в обсуждении проблем международных отношений. Особая роль принадлежит философскому наследию Иммануила Канта, оказывающему непосредственное влияние на современный философско-политический дискурс. Важнейшее значение имеют философские концепции двух оригинальных немецких мыслителей – Вольфганга Керстинга и Отфрида Хёффе. Задачей данной статьи является обоснование тезиса о кантианском характере их философских концепций.

2. «Трезвый универсализм» Вольфганга Керстинга

Керстинг основывает свою теорию на понятии права и прав человека. Идея прав человека имеет серьезных философских противников. Бентам оценил тезис о правах человека как «чепуху на ходулях», Маркс считал права человека не имеющей эмпирических оснований абстракцией правовой формы, коммуитарист Макинтайр сравнивает их с верой человека в единорогов и ведьм. Эти упреки покажутся убедительными, если мы взглянем на тот массив прав, который, например, в Пактах ООН рассматривается в качестве неотторжимых прав человека и гарантируется каждому. Поражает разрыв зафиксированного на бумаге и реальности, декларации универсального характера прав человека и действительного различия культур и традиций. Керстинг полагает своей задачей «диетическое лечение» прав человека, очистку их от риторической, гиперморальной и миссионерской эксплуатации идеи прав человека и нахождение их действительной универсальной основы. По его мнению, политическую философию международных отношений необходимо базировать на минималистском понимании прав человека. Керстинг опирается на Кантову фундаментальную интуицию права – всеобщей правовой формы, независимо от позитивного законодательства приписывающей каждому человеку неотторжимые права¹. Какова же семантика универсальных прав человека? Теоретически обос-

¹ *Kersting, Wolfgang. Plädoyer für einen nüchternen Universalismus. Manuskript. S. 10.*

нованное понятие должно быть устойчиво по отношению к критике со стороны партикуляризма и релятивизма. Для этого содержание понятия прав человека должно быть в состоянии найти универсальное признание, то есть должно быть разделимо в рамках всех культур и цивилизаций, должно быть независимо от культурной герменевтики. Керстинг указывает на ошибочность тезиса о правах человека как ответа на конкретную неправую практику. Тезис логически ошибочен, так как понятие права является предпосылкой для понятия неправовой практики. Чтобы избежать этой ошибки, мы должны найти описательную формулировку, свободную от всякой нормативной основы².

В своей дескриптивной формулировке мы можем и должны опираться на антропологические аргументы. Предметом интереса Вольфганга Керстинга является человек как таковой, человек биологической классификации, *homo sapiens*. Только с помощью строгой натурализации человека мы в состоянии достигнуть ядра понятия прав человека. Человек есть существо конечное, смертное, уязвимое и способное страдать; правочеловеческая защита опирается на очевидность человеческой ранимости и предпочтительности отсутствия угрозы смерти, боли, насилия, пыток, голода, подавления и эксплуатации. Керстинг указывает на восходящую к естественно-правовому учению о долге XVII-XVIII веков ориентацию на человеческое *esse* как условие возможности существования и на *bene esse* как условие счастливой и удавшейся или даже совершенной жизни. В стремлении найти универсальное ядро прав человека необходимо ориентироваться на узкий круг *esse*, находящийся в докультурной зоне человеческого существования. Керстинг использует термины «кондициональные права» и «программные права». Кондициональные права являются теми условиями, которые должны быть выполнены, чтобы дать человеку возможность вести мирное и ненасильственное человеческое существование. Программные права должны быть исполнены дополнительно, чтобы обеспечить человеку возможность «хо-

² Ibid. S. 11.

рошей» жизни. В их конкретном содержании возможны различия, возникающие из исторических и культурных особенностей. Истинные же права человека, по определению являющиеся универсальными, базируются на антропологии, общей для всех. Свою эпистемологию прав человека Керстинг основывает на трех «антропологических фактах», а именно: во-первых, уязвимость человека перед лицом другого человека, во-вторых, зависимость от средств поддержания жизни, прежде всего питания, и, в-третьих, динамичная природа человека, его способность улучшить свои способности с помощью соответствующего образования и большой ценности жизни, предполагающей саморазвитие³.

На этой антропологической основе могут быть выделены три права, или три группы прав, универсального характера: право на существование (*Existenzrechte*), права на поддержание существования (*Subsistenzrechte*) и на развитие (*Entwicklungsrechte*). Подчеркивая универсальный и антропологический характер прав человека, Керстинг называет их трансцендентально-антропологическими правами. Под правом на существование имеются в виду права на жизнь, на телесную неприкосновенность и базовую безопасность, то есть ненасильственный характер жизненных обстоятельств и надежный политический порядок⁴. Эта группа прав указывает на грань между пограничной ситуацией и нормальностью; она гарантирует коллективно-институциональные условия имеющей смысл жизни. Права на существование характеризуют однозначность экзистенции. Сами права этой группы негативны, они исполняются не через действия, а через воздержание от совершения определенных действий. В отличие от негативных прав на существование группа прав на поддержание существования предполагает позитивные действия, направленные на обеспечение поддержания существования людей и групп людей, попавших в экстремальные положения ввиду

³ Ibid. S. 13, 17-18.

⁴ Ibid. S. 14.

войн, голода, природных катастроф и т.д. Она должна быть дополнена, по мнению Керстинга, третьей группой прав – на развитие. Эти права также предполагают необходимость позитивных действий по созданию соответствующих образовательных систем, обеспечивающих человеку возможность развивать свои способности и таланты. Очевидно, что тем самым концепция прав человека открывается внутренней градации по степени приоритетности обеспечения. Права на существование и на поддержание существования принципиально обладают приоритетом по отношению к правам на развитие.

Универсализм своей концепции Вольфганг Керстинг характеризует как «трезвый» в силу трех особенностей. Во-первых, концепция правочеловеческого универсализма на антропологической основе имеет правовой характер. Во-вторых, она не является конкретно ценностно-ориентированной. В-третьих, она совместима с нравственным партикуляризмом. Только узкий круг прав, базирующийся на определенных антропологических предпосылках, универсально значим. Программные права, напротив, зависят от конкретного партикулярного контекста. Более того, широкая концепция прав человека требует для обретения действенности многосторонней контекстуализации и партикуляризации.

В правоуниверсалистской теории Генри Шу мы также встречаемся с универсальными основными правами, принадлежащими каждому⁵. Однако там, где речь заходит о конкретном обеспечении этих прав, Шу ограничивается общими принципами индивидуальной этики и не предполагает необходимости создания каких-либо институтов помимо уже существующих в рамках национальных государств.

Керстинг идет значительно дальше. Он указывает на то обстоятельство, что защита прав человека может быть гарантирована только в государстве и связь между правами человека и государством неразрывна. Керстинг ориентируется на канти-

⁵ См.: *Shue, Henry. Basic Rights. Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

анскую модель общественного договора и приписывает ему глобальный характер. Контрактуализм преодолевает парадигму национального государства и выходит за его пределы. При последовательной интерпретации идеи общественного договора мы обязательно приходим к контрактуалистскому космополитизму. Керстинг указывает на гениальность Канта, логически продолжившего теорию общественного договора за гобсианские пределы границ национального государства и характеризовавшего любую политико-организационную форму ниже глобального уровня как временную. Естественное состояние может быть преодолено только с установлением торжества права и на международном уровне⁶.

Керстинг следует по одному пути вместе с Кантом и глобальными контрактуалистами и отклоняется от них только на этапе решения вопроса о создании наднациональных институтов власти. В центре дискуссии находится вопрос о суверенитете. Уровни нормативных принципов и их институционального воплощения у Канта, критикует Керстинг, распадаются. Именно там, где понятие права достигает своей высшей точки, само право неожиданно обрывается. Реализацию глобального мира должна обеспечить конфедерация, не наделенная никакими властными полномочиями и обладающая исключительно моральным характером. Кант с тяжелым сердцем совершает этот выбор, будучи связанным догмой абсолютного суверенитета. Но, задает вопрос Керстинг: «Что мешает нам применить концепцию многоуровневого суверенитета и конкретизировать “мирный” императив чистого правового разума в качестве требования основания институциональной политической системы между и над государствами с помощью частичного отказа от суверенитета, системы, которая положит конец отсутствию права в отношениях между государствами и создаст

⁶ См., напр.: *Kersting, Wolfgang. Die Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags. Darmstadt: Primus Verlag, 1996. S. 212-216; idem. Recht, Gerechtigkeit, und demokratische Tugend. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997. S. 262-264.*

основанные на законах внешнегосударственные отношения?»⁷. Функциональная интерпретация суверенитета открывает дорогу к возможности его частичной передачи на наднациональный уровень.

Керстинг откладывает координаты на оси выбора формы глобального политического устройства исходя из критерия передачи властных полномочий и дополняя его критерием правовой безопасности, или, другими словами, наполненности, обеспеченности правовых норм, конституирующих то или иное политическое устройство. Инкорпорируя кантианские представления, он выделяет четыре уровня: национальный, интранациональный, супранациональный и уровень мирового государства. Национальному уровню (межгосударственному политическому порядку) соответствуют два решения: во-первых, гоббсианское естественное состояние и, во-вторых, решение моральной конфедерации, «союза народов» Канта. Интранациональному уровню соответствует решение правовой конфедерации, уже характеризующейся наличием достаточно узкого круга правовых норм и инструментов их практического исполнения, но еще не обладающей федеративным характером. Супранациональному уровню соответствует федеративное решение на основе многоуровневого суверенитета. Наконец, как крайнюю возможность Керстинг также рассматривает вариант абсолютистского государства, Левиафана мирового масштаба⁸. Как уже стало ясно, он сам приходит к мысли о возможности и желательности осуществления третьего варианта – федеративного государства на основе частичной передачи суверенитета. Функции такого мирового государства бы-

⁷ Ibid. S. 269-270.

⁸ Данное деление разрабатывается Керстингом в его манускрипте с рабочим названием «Мечта мирового государства». Размышления по поводу выбора модели могут быть найдены, например, в: *Kersting, Wolfgang. Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997. S. 332-339*, а также в: *idem. Philosophische Friedenstheorie und internationale Friedensordnung // Politische Philosophie der internationalen Beziehungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998. S. 523-554 (536-543)*.

ли бы ограниченными и направленными на гарантирование прав человека, прежде всего прав на существование и на поддержание существования. Ограниченности функций соответствовал бы и сравнительно узкий объем полномочий, которые должны быть, тем не менее, достаточны для обеспечения глобального мира и гарантирования права на поддержание существования. Концепция не предполагает монополии супранациональных институтов на средства принуждения (читай: на военную силу). Задача состоит в том, чтобы институционализировать международную кооперацию и тем самым исключить зависимость супранациональных демократических институтов от отдельных великих держав. Первое предусматривает оснащение супранациональных институтов судебными полномочиями и определенными средствами принуждения государств к исполнению решений международных судов. Как можно предположить исходя из сегодняшнего состояния международных отношений, даже такое ограниченное федеративное решение, призванное обеспечить трезвый универсализм прав человека, будет шагом исключительной радикальности.

3. Отфрид Хёффе: субсидиарная и федеральная мировая республика

Влияние философии государства и права Отфрида Хёффе, профессора в Тюбингене, растет с каждым годом. Созданная им философия международных отношений, кульминирующая в идее субсидиарной и федеральной мировой республики, расширяет сферу своего влияния. С известным допущением можно уже говорить о возникновении «хёффианской школы»⁹. Сам ученый излагал элементы своей теории в публикациях

⁹ «Птенцами гнезда Хёффе» являются, например, *Алессандро Пинцани* (Pinzani, Alessandro. Das Völkerrecht (§§ 53-61) // *Höffe, Otfried* (Hrsg.). Immanuel Kant. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Berlin: Akad. Verl., 1999. S. 235-256) и *Кристоф Хорн* (Horn, Christoph. Philosophische Argumente für einen Weltstaat // *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 21. 1996/3. S. 229-251).

1. Статьи

90-х годов¹⁰ и свел ее воедино в «Демократии во времена глобализации», вышедшей в свет в 1999 году¹¹. Я сосредоточу свой анализ именно на этом труде, лишь при необходимости обращаясь к другим работам Отфрида Хёффе.

Для Хёффе очевидна задача философии – быть адвокатом всего человечества. «С самого начала философия подчиняет себя притязанию на универсальность: для общих, часто универсальных проблем она ищет с помощью универсально значимых аргументов так же универсально значимые высказывания»¹². При общей убежденности в преимуществе демократической формы самоорганизации общества было бы недостаточно просто механически перенести ее на глобальный уровень и требовать глобальной демократии. Фундаментальная политическая философия начинается более глубоко, а именно с задач универсально-значимой легитимации, что аналогично универсальному критерию легитимации, обеспечивающему возможность всеобщего одобрения в силу всеобщего

¹⁰ В таких работах, как: *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987; *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990. Идея федеральной мировой республики нашла свое выражение в: *Völkerbund oder Weltrepublik // Höffe, Otfried (Hrsg.). Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akad. Verl., 1995. S. 109-132; *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996; *Subsidiarität als Gesellschaft- und Staatsprinzip // Schweizerische Zeitschrift für Politische Wissenschaft*, 1997, S.259-290; *Für und Wider eine Weltrepublik, // Chwaszcha, Christine / Kersting, Wolfgang (Hrsg.). Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998. S.204-222; *Gibt es ein interkulturelles Strafrecht? Ein philosophischer Versuch*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.

¹¹ *Höffe, Otfried. Demokratie in der Zeiten der Globalisierung*. München: C.H. Beck, 1999. Краткое изложение основных идей находится в: idem. *Eine föderale Weltrepublik*, *Information Philosophie*. August 1999. 3. S. 7-19.

¹² *Höffe, Otfried, Demokratie in der Zeiten der Globalisierung*. München: C.H. Beck, 1999. S. 34.

преимущества¹³. Разрабатывая аргументацию, направленную на решение этих задач, Хёффе приходит к формулированию списка универсальных принципов справедливости, основными элементами которого являются универсальное правовое требование, принципы наибольшей равной негативной свободы и сравнительной позитивной свободы, универсальные требования правового государства и демократии¹⁴.

Хёффе разрабатывает теорию общественного договора, делающую первоначальный договор в силу двойной задачи легитимации на две части: первоначальный правовой договор (*pactum iuris*) и первоначальный государственный договор (*pactum iuris publicu*). Результатом первого договора является трансцендентальный обмен правами и обязанностями, направленный на формирование правил, норм человеческого общежития. Тем самым создается жесткий правовой порядок – единственное средство выхода из естественного состояния, характеризующегося анархической свободой и насилием. Первый принцип справедливости – универсальное правовое требование – гласит: «В качестве высшего проявления строгих всеобщезначимых правил право противостоит персональному произволу и персональному насилию и должно поэтому царить между людьми»¹⁵.

Альтернативой ошибочному поиску высшего блага являются интересы, обеспечивающие саму возможность действия. Это ведет к правам, которые принадлежат человеку только потому, что он – человек: к универсальным правам человека. Свою легитимацию права человека находят уже в первоначальном правовом договоре, из чего следует их догосударственный характер. Люди как «товарищи в праве» (*Rechtsgenossen*) должны взаимно гарантировать права человека. Государство обеспечивает их лишь вторично, опосредованно. Хёффе, конструируя права человека, опирается, как и Вольфганг Керстинг, на определенные антропологические предпосылки, а именно: человек есть *zoon* – живое телесное существо; человек есть *zoon logon echon* – существо, способное думать и го-

¹³ Ibid. S. 39.

¹⁴ Полный список принципов справедливости см.: *ibid.* S. 140-141.

¹⁵ Ibid. S. 61.

ворить; человек есть *zoon politikon* – существо общественное. Трансцендентальный обмен в ходе первоначального правового договора состоит из обмена отказами, негативной взаимности, что обуславливает негативные свободы, и из обмена действиями, что обуславливает позитивные свободы и социальные права. Вторая часть – оригинальный государственный договор – характеризуется взаимностью политического уполномочения, выражающегося в правах демократического участия. Без претензии на полный охват Хёффе определяет те права, в универсальном характере которых, по его мнению, трудно сомневаться. К ним принадлежат права на жизнь и телесную неприкосновенность, позитивные социальные права кооперативного и солидарного характера и политические права соучастия.

Государственная власть выступает как форма осуществления справедливости и ее гарант. Ввиду цели достижения реальной справедливости «товарищи по праву» обязаны стать «товарищами по государству», то есть заменить естественное правовое состояние публичным правовым состоянием в государстве. В соответствии с легитимирующим критерием первоначального правового договора и критерием распределительно-коллективного преимущества государство должно быть организовано по принципу разделения властей; любое господство должно осуществляться во имя народа и к его благу. Таким образом, универсальное требование правового государства – «Для реализации справедливости должно быть основано высшее проявление общественной власти – правовое *государство*»¹⁶ – дополняется принципом разделения властей и универсальным демократическим требованием.

Какая форма глобального политического устройства соответствует вышеуказанным универсальным требованиям и принципам? Отфрид Хёффе в своих работах использует четырехступенчатую модель мирового политического устройства. Он исходит при этом из критерия распределения властных полномочий, основанного на функциональном понимании феномена суверенитета. Хёффе выделяет: а) ультраминимальное государство

¹⁶ Ibid. S. 102.

(ultraminimaler Weltstaat – UMWS) как свободную ассоциацию государств, обладающую определенными предписаниями, но не имеющую властных структур, обладающих достаточной властью для обеспечения их выполнения. Действенность предписаний зависит от доброй воли государств и от баланса сил и интересов; б) минимальное государство (Minimalstaat – MS) как «либеральный сторож» идеала XIX века с минимальной передачей полномочий на супранациональный уровень с целью обеспечения исполнения ограниченного круга международно-правовых норм, служащих цели процессуальной организации международно-правового порядка; в) демократическое конституционное государство (demokratischer Verfassungsstaat – DVS). Наконец, считает Хёффе, и с ним, как и с Кантом, трудно не согласиться, всегда следует держать в уме возможность создания мирового абсолютистского или даже тоталитарного государства (absolutischer Staat – AS)¹⁷.

Возможен ли справедливый мировой порядок без мирового государства? Хёффе заявляет, что ни одна из соответствующих теорий международных отношений – стратегического мирового порядка, правления без правительства и демократизации мира государств – не может быть опровергнута. Первая – потому что гоббсианская модель очевидно не только не в состоянии обеспечить позитивные социальные права, но и не может гарантировать негативный мир, так как зависит от неустойчивого баланса сил, основанного на взаимном устрешении. Вторая – теория нового институционализма – ввиду того, что исполнение решений международных организаций и норм международного договорного регулирования не может быть обеспечено из-за отсутствия силы принуждения. Третья – те-

¹⁷ См., напр.: *Höffe, Otfried. Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellem Rechtsdiskurs.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996. S. 110; также: *idem. Für und Wider eine Weltrepublik // Chwaszcza, Christine / Kersting, Wolfgang Hrsg. Politische Philosophie der internationalen Beziehungen.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998. S. 209. От данной схемы Хёффе отталкивается и в своей капитальной работе «Демократия в эпоху глобализации».

зис о мирной природе демократий – эмпирически подтверждается лишь частично (отношения демократий между собой, как правило, мирные; в целом, однако, демократии ведут не меньше войн, чем недемократические организованные государства). В любом случае, демократическая готовность к миру еще не обеспечивает надежного обеспечения мира¹⁸.

Опираясь на политическую и правовую философию Канта, Хёффе критикует неприятие им мировой республики. Государственность является необходимым условием правового состояния отношений между народами. «К конституирующим условиям такой республики республик относится по крайней мере минимальная государственность. По причине того, что ее нет в союзе народов – его структура есть структура ультраминимального мирового государства, – между тезисом второй окончательной статьи и обоснованием несущей его аналогии (государств и индивидуумов в общественном договоре. – *E.B.*) лежит противоречие»¹⁹. Справедливый мировой порядок требует создания мирового государства. В качестве его рационально-теоретического обоснования выступает модель двухступенчатого общественного договора, соответствующего на глобальном уровне оригинальному общественному договору. Соглашение о преодолении международно-правового естественного состояния в международно-правовом общественном договоре обосновывает мировую республику государств. В нем государства соглашаются разрешать возникающие конфликты (здесь Хёффе пользуется формулировкой Канта) «гражданским способом, с помощью процесса, и не поварварски... с помощью войны»²⁰. Второй частью является всемирно-гражданский общественный договор, представляю-

¹⁸ *Höffe, Otfried. Demokratie in der Zeiten der Globalisierung, München: C.H. Beck, 1999. S. 267-295.*

¹⁹ *Höffe, Otfried. Völkerbund oder Weltrepublik // Höffe, Otfried (Hrsg.). Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden. Berlin: Akad. Verl., 1995. S. 115.*

²⁰ *Kant, Immanuel. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. §61 // Gesammelte Schriften. Ausgabe der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1902ff. Bd. VI. S. 351; (4 (2), 279).*

ший собой заключаемое индивидуумами соглашение о преодолении всемирно-гражданского естественного состояния.

Создаваемое мировое политическое устройство многосторонне и включает в себя национальные государства, международные организации и мировую республику, начинающую свой путь в качестве мировой конфедерации и постепенно перерастающей в мировую федерацию²¹. Не все проблемы следует переносить на наднациональный уровень. Напротив, принцип права на различие – еще один принцип справедливости у Хёффе – предписывает передачу необходимых властных полномочий и ресурсов на глобальный уровень только в тех случаях, когда национальные государства сами не могут справиться с решением той или иной задачи глобальной справедливости. Мировое государство должно быть, соответственно, основано на принципе субсидиарности. Национальные государства отказываются от части своего суверенитета и передают соответствующие властные полномочия на глобальный уровень. Объем передаваемых полномочий в теории Хёффе хотя и ограничен, но тем не менее широк. Права человека предписывают необходимость решения широкого круга проблем глобальной справедливости: установления глобального правопорядка и господства мира; установления справедливых рамочных условий действия, включающих широкий спектр мер – от международного поддержания конкуренции до гарантии минимальных социальных и экологических критериев; глобальной солидарности в устранении голода и нищеты. Принцип субсидиарности как первая колонна мировой республики должен обеспечить, во-первых, преодоление естественного состояния в отношениях между государствами и, во-вторых, выполнение социально-экономических задач, вытекающих из необходимости обеспечить права человека. Второй колонной мирового государства является федерализм, призванный гарантировать политические права мировых граждан.

²¹ *Höffe, Otfried. Demokratie in der Zeiten der Globalisierung, München: C.H. Beck, 1999. S. 293.*

Одной из причин, предотвративших Кантово решение в пользу мирового государства, являлось опасение перерождения мировой республики в «бездушный деспотизм» и «кладбище свободы»²². Хёффе в дискуссии с Кантом объявляет разделение властей на глобальном уровне и воплощение принципов федерализма и субсидиарности надежными преградами на пути деградации мировой республики. Большая часть властных полномочий остается на уровне национальных государств. Мировая республика станет государством вторичного, а в случае создания континентальных блоков – третичного характера²³.

Важную роль в философской теории Хёффе играет концепция мирового гражданства, гражданина мира и его добродетелей. Мировое гражданство у Хёффе опирается на Кантово всемирно-гражданское право. Путь от гражданина к гражданину мира является категорическим морально-правовым требованием. При этом, однако, мировое гражданство не является эксклюзивным. Напротив, мировой гражданин будет сначала (на примере европейцев) «немцем, французом и швейцарцем, секундарно европейским гражданином и дополнительно, третично, гражданином мира: «гражданином федеральной мировой республики»²⁴.

4. С Кантом за пределы его философии

Отфрид Хёффе указывает на исключительное значение философии Иммануила Канта для современной философии международных отношений. «Канту впервые удастся... развить до сегодняшнего дня важнейшую теорию как глобально-го, так и неограниченного во времени правового и мирного порядка. Подтверждающе или критически: почти все более

²² *Kant, Immanuel. Zum ewigen Frieden // Gesammelte Schriften. Ausgabe der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1902ff. Bd. VIII. S. 367; (6, 287).*

²³ *Höffe, Otfried. Demokratie in der Zeiten der Globalisierung. München: C.H. Beck, 1999. S. 316-318.*

²⁴ *Ibid. S. 337.*

поздние размышления соединены с ней»²⁵. Теория самого Хёффе более чем тесно соединена с философией Канта – как подтверждающе, так и критически. Несущая конструкция теории – двухчастный первоначальный общественный договор и двухчастный договор на глобальном уровне – имеет ярко выраженный кантианский характер. При том, что он отклоняется от кантианской модели своей двухчастностью, общественный договор у Хёффе имеет кантианский характер по трем основным причинам. Во-первых, Хёффе сохраняет двухступенчатость договора – за первоначальным общественным договором следует глобальный договор, обеспечивающий окончательное преодоление естественного состояния. На обоих уровнях происходит трансцендентальный обмен правами и обязанностями, и создается, таким образом, правовая основа человеческого общежития и мирного сосуществования государств. Во-вторых, субъектами международно-правового договора, обосновывающего мировую республику, у Хёффе, как и у Канта, являются государства. В-третьих, как никто иной в современной политической философии, Отфрид Хёффе придает особое значение концепции властных полномочий, или полномочию принуждения (*Zwangsbefugnis*). Именно возможность принуждения является у Канта необходимым условием права и правопорядка. Хёффе перенимает эту основополагающую идею и последовательно проводит ее на глобальном уровне. Этот упор на гарантированность права позволяет нам охарактеризовать Хёффе как, возможно, самого последовательного кантианца из современных нам политических философов.

Необходимым представляется замечание о характере принципов справедливости. В целом выходящие за пределы Кантовой философии, они в значительной части негативных свобод в полной мере соотносятся с Кантовым правовым учением. Критерий прав свободы (*Freiheitsrechte*) опирается на «Учение о праве». Направленный против незаконной «дикой» свободы, он требует наибольший масштаб свободы действия,

²⁵ *Höffe, Otfried. Demokratie ... S. 230.*

следующий общему закону и совместимый с аналогичным масштабом свободы каждого. Соответственно сформулирован Хёффе второй принцип справедливости, принцип наибольшей равной негативной свободы²⁶.

Идея принципа субсидиарности, являющаяся основным стержнем мировой республики, противоречит идее «союза народов» у Канта. Хёффе, как и Керстинг, основываясь на фундаментальных идеях Кантовой практической философии, в этом моменте аргументирует против принципиального неприятия разделения суверенитета. Частичный отказ от суверенитета должен сделать возможным основание мировой республики и осуществление категорических требований позитивного мира.

Глобальная государственная структура должна быть дополнена всемирным гражданством. Гениальная идея Канта о различии уровней международного и всемирно-гражданского права точно воспринимается Хёффе и находит свое отражение в концепции всемирного гражданства как необходимого дополнения к межгосударственному характеру мировой республики.

Вольфганг Керстинг в личных беседах признает себя кантианцем. Условием такого признания и определения своих философских теорий международных отношений как кантианских служит для него широкое толкование кантианства, так как в ортодоксальном смысле кантианцем Керстинг, безусловно, не является. Что же позволяет нам согласиться с самооценкой ученого?

Международная этика Керстинга – универсальная и деонтологическая по основным характеристикам. Он опирается на Кантово понятие права и возводит его, как и Кант, в ранг основного понятия международной нравственности. Его концепция правочеловеческого универсализма на антропологической основе имеет ярко выраженный правовой характер. Керстинг придерживается и линии глобального контрактуалистского аргумента Канта. Все это позволяет нам постулировать сильнейшее влияние философии Канта на творчество Вольфганга Керстинга.

²⁶ Ibid. S. 71, 140.

Что же отличает Керстинга от, например, ортодоксального кантианства? Многое. Прежде всего, сама основа его теории трезвого универсализма. Базируя свою теорию на антропологических предпосылках, Керстинг во главу угла ставит не Кантов чистый практический разум, а человеческие интересы. Его теория, как и кантианская теория справедливости Роулса, базируется, таким образом, исключительно на эмпирических предпосылках. По его собственному выражению, Керстинг ставит Кантову теорию «с головы на ноги» почти в буквальном смысле. Можно сказать, что центр легитимации перемещается «из головы в живот». Основой универсализма служат универсальные интересы – базовые потребности человека.

Точкой серьезных разногласий Керстинга с Кантом является проблема суверенитета. В ходе критического анализа философии Канта, отталкиваясь от его философии вечного мира на основе права, Керстинг приходит к убеждению о недостаточности моральной конфедерации для осуществления как Кантовой цели вечного мира, так и, тем более, для гарантирования прав человека (см. предыдущий раздел). Керстинг обосновывает концепцию многоуровневого суверенитета в рамках его функционального понимания. Это открывает дорогу к созданию супранациональных институтов, обладающих (на основе частичного отказа национальных государств от суверенитета) определенной властной компетенцией и силой принуждения. Только такие социальные институты могут обеспечить реальное исполнение правовых предписаний глобального мира. Помимо политико-организационной формы Керстинг выходит за пределы Кантовой теории и в характеристике того, что мировое политическое устройство призвано обеспечить. Вечный мир является, по сути, важнейшим элементом права на существование; перечень прав человека не ограничивается, однако, первой негативной группой прав, но и включает в теории Керстинга две группы позитивных прав – право на поддержание существования и право на развитие. Признание универсальности этих прав ведет к расширению задач мирового сообщества и соответствующему расширению полномочий демократически легитимированных супранациональных институтов.

Итак, мы можем постулировать кантианский характер философских концепций Отфрида Хёффе и Вольфганга Керстинга. Хёффе более последовательно, чем кто-либо другой из тех философов, концепции которых подверглись анализу, перенимает главные идеи философии Канта и кладет их в фундамент собственной философии. Кантовы идеи трансцендентального обмена в ходе преодоления естественной ситуации, необходимости гарантированности права, всемирно-гражданского состояния играют важнейшую роль в концепции Хёффе. Вместе с тем он, опираясь на Канта, выходит за пределы его философии, критикует его позицию по вопросу суверенитета и разрабатывает теорию субсидиарной и федеральной мировой республики. Керстинг, разделяя с Кантом его универсализм и деонтологизм, воспринимает многие важнейшие элементы его политической философии, прежде всего центральное значение права и контрактуализм глобального масштаба. Воспринимая фундаментальные категории и интуиции практической философии Канта, Керстинг и Хёффе творчески перерабатывают наследие великого кенигсбержца и выходят за пределы его философии, основываясь на его фундаментальных идеях. «С Кантом за пределы его философии» – вот краткая формула, характеризующая философские концепции Вольфганга Керстинга и Отфрида Хёффе.

ANDREA GENTILE
(*Римский университет*)

The notion of “limit” in Kant’s transcendental philosophy

A rational theory about man implicates a philosophical elaboration which characterizes human nature and human condition in his cognitive-practical manifestations and attitudes. Studying and analysing a theory about man in a metaphysical and ontological horizon, we can define and outline a notion which has a decisive philosophical and anthropological function in this particular direction of research: the Kantian notion of “limit”. What is the meaning of

“limit”? Does the notion of “limit” keep the same philosophical meaning or have a continuous semantic transformation? Why does the notion of “limit”¹ have a decisive function and role in Kant’s transcendental philosophy?

This direction of research can be followed and studied moving from some very significant kantian reflections about the philosophical, linguistic and semantic difference between the notion of “limit” (*Grenze*) and the notion of “border” (*Schranke*):

¹ About the notion of “limit”, it is useful to examine the philosophical meaning of the word: *Grenzbegriff* in *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, bearbeitet von R. Eisler, Band I, Berlin, 1904, pp. 412-413. The author studies in particular the kantian meaning of *noumeno* as “limit-concept”. We can not define a *limit* without admitting or supposing something *out of* (or *beyond*) that limit. Our mind can not admit the *appearance* of phenomenas without “recognizing” that it is possible something *out* (or *beyond*) that appearance. So we can not assert the “positive” reality of *noumeno*, but we have to study it “negatively” or in a “negative” way. It is a “possibility”, that is to say a “problem”: one of the most significant problem of our knowledge. Human metaphysical attitude originates and arises just from this critical and decisive point analysed by Kant in Transcendental Dialectics of *Critique of pure reason*. In this direction of research, it is useful to see also the word *Grenze* in *Kant Lexicon*, bearbeitet von R. Eisler, Darmstadt, 1964, pp. 225-226. In comparison with the *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Eisler outlines the kantian semantic distinction between the words: “limit” (*Grenze*) and “border” (*Schranke*). About the different meanings of the notion of “limit” in philosophical history, you can compare the philosophical words: *Grenze*; *Schranke* and *Grenzsituation* in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Schwabe e Co. Verlag, Basel-Stuttgart, 1974. Studying the concept of “limit” in Anassimandro, Empedocle and Melisso, the author analyses the platonic and aristotelic notions of “limit” and “border”. In modern philosophy, the notion of “limit” gets a new decisive function for philosophical research just starting and moving from Kant’s transcendental philosophy. Looking at all the bibliographical-philosophical volumes of *Archiv für Begriffsgeschichte* (Bonn), we can notice that there is no study about the notions of “limit” and “border”. The historical and critical literature has not given the exact space to a notion which is perhaps one of the most important concept all around philosophical history.

«The limits (*Grenzen*) always implicate and involve a space which is *out of* (or *beyond*) a determinate field. The borders (*Schranken*) don't need that: they are *negations* which characterize a quantity because they have not an absolute completeness. Our reason *sees* (*sieht*) the different *fields*, *ambits* and *limits* of knowledge-possibility, but cannot *determine* them definitely: it remains in the *appearance* of phenomenas or stops *on the line* of their *borders*»².

Within the structure and the finality of a transcendental philosophy it is very important to analyse the Latin terms used by Kant to define the semantic-philosophical distinction between *Grenze* and *Schranke*. «Limes (*Schranke*) ist unterschieden von terminus (*Grenze*)»³. The notion of *limes* in Latin language always indicates a negation, an absence, an imperfection while we try to define something. On the other hand the notion of *terminus* is often connected with the concepts of *ratio primitiva* and *completudo*: so the *terminus* of a succession (series) is at the same time the first member of the same succession. In this semantic horizon the meaning of possibility is related to the *conceptus terminator* (*Grenzbe-griff*) and the *Grenzen* are «der erste Grund, die *omnitude* des verknüpften und das leztze subjectum»⁴.

Moving from these reflections, the notions of “limit” and “border” have a new, original and very important meaning in transcendental philosophy, in particular in connection with the Kantian essay *Was heisst: sich im Denken orientieren?* published in “*Berlinische Monatsschrift*” in 1786. In this writing Kant provides some very significant indications about “how” it could be possible “to orientate oneself” (*sich orientieren*) towards the research of various *conditions* that define and determine the different “fields”, “ambits” and “limits” of *possibility* in a transcendental philosophy. The originality of this writing is in the semantic relation among the notion of “limit”, the concept of “subjective possibility” (*subjective Möglichkeit*) and a reflexive-transcendental process of research.

² I. Kant. *Prolegomena*. P. 120.

³ I. Kant. *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*. P. 644.

⁴ I. Kant. *Reflexionen zur Metaphysik*. 4415.

Within the kantian analysis of "orientating oneself in thinking" (*sich im Denken orientieren*), the meanings of "possibility" are studied in connection with the meanings of "transcendental" in the *Critique of pure Reason* and in the *Critique of Judgement*.

Kant often uses the notion of "limit" to define just the limit or the *line-limit* beyond which it is not possible to realize a knowledge of objects "given" (*gegeben*) in our experience:

«[...] Moving from the objects given in the experience, our reason, that is to say our *pure reason*, (*rein Vernunft*) decides to create and follow some *subjective conditions*, when it decides to go beyond all the limits of our experience (*über alle Grenzen der Erfahrung*)»⁵. Instead, the meaning of "border" indicates and defines the *border-lines* (*Shranken*) as simple "negations" that characterize a qualitative size or a quantity:

«Studying the possibility of our knowledge, our reason needs to *suppose* a new notion of *possibility* and considers the difference among the realities only through the *negations as borders* (*Shranken*)»⁶.

In Kant's transcendental philosophy, the semantic-philosophical function of "limits" and "borders" is defined in relation to the double distinction-relation "possibility-impossibility" (*Möglichkeit-Unmöglichkeit*) and "limited-unlimited" (*Begrenzd-Unbegrenzd*). But in this *field* is it really possible to define and determine the *limits* in a definite and conclusive way?

«If rational knowledge is homogeneous, we can not think or define the *limits* in a definitive and conclusive way. In mathematics and in natural science, *human reason* certainly knows the *borders* (*Shranken*) but can not know the *limits* in a final and definite way: it recognizes there is something out of it (which can not be determined), but can not see itself through its own inner progress. The development of mathematical knowledge and the possibility of new discoveries always create and determine a change in the *limits* of our knowledge. New physical laws and new scientific inventions will always be discovered by human reason. But we can not exclude the rational meaning of borders because mathematical

⁵ I. Kant. *Was heisst: sich im Denken orientieren?* P. 89.

⁶ *Ibid.* P. 137.

knowledge characterizes only empirical phenomena. Metaphysics and moral concepts are outside the *limits* of phenomena: they are *beyond* every sensible intuition and cognition»⁷.

Compared to mathematics and natural sciences, metaphysics directs our reason towards and around the “line-limit” of our knowledge in a *cognitive* and *dialectic process*. This rational process just belongs to typical human knowledge because it is a rational natural necessity of our mind: «transcendental ideas and ideals are created and used to show the *limits* which characterize our *use* of *pure reason*»⁸. In a cognitive process, our reason doesn't find satisfaction when it remains in phenomena. If we remain only in sensitive knowledge, we can not answer the various questions about the *conditions of possibility* (*Bedingungen der Möglichkeit*) of our knowledge. «Transcendental ideas are rational problems: our reason “sees” (*sieht*) that our sensibility can not fill or satisfy a real and complete knowledge [...]. Sensible phenomena are in relation to universal laws. These laws are conditions of possibility *a priori* of our knowledge. In a cognitive process, our reason hopes to realize a complete process moving from conditional reality towards unconditional reality»⁹. Transcendental ideas are used «to define and determine the *limits* of our knowledge. From one side, these limits characterize sensible knowledge; from the other side they are used to study the *limit-line* of our cognitive processes in relation to the various and different *fields* and *ambits* of our knowledge»¹⁰.

⁷ I. Kant. *Proleg.* PP. 120-121.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.* P. 122.

¹⁰ *Ibid.* P. 125. About the relation between the “limits” of our knowledge and the Kantian concept of “transcendental ideas”, cmp. S. Andersen, *Ideal und Singularität, über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1983; N. Fischer, *Transzendentalität und Transzendenz*, Grundmann, Bonn, 1979; H. Grosch, *Kants Lehre vom Ideal der reinen Vernunft*, Halle a. d. Salle, Zurich, 1987; W. K. Zeidler, *Kritische Dialektik und Transzendental-ontologie*, Bouvier, Bonn, 1995 and R. Loock, *Idee und Reflexion bei Kant*, Hamburg, 1998.

«We can define the limits of pure reason because in every *limit* there is something that is really *positive*. For example a surface area is the *limit* of corporeal space meanwhile it is a space. A line is a space which is just the *limit* of a surface. The *point* is the *limit* of a line, but it is always a space-place while borders (*Schranken*) are simple and pure negations»¹¹.

How can we define a cognitive process «in relation to the different realities that we know in connection with the realities that we don't know and perhaps we will never know?»¹². The *limitation* of the experience (in relation to something not given in the phenomenas) is always a knowledge that remains in the *point* in which our reason defines its *limits* and *borders*. This knowledge of the various and different limits is in relation to the limit-lines and border-lines which determine and define what is in the experience and what is *beyond every human experience*. Our reason doesn't remain confined but wants to "suppose" and to "assume" something which is out of that horizon or in any case just *around* the line of these *limits*.

When our reason outlines "limits" (*Grenzen*) and "borders" (*Schranken*) which characterize the possibility of our knowledge, it creates an organic and organized *totality*: just at this moment and at this point our reason opens itself to the "relation" with the pure field of noumenas. This process is only in appearance a *paradox* because the *limits* of our knowledge can not be outlined through a cognitive process, but moving from a *reflexive-transcendental-subjective process* of research. If our reason can really know only objects given in the experience, this *limitation* doesn't prevent crossing the objective limits of our experience: but we can orientate ourself around the "limit" or around the "limits" of our experience, that is to say just till the *relation* with something that can not be known in the phenomenas.

So, if we can not really determine and know the "real possibility" (*reale Möglichkeit*) of objects beyond the limit-line of our ex-

¹¹ I. Kant. *Proleg.* P. 123.

¹² *Ibid.*

perience, this fact doesn't mean that what is out or beyond these limits is certainly nothing. A limit is something really *positive*, and it is also something which is *common* to two different "regions" or "spaces" divided: it is something which is common to phenomenas and noumenas. This common *point* doesn't remove or eliminate the qualitative difference between two very different "world". The first one can be defined, determined and really known, while the second one is destined to remain unknown and unexplored. So we can consider this *common point* between these different regions as a *particular point*, that is to say as a "relation" (*Verhältnis*):

«[...] There is a *particular relation* between knowledge given in the experience in connection with something completely unexplored or unknown: now the concept of this *relation* must be analysed and determined»¹³.

In *Prolegomena* Kant studies and outlines in a critical horizon the possibility and the *limits* of human knowledge. The author doesn't want to cancel metaphysics but he tries to found it in a "critical-transcendental field". This kind of field is characterized by a particular metaphysics that we can call *critical metaphysics*. This metaphysics analyses just "*the possibility of possibility*"¹⁴ of our knowledge. But what does that mean? After having explored

¹³ Ibid. P. 125. The philosophical-semantic relation between the notion of "limit" and the notion of "analogy" is very significant in particular in the rational process of definition and determination the "limits" of pure reason. This rational process opens a central problem in the study of transcendental philosophy: the problem of "double-limit". This problem is connected either to "transcendental notion of limit" or to the "double-meaning" of kantian *a priori*-concept. In this direction of research, it is useful to see: R. Zocher, *Der Doppelsinn des Kantischen Apriori*, in "Zeitschrift für philosophische Forschung", 16, 1963, pp. 66-74; F. Glauner, *Reflexion: der transzendente Grenzbegriff*, pp. 96-167, in F. Glauner, *Kants Begründung der "Grenzen der Vernunft"*, Janus Verlagsgesellschaft, Köln, 1990; L. Hertzberg, *The limits of experience*, Acta Philosophica Fennica, Helsinki, 1994 and M. Ole Jensen, *Projections in knowledge*, Scandinavian University Press, Stockholm, Oslo, København, 1995.

¹⁴ R. Engle, *Kants Lehre vom Ding an sich und ihre Erziehungs und Bildungstheoretische Bedeutung*, Berlin, 1996. P. 55.

the different *ambits* and *limits* of our cognitive processes, critical metaphysics studies the *conditions of possibility* of our rational process and tries to go and pass progressively from a *condition* to an other, or other *conditions*. In this process, which will never be concluded in a definitive way, our reason will never be satisfied because it will always discover new *horizons* and new *ambits* and *limits* in its research. As our experience doesn't satisfy our questions and our cognitive aspirations, *critical metaphysics* tries to orientate ourselves around new and different *limits* of the various possibilities which characterize cognitive rational processes. Critical metaphysics sees and feels the existence of noumenas but can not determine them according to the "conditions" of real possibility (*reale Möglichkeit*). It is only a *subjective intuition*, it is a *universal human feeling* with which we go outside the limits and the borders defined in our experience. It is just in this point that we orientate ourself around the *limit-line* which divides the particular *relation* between the objects given in the experience and the field of the realities (*noumeno*) unknown and unexplored.

But how does our reason behave when it discovers the *limits* which characterize and define the different fields and *ambits* in a cognitive process? This is a very important point in Kant's transcendental philosophy which can be studied in the Kantian essay: *What does it mean to orientate oneself in thinking? (Was heisst: sich im Denken orientieren?)*.

In *Prolegomena*, studying the "possibility" and the different "limits" of human knowledge, Kant outlines the philosophical problem of determination of "reason-limits"¹⁵. But the author doesn't indicate yet "how" it could be possible to *orientate* ourself in this field: how can we try to get a transcendental foundation in this direction of research? Compared to *Prolegomena*, in *Was heisst: sich im Denken orientieren?* Kant introduces for the first time the philosophical-semantic relation between the notion of limit and the problem connected with *how* it could be possible to *orientate*

¹⁵ M. Malcher. *Der Logos der Zeit. Das Grundproblem der transzendentalen Reflexion*, in "Kant-Studien", 73, 1982. P. 235.

ourself in the definition of cognitive-limits within a reflexive-subjective process. The originality of this writing is in the semantic relation among the notion of "limit", the concept of "subjective possibility" and a reflexive-transcendental process of research. Through the meaning of the notions of "limit" and "border" and through the semantic relation between the double distinction-relation "possibility-impossibility" and "limited-unlimited", new perspectives of research in Kant's transcendental philosophy are pointed out.

According to Kant, we have to accept the notion of "limit" as an intrinsic and constitutive notion which characterizes every human research. This particular kind of research is a critical-transcendental research. When we recognize the limits and borders of our cognitive processes, we will give them a "validity" and we will found, legitimate and justify all our rational-cognitive and practical activities. For example, the "impossibility" (*Unmöglichkeit*) of our knowledge to go outside the limits of the experience becomes the condition of possibility of validity of our knowledge. The "impossibility" of practical human activity to get sanctity (that is to say perfect identity between will and moral law) becomes the nature and the norm of human morality. The "impossibility" to subordinate nature becomes the principle which characterizes aesthetical and theological judgement.

In every limit there is something which is really "positive" for our reason. That makes possible to realize the *semantic relation* and *connection* among the different "fields" and "ambits" of possibility in a transcendental philosophy. These fields (only in appearance divided) get their own *constitution* just moving from their specific, particular, authentic and original *relation*. The notion of limit, defined in a transcendental context, outlines the connection between the various possibilities of our cognitive processes. Moving from the direct and immediate intuition of our rational knowledge realized according to a subjective-cognitive and reflexive structure, it will be possible to think and define the *limits*. But is it really possible to have a definitive vision of *limits*?

A complete and definitive exhibition is impossible in Kantian criticism. «We can never expose and know what is outside or be-

yond the *limits*: there is not any notion and any empiric sensation which can be useful to determine the realities not given in the experience of phenomenas»¹⁶.

Instead, it is possible to define *negatively* the *limits* according to the limit-concepts and according to a “universal feeling” which characterizes our experiences. This *feeling* is a “need-sentiment” or a “necessity-feeling” (*das Gefühl des Bedürfnisses*)¹⁷ of our reason. Moving from the different conditions of possibility of our experience, we have to recognize, to define and to determine the different *limits* within a transcendental-reflexive process. In a transcendental-horizon, we can notice that what is not given in our experience, can be defined as in a *paradox*: that is to say we can *see immediately* some *conditions of possibility* of our cognitive processes, even if we can not *determine* them in a definitive way.

Kant outlines that «our reason doesn't feel (*fühlt*), but sees (*sieht*) what cannot determine. Our reason *sees* the conditions of possibility and the “necessity-feeling” (*Gefühl des Bedürfnisses*) moves and characterizes our cognitive processes»¹⁸. We can “see” (*sehen*) immediately in a “negative vision” the totality (*totalitas*) according to a “subjective instinct”, that is to say an immediate-subjective “impulse of our knowledge” (*Erkenntnistrieb*)¹⁹. In this case and in this particular point, the totality isn't “given” or “determined”: it is only a *condition of possibility (a priori)*²⁰ which will mark and characterize every possible, objective and real determination of our knowledge.

¹⁶ I. Kant. *Proleg.* P. 128.

¹⁷ I. Kant. *Was heisst: sich im Denken orientieren?* P. 85.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, note p. 139: «Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den *Erkenntnistrieb* das Gefühl des Bedürfnisses».

²⁰ About the different meanings of “condition of possibility” in Kant's transcendental philosophy, cmp. M. Caimi, *El tema de la posibilidad de la posibilidad, y su destino en la filosofía de Kant*, “Revista de Filosofía”, 31-32. PP. 7-26, 1995; A. Gentile, *I. Kant. Che cosa significa orientarsi nel pensare?* Edizioni Studium, Roma, 1996 and J. Benoist, *Kant et les limites de la synthuse*, Presses Univeritaires de France, Paris, 1996.

Even if a “real” and “objective” determination of the *limits* is impossible (in a conclusive and a definitive way), our reason must suppose something and can anyway “orientate itself” (*sich orientieren*) within a transcendental-rational process. How can we orientate ourself moving from a transcendental process of research? We can orientate ourself according to a reflexive-transcendental process of research: this subjective process is never given in a determined way, but is always open to new possible changes and new discoveries. Kant says we have to use a cognitive process that we can call *Fürwahrhalten*: we can cross the limit-lines of logical possibility and of real possibility moving from a rational-subjective process: we can suppose new conditions of possibility and we can orientate ourself according to some principles universally legitimate because they are naturally and universally inside our own subjectivity.

The kantian meaning of the notion of limit outlines new perspectives of research in a transcendental philosophy. In *Critique of pure reason*, the cognitive-limits look like *limit-lines* that can never be crossed. The limit-lines of “real-possibility” (*reale Möglichkeit*) and “logical-possibility” (*logische Möglichkeit*) are defined and fixed in a conclusive way: we have to remain inside the fields and the ambits marked by those limit-lines. But in the essay *Was heisst: sich im Denken orientieren?* Kant introduces for the first time another possibility called: “subjective possibility” (*subjective Möglichkeit*): we can define new “limit-lines” and new “border-lines” within a *transcendental-reflexive-circular* process of research.

According to Kant, the meaning of “limits” between the field of “limited” (*Begrenzt*) and “unlimited” (*Unbegrenzt*), keeping their own autonomy, has a connection with the meaning of “limits” between the field of “possibility” (*Möglichkeit*) and “impossibility” (*Unmöglichkeit*). In this last part of the writing, we will be analysing the particular meaning of distinction-relation “possibility-impossibility” by Kant. We will notice and analyse the semantic differences connected with the determination of “limits” following Kant from *Beweisgrund* to *Was heisst: sich im Denken orientieren?* and going through *Kritik der reinen Vernunft* and the last “notes” of *Opus Postumum*.

In our opinion, just these differences in determination of "limits" show how important and decisive the question about *orientation* (*Orientierung*) is in Kant's transcendental philosophy. Within a semantic-philosophical horizon how can we compare the meanings of "possibility" in *Was heisst: sich im Denken orientieren?* to the meaning of "possibility" in *Beweisgrund* and to the notion and structure of "transcendental" in *Critique of pure reason*? Moving from the notion of transcendental in *What does it mean to orientate oneself in thinking?* and in the last notes of *Opus Postumum*, do the "limits" between "possibility" and "impossibility" keep the same meaning or do they have a semantic transformation? Why does a semantic transformation of the distinction-relation "possibility-impossibility" assume a decisive function in Kant's transcendental philosophy?

In the *Beweisgrund*, Kant defines the meanings of possibility and studies the problem of "limits" between the "field" (*Feld*) of possibility and impossibility of our knowledge. He seems to legitimize only the "real possibility" (*reale Möglichkeit*) or "inner possibility" (*innere Möglichkeit*). «Keeping off *data* and matters we deny every possibility. This might happen keeping off every existence: so if we deny every existence, every possibility will go away. Moving from these reflections, we can clearly notice that every possibility will fall down when there is not an object given or *datum*»²¹.

Following Kant, it is useful to mark the semantic link between the adjective "every" and the word "possibility". Kant often repeats that if the material object is not given to the sensient subject, "every" possibility will disappear. All those notions that are not included into the *limits* of real possibility, can be neither thinkable nor knowable. Our knowledge must come from pure forms *a priori* (space and time) of our sensibility, that is to say the conditions of possibility of "receptivity" (*Rezeptivität*) of the subject: all knowledge that do not derive from sensation will be necessarily and consequently "impossible". «It is contradictory to conceive a possibility without something real. Since nothing exists, nothing thinkable can be imagined, and we fall in contradiction even though we want something to be

²¹ I. Kant. *Beweisgrund*. P. 119-120.

possible. If space does not exist, or at least it is not coming as a consequence from something existing, the word "space" will mean *nothing* at all. Until you go testing possibilities according to the principle of contradiction, you will never know anything in experience. Doing that, you can consider only the link according to a logical-formal rule. In conclusion, when you try to understand how this thinkable is given to you, you can never ask for anything else but existence»²². And «just for this reason, I deduce at once that when I keep off every existence in general, every real foundation of thinkable will go away. At the same way, every possibility will disappear and there will be nothing to think. Every possibility implicates something real from which our knowledge is given»²³.

Limits defining and determining the field of possibility are those limits necessarily fixed by the real possibility. All that is not real (therefore unexisting) it is not given and consequently is impossible. If in the *Beweisgrund*, just the *innere possibility* comes to be legitimated, in the *Critique of pure reason* Kant re-comprehends the meaning of *limits* between the field of possibility and impossibility into the meaning of a transcendental philosophy. With the word *transcendental* is named «every knowledge which characterizes our own way to know objects as it can be possible *a priori* instead of objects just in themselves, that is to say in their own nature»²⁴. We will find a particular importance in comparing this definition of transcendental with some Kantian reflections expressed in transcendental Logics of *Critique of pure reason*:

«Here I make a remark that will characterize all the forthcoming considerations about transcendental philosophy. Well, we have not to name *transcendental* every *a priori* knowledge, but only that one through which we know *how* some representations (intuitions or concepts) are used or possible *a priori* (i.e. possibility in knowledge and its *a priori pure use*). Therefore, neither space nor any *a priori* geometrical determination are transcendental representations: like this can

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid. P. 122.

be possible only the knowledge about no empiric origin of these representations and their possibility to refer themselves *a priori* to the objects connected with the experience. In the same way, the use of space about objects in general would be transcendental. When this kind of use is tightly and exclusively concerning the object of senses, this goes to be named empiric use. So the distinction between *transcendental* and *empiric* is defined in critical knowledge and it does not concern the connection with their own object»²⁵.

Field of possibility in the *Critique of pure reason* is shared by the basic distinction between logical possibility (*logische Möglichkeit*) and real possibility (*reale Möglichkeit*):

«Concept is possible every time it does not deny itself. This is the logical type of possibility and according to that, its object is kept away from *nihil negativum*. But in spite of it, if there is no sharp demonstration about objective reality (*objective Realität*) in synthesis able to create a concept, the concept could be meaningless. On the other hand, this kind of test grows upon some principles of possible experience, not upon principles of analysis (principle of contradiction). It is necessary to be careful in not deriving possibility of things (real possibility) from possibility of concepts (logical possibility)»²⁶.

To know an object «I have to test its possibility (either in reality based on experience, or *a priori* through pure reason). But I can think what I want, only if my concept is possible in thinking. I do that though I am not able to establish and prove if this concept is connected (with the *whole possibility*) with an object or not. To fill a concept with an objective worth (as real possibility, whereas the first possibility was simply logical) I need something more»²⁷.

²⁵ Ibid. P. 124. It is important to remember that Kant did not strictly conform to this meaning of *transcendental*. He often named transcendental what is "independent" from experience, as for example in the fifth part of the *Ideal of pure reason* and in the last notes of *Opus Postumum*. According to the notion expressed here, we can call transcendental only the knowledges about "conditions of possibility" of the experience. Therefore, "a transcendental principle represents a *universal a priori condition* of possibility of our knowledge" (I. Kant. *Critique of Judgement*. P. 21).

²⁶ I. Kant. KrV., note from p. 479, B624/A596.

²⁷ Ibid. A80/B105.

Logical possibility is based upon *analytical unity* while real possibility grows upon transcendental and *synthetical unity*. Through analytical unity the intellect brings in only the logical form of a judgement and it cannot determine the real existence of the object. Through synthetical unity of our knowledge connected with empiric intuition, our intellect brings in a transcendental content in its representations. «Thanks to this kind of *synthetical unity*, the representations themselves are named as objects applying *a priori* on the objects (this is something that formal logic can not realize)»²⁸.

The condition of logical possibility is the principle of contradiction, as a formal and logical principle. Conditions of real possibility are the “conditions of possibility” (*Bedingungen der Möglichkeit*) about experience which must be necessarily conditions of possibility related to the objects of experience. As Kant marks in the first postulate of empiric thought, «it is possible (meaning of real possibility) just what is really connected with the *formal conditions* of experience (either for intuition or for concepts)»²⁹. What «is connected to the material conditions of experience (of sensation) is real. And what owns a connection to reality determined according to universal conditions of experience is (exists) necessarily»³⁰.

We can notice and underline that those *limits* between the field of possibility and impossibility stated by Kant in the *Beweisgrund* have a different meaning in the *Critique of pure reason*. In a transcendental philosophy, real possibility and logical possibility almost seem to shape and delimitate in a definite and fixed way the “field” of “possibility” in general:

«All human knowledge begins with *intuitions*, goes through *concepts* and ends with *ideas*. Each of these three elements owns a *priori* to some *conditions of possibility* of our reason. A whole criticism assures us that human reason in its *speculative use* could never belong to the field of possible experience. Besides the genuine and authentic destination of this very important rational power, we have

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid. B266/A219.

³⁰ Ibid. B730/A702.

to employ every method and every principle in a *transcendental research* going across the last nooks of nature. This could happen following every possible principle about transcendental unity (the most important is that connected to the purposes), without crossing those *limits* beneath which only an empty space exists. Surely, a critical-transcendental research (moving from a transcendental Analytics) gave us the sufficient test of the *impossibility* of these principles to cross the *limits* of phenomenas-experience»³¹.

But it is just with the essay *What does it mean to orientate oneself in thinking?* and in the last notes of *Opus Postumum* that Kant re-comprehends those impassable “limits”³² fixed in the *Critique of pure reason*. Kant introduces for the first time into the field of possibility the notion of “subjective possibility”. This cognitive subjective process «is not second in comparison with every other knowledge»³³ (even if it is *qualitatively* different either from real possibility or logical possibility).

Following Kant from *Beweisgrund* to *What does it mean to orientate oneself in thinking?* and going through *Critique of pure reason* and *Opus Postumum*, we can notice that “limits” determining distinction-relation between “possibility” (*Möglichkeit*) and “impossibility” (*Unmöglichkeit*) have different meanings. In the *Beweisgrund*, the field of possibility is only limited by the *innere Möglichkeit*. In the *Critique of pure reason* the limit-line between possibility and impossibility is defined by the meanings of real possibility

³¹ Ibid. About the meaning of “limits” in connection with the problem of Kantian “determination of limits of pure reason”, cmp. F. Glauner, *Kants Dilemma einer Begründung der Grenzen der Vernunft*. PP. 9-21; *Regel und Gesetz: zur Funktion identifizierenden Denkens*. PP. 53-80 in F. Glauner, *Kants Begründung der “Grenzen der Vernunft”*, Janus Verlagsgesellschaft, Köln, 1990; H. M. Baumgartner, *Grenzbestimmungen der Vernunft*, Herausgegeben von P. Kolmer und H. Korten, Freiburg, 1994; F. Heiner Klemme, *Kants Philosophie des Subjects*, Hamburg, 1996; J. Lechner, *Analyse, Rekonstruktion, Kritik*, Berlin, 1998; E. Stadelmann, *Philosophie aus der Besinnung des Denkens auf sich selbst*, Frankfurt, 1999.

³² I. Kant. *Opus Postumum*. P. 362.

³³ I. Kant. *Was heisst: sich im Denken orientieren?* P. 12.

(*reale Möglichkeit*) and logical possibility (*logische Möglichkeit*). In the end, moving from *What does it mean to orientate one self in thinking?* to *Opus Postumum* the limits of real and logical possibility are overstepped in a transcendental-reflexive process with the notions of *Fürwahrhalten* and *subjective Möglichkeit*³⁴.

Semantic transformation of the *limits* and of distinction-relation *possibility-impossibility* gives us the chance to remark on a final and very important detail in Kant's transcendental philosophy. Even if the *limits* of pure reason are determined, that does not mean yet we have defined the limits "in themselves". Human mind can easily conceive the "limited" and even the "limiting" whereas it is harder to stop and to orientate itself in a reflexive way around the notion of limit, trying to catch its *inner authentic structure* and recognizing what makes it an *extreme limit*.

A philosophical and anthropological study about limits cannot be fixed in a definitive way. The meaning of *limits* according to the semantic distinction-relation "possibility-impossibility" should be continually studied and analysed within a *reflexive-transcendental-circular* process of research. Considering the "subjective possibility" we are able to *suppose* some subjective principles, we can conjecture and risk new conditions of possibility: they are never definitive and necessary, but we can always modify and re-understand them in a reflexive-cognitive process. Therefore, «Der höchste Begriff, von dem man eine Transzendentalphilosophie anzufangen pflegt, ist gemeiniglich die Einteilung in das *Mögliche* und *Unmögliches*»³⁵. The highest concept from which we can move from transcendental philosophy is the *limit* between "possible" (*das Mögliche*) and "impossible" (*das Unmögliches*). The treble philosophical semantic relation among subjective possibility, meaning of limits (according to the distinction-relation possibility-impossibility and limited-unlimited) and a reflexive-transcendental process can be a steady ground to found and outline new perspectives of research in historical and critical reading of Kant's transcendental philosophy.

³⁴ Ibid. P. 23 and I. Kant. *Opus Postumum*. P. 365.

³⁵ I. Kant. KrV, A290/ B347.

А.М. КАРПЕНКО
(Калининградский университет)

**«Opus Postumum»
и «Метафизические начала естествознания» –
проблемы теоретических основ экспериментальной физики**

«... представлять себе полное завершение своего замысла по отношению к философии в целом ... и видеть, что все это еще не закончено, несмотря на то, что я уверен в выполнимости этой задачи, – в сравнении с этим танталовы муки кажутся менее безнадежными. Задача, которой я сейчас занят, касается «Перехода от метафизич[еских] нач[ал] ест[ество]зн[ания] к физике». Ее надобно решить, иначе в системе всей крит[ической] филос[офии] останется пробел».

Кант – Гарве. Кенигсберг, 21 сентября 1798 г. (VIII, 582)

«Переход от метафизических начал естествознания к физике», имеющий также общепринятое название «Opus Postumum», – последняя крупная работа Канта, не законченная и не подготовленная к публикации при жизни им самим.

Согласно исторической справке, данной Э. Фёрстером в предисловии к переводу «Opus Postumum» на английский язык,¹ систематическую работу над проектом «Перехода» Кант начал в 1796 г. После смерти философа манускрипт перешел во владение его наследников, первые попытки публи-

¹ Opus Postumum / Immanuel Kant: translated by Eckart Förster and Michael Rosen; edited, with an introduction and notes, by E. Förster. The Cambridge Edition Of The Works of Immanuel Kant. Cambridge: University Press, 1993.

кации относятся к 1882 – 1884 гг.² Затем последовала очередная смена владельцев, новая попытка публикации³. Сложности, связанные как с трудностью редактирования работы, так и с оспариванием прав на владение и публикацию манускрипта, стали причиной того, что полная научная публикация появилась лишь в 1936 и 1938 гг., в 21 – 22-м томах академического собрания сочинений Канта⁴. Таким образом, предметом серьезного исследования «Opus Postumum» стал только ко второй половине XX столетия. Вслед за немецким изданием последовали переводы на французский (1950 и 1986), итальянский (1963), испанский (1983) и английский (1993) языки. На русский язык в полном объеме перевод до настоящего времени осуществлен не был⁵.

Существуют различные, порою полярные, мнения относительно важности и места этой работы в системе критической философии. Опроверг ли Кант в ней основные положения своей теории? Обозначил ли перспективы ее развития, дав основание для объединения различных составляющих философской системы в единое целое?

В ходе размышлений Кант вышел далеко за рамки проблемы, обозначенной в названии – «Переход от метафизических начал естествознания к физике». «Opus Postumum» рассматри-

² *Reicke, Rudolf (ed).* Ein ungedrucktes Werk von Kant aus seinen letzten Lebensjahren: Als Manuskript herausgegeben // *Altpreußische Monatsschrift* XIX, XX, XXI. 1882-1884.

³ *Krause, Albrecht (ed.).* Das nachgelassene Werk Immanuel Kant's: Vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik mit belegen populär-wissenschaftlich dargestellt. Moritz Schauenberg: Frankfurt am Main und Lahr, 1888.

⁴ *Kant's gesammelte Schriften.* Herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Vols.21, 22. Walter de Gruyter & Co: Berlin und Leipzig, 1936, 1938.

⁵ Это было написано до появления книги: *Кант И.* Из рукописного наследия. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 752 с., в которой осуществлен перевод пяти важнейших разделов “Opus postumum”, выполненный С.А. Черновым.

вает обширнейший круг вопросов критической философии – объективную значимость категорий, природу пространства и времени, динамическую теорию материи, теорию живых организмов, постулаты практического разума, идею Бога, единство теоретического и практического разума, самопознание субъекта... В данной статье мы ограничиваемся, насколько это возможно, кругом первоначально поставленных естественнонаучных вопросов.

Сделав общий обзор основных направлений философского исследования «Перехода» на основе сравнения их с направлениями «Метафизических начал естествознания» (1786 г.), относящихся к так называемому «критическому» периоду, мы попытаемся показать, что основная идея «Перехода» была продиктована стремлением обеспечить физику как науку не только аподиктической достоверностью, но и критериями систематического единства, т.е. заложить основы методологии теоретической физики.

В современном кантоведении подробный сравнительный анализ этих двух работ был сделан М. Фридманом в книге «Кант и точные науки»⁶, Э. Фёрстером в уже упоминавшемся предисловии к переводу «Opus Postumum» на английский язык и других работах⁷, Б. Тушлингом⁸.

Одна из главных задач «Метафизических начал естествознания» состояла в том, чтобы предоставить метафизике примеры взаимодействия предмета внешних чувств с априорными понятиями. Предметом таких внешних чувств являлась материя вообще, ее понятие проводилось через четыре класса кате-

⁶ *Friedman, Michael.* Kant and the exact sciences. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts and London, England. First Harvard University Press paperback edition, 1994.

⁷ *Förster, E.* Is There 'a Gap' in Kant's Critical System? // *Journal for the History of Philosophy.* 25 (1987); *Förster, E.* Kant's Selbstsetzungslehre // *E. Förster, ed. Kant's Transcendental Deductions.* Stanford, 1989.

⁸ *Tuschling, B.* Kants 'Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft' und das Opus Postumum // *G. Prauss, ed. Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln.* Köln, 1973.

горий рассудка – количества, качества, отношения и модальности; при этом в каждом разделе к понятию материи добавлялось что-то новое. Основное определение материи есть движение. Соответственно формировалось четыре раздела «Метафизических начал естествознания»: **форономия** (движение как чистое количество), **динамика** (движение как качество материи), **механика** (материя в отношении с ее собственным движением), **феноменология** (движение в отношении к способу представления, или модальности) (IV, 259). Тем самым «метафизика телесной природы оказывает отменные и незаменимые услуги всеобщей метафизике, доставляя примеры (конкретные случаи) для реализации понятий и основоположений этой последней (собственно говоря, трансцендентальной философии), т.е. позволяя придать смысл и значение чисто мысленной форме» (IV, 261).

Внимание «Метафизических начал естествознания» обращено к фундаментальным понятиям пространства, времени и движения соответственно на законах движения Ньютона, кинематики, теории всемирного тяготения.

Кант выступает сторонником *динамической* теории, согласно которой материя любой плотности возможна только как продукт взаимодействия двух противоположных сил, притяжения и отталкивания. Эти фундаментальные силы являются основными для рассмотрения «Начал».

Соответственно к априорным свойствам материи относятся упругость (непроницаемость) и тяжесть (вес). Непроницаемость Кант обосновывает исходя из силы отталкивания и, соответственно, «*изначальной*» упругости, а вес – исходя из силы притяжения (тяготения). Динамическая теория делает притяжение и отталкивание равно необходимыми: только с первой части материи слились бы в одну математическую точку, оставив пространство пустым, только с последней – растянулись бы до бесконечности, вновь оставив пространство пустым. Мыслить можно «лишь два эти вида сил как такие, к которым должны быть сводимы все движущие силы в материальной природе» (IV, 287).

Ясно, что все специфические свойства материи не являются априорными. Например, связность, сводимая к взаимному притяжению материи, – свойство «не метафизическое, а физическое, и потому не предмет нашего исследования» (IV, 312).

Некоторые вопросы, касающиеся объяснения особых свойств материи: твердых и жидких тел, объяснения текучести, взаимопроникновения, расширения, свойств химических взаимодействий – затрагиваются в разделе «Общее примечание к динамике». Это рассмотрение идет в свете характерной для науки того времени борьбы между механической и динамической натурфилософией. Атомистическая теория материи имеет преимущество в том, что она с легкостью объясняет разницу в плотностях различных типов материи наличием пустых пространств между атомами, которые могут быть распределены разными способами. Но легкость этого объяснения достигается слишком высокой ценой: принимаются понятия абсолютной непроницаемости и абсолютной пустоты, которые не могут быть подтверждены экспериментально и, более того, отвергают наличие движущих сил. «Абсолютно пустое и абсолютно плотное – это в учении о природе примерно то же, что слепой случай и слепой рок в метафизической науке о мире, а именно препона для господства разума...». «Все, что избавляет нас от потребности искать прибежища в пустых пространствах, представляет собой подлинное приобретение для науки о природе» (IV, 331). Кант убежден в том, что разницу в плотностях необходимо представлять с помощью динамического метода.

Напротив, именно специфические свойства материи являются главным предметом исследования в проекте «Перехода». Явления связности, плотности, различных агрегатных состояний вещества, изменения состояний материи под воздействием тепла и холода, вязкости, текучести, сжимаемости газов, растворимости, химических осадков и т.д. занимают внимание Канта с самых первых набросков и очерков «*Opus Postumum*».

Характерным различием является и отношение в обеих работах к химии.

В «Метафизических началах естествознания» химии предписывается статус «экспериментального учения» или «систематического искусства» (заметим, что последнее определение дано не без известной степени изящества и должного почтения к этой сфере деятельности). Однако в статусе науки в «собственном смысле» химии отказано, поскольку ее принципы «целиком эмпиричны», законы ее не могут быть выражены в математической форме и предстать в априорно наглядной форме (IV, 252 – 253).

В «Переходе» химия включена в состав физики, и это значит, что философия должна обеспечить ее, наряду с физикой, априорными основаниями⁹.

Между «Метафизическими началами естествознания» и «Переходом» имеется существенное различие в отношении к особому вопросу философии природы – эфиру.

Можно отметить два аспекта, связанных с понятием эфира в истории физики и философии¹⁰. Первый: проблема эфира связывалась с проблемой структуры пространства. Второй: введение понятия эфира помогало решить проблему первоначала, первоосновы всего сущего.

В корпускулярной теории пространство отождествлялось с пустотой, в которой двигаются атомы. Такое пространство не зависит от материи и благодаря этому свойству может быть независимым от материальных изменений, не зависит от времени. Оно представляет собой необходимое условие существования материи, поскольку именно благодаря пустоте мы можем идентифицировать предметы. Успех ньютоновской механики, основанной на идеях абсолютного пространства и абсолютного движения, казалось бы, был очевиден.

В картезианской философии и физике понятие пространства объединено с понятием вещества, в ней нет места пустоте.

⁹ Opus Postumum / Immanuel Kant: translated by Eckart Förster and Michael Rosen. P. 47, 50 (22:141, 22:149).

¹⁰ Симанов А.Л. Проблема эфира: возможное и невозможное в истории и философии физики // Философия науки. №1 (2). 1996.

Декарт видит природу материи или тела в том, что оно – «*субстанция*, протяженная в длину, глубину и ширину»¹¹. Структура пространства определяется расположением мельчайших материальных тел, равно как и движением материальных тел. Пустоты нет, все частицы примыкают друг к другу, возмущение одной частицы приводит к изменению состояния других частиц. Пространство анизотропно и неоднородно.

Атомистический и субстанционалистский подходы пытались объяснить одни и те же физические явления с разных позиций, но с помощью только одной теории невозможно было сделать это в полном объеме. Только выдвигание впоследствии теории корпускулярно-волнового дуализма дало удовлетворительные объяснения природы световых явлений.

Между двумя подходами существует и более глубокая, принципиальная разница. С помощью теории пустых пространств можно было решить физические задачи на описательном, феноменологическом уровне. Природа физических процессов оставалась необъясненной. Именно по этой причине понятие пустого пространства не могло удовлетворить очень многих исследователей того времени.

Эти два подхода к целям физики – феноменологический, или кинематический (описательный), и динамический (объяснительный) – определились в ходе развития науки. Дать описание физических процессов формулами – задача необходимая. Вместе с тем в науке всегда присутствует стремление найти общее в разнородных процессах, упростить описания, найти единое начало теорий, то есть налицо телеологический подход. Очень долгое время идея эфира была общепринятым принципом, позволяющим реализовать именно такой качественный, объяснительный подход в физике. В «*Opus Postumum*» Кант вышел далеко за пределы первоначальной задачи, придя к рассмотрению существования живых организмов, и, по нашему мнению, именно положение об эфире как первоначале, первоматерии было для него, в полном согласии

¹¹ Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1989. С. 350.

с историей науки, тем принципом, который позволил бы объяснить единую суть всех процессов.

Одним из основных моментов возвращения к эфиру в «Opus Postumum» было, очевидно, стремление найти причину описанных Ньютоном гравитационных явлений, найти агент, ответственный за эти физические процессы.

В завершение экскурса в историю эфира хочется отметить, что эта идея впоследствии была показательной в истории развития теории электромагнитного поля и специальной теории относительности, на примере которых мы вновь наблюдаем столкновение двух различных подходов – динамического и кинематического.

Но вернемся к тому историко-научному этапу, который пытался осмыслить кенигсбергский философ в своих трудах.

Может ли философия дать априорное обоснование эфиру, или эфир является простой физической гипотезой?

В «Началах» эфиру предписан гипотетический статус.

В «Общем обзоре динамики» Кант допускает существование такой материи, которая «заполняет свое пространство без всяких пустот и тем не менее с несравненно меньшим количеством материи при одном и том же объеме, чем все тела», т.е. эфира. Без этой гипотезы невозможно противостоять корпускулярной теории, противником которой выступает Кант. Эфиру присуща сила отталкивания, гораздо большая, чем у всех других видов материи. Кант подчеркивает, что существование эфира *допускается* «только в противовес гипотезе (о пустых пространствах), всецело основанной на предвзятом мнении, будто без пустых пространств подобную материю мыслить нельзя». И далее: «не признавая эфира, нельзя даже пытаться на основе догадок установить а priori какой-либо закон притяжения или отталкивания» (IV, 334).

В «Общем примечании к феноменологии» Кант вновь обращается к теме пустого пространства и связанной с ним теме эфира (IV, 370). Пустое пространство может представляться пустым пространством в мире либо пустым пространством за пределами мира. Пустое пространство в мире делится на рассеянное в мате-

рии (например, поры) и на сосредоточенное в одном месте (например, пространство, разделяющее небесные тела). Хотя Кант и считает деление в видах пустого пространства в мире непринципиальным, но именно к понятию рассеянного пространства прибегают для объяснения различия в плотностях. Он говорит о том, что введение этого понятия не является необходимым (в общем примечании к динамике уже была показана возможность объяснения разности в плотностях с помощью динамической теории), однако то, «что оно *невозможно*, никак нельзя по закону противоречия доказать только исходя из его понятия». Но все же «одно общее физическое основание могло бы изгнать его из учения о природе». Этим физическим основанием могло бы быть представление о структуре материи с помощью эфира. Для объяснения связности материи тогда бы использовалось не кажущееся притяжение, а сжатие посредством эфира, который в свою очередь обусловлен лишь всемирным тяготением. «Нет ничего удивительного в том, что отрицать пустое пространство приходится исходя целиком из гипотез; ведь не лучше обстоит дело и с отставанием его». И далее: «Легко убедиться, что возможность или невозможность его зиждется не на метафизических началах, а на труднообъяснимой тайне природы, [ведь неизвестно], каким образом материя ставит пределы своей собственной расширительной силе» (IV, 371). Таким образом, проблема пустых пространств – и, соответственно, эфира – в сфере критической философии не может быть разрешена.

Проблема эфира становится центральной в проекте «Перехода» и полноправно принадлежит сфере рассмотрения философии природы. Кант убежден в существовании континуально представленной во всей Вселенной материи, заполняющей все пустые пространства. «Названная эфиром, или теплородом, или как угодно еще, она не *гипотетический* материал (придуманый с целью объяснения определенных явлений и более-менее очевидной причины произведенных действий); напротив, он может быть определен и постулирован *априори*, как элемент, необходимо принадлежащий переходу от метафизических на-

чал естествознания к физике»¹². Без эфира невозможно представление действия реальных объектов в пространстве и времени, т.е. невозможен опыт как таковой. Эфир в «Переходе» охватывает все физические проблемы, включающие специфические свойства, которые обеспечивают разнообразие материи, – проблемы теории света, теории тепла, связанной с расширением материи и нахождением ее в различных агрегатных состояниях, химии, коренным образом отличаясь тем самым от «*Метафизических начал*». Эти явления должны объясняться проникновением в материю вездесущего, протяженного, заполняющего пространство, непрерывно осциллирующего, невесомого вещества, которое идентифицируется со световым эфиром Эйлера.

Пространство без эфира не является предметом чувств, «без предположения такой мировой материи и ее движущих сил пространство не было бы объектом чувств, и опытное восприятие его – позитивное или негативное – не имело бы места»¹³. Что касается времени и, соответственно, первоначала движения материи, то тут также невозможно представить состоятельной гипотезу «пустого времени». Поскольку первопричина не может мыслиться иначе, чем нематериальной, то и движение материи, которое определяет время, не может быть представлено иначе, чем постоянно продолжающееся¹⁴. Кант говорит о том, что, конечно, есть нечто странное в доказательстве существования эфира, в основе субъективного и выведенного из условий возможного опыта. Опыт является результатом действия движущих сил материи и связан с принципом спонтанности первоначального движения, которое «открывает нам как сферу элементарного материала, так и постоянно продолжающееся движение»¹⁵. Эфир для разума – «категорически и *априорно* демонстрируемый материал»¹⁶.

¹² Opus Postumum / Immanuel Kant: translated by Eckart Förster and Michael Rosen. P. 69 (21:218).

¹³ Ibid. P. 69 (21:219).

¹⁴ Ibid. P. 70 (21:221).

¹⁵ Ibid. P. 71 (21:222).

¹⁶ Ibid. P. 72 (21:223).

Итак, «теплород является основой для единого целого всех движущих сил материи... принципом возможности единства всего возможного опыта»¹⁷.

Именно обеспечение философских основ систематического единства возможного опыта и являлось целью создания проекта «Перехода от метафизических начал естествознания к физике». По мнению Канта, наука должна обладать двумя чертами: аподиктической достоверностью и систематическим единством. В «*Метафизических началах естествознания*» читаем: «*Всякое учение, если оно система, т.е. некая совокупность познания, упорядоченная сообразно принципам, называется наукой*»; и далее: «*Наукой в собственном смысле можно назвать лишь ту, достоверность которой аподиктична...*» (IV, 248 – 249). «*Метафизические начала естествознания*» посвятили свое внимание всецело аподиктической достоверности, ассоциированной с фундаментальными законами физики и универсальными свойствами материи, и не обеспечили понимание возможности систематического единства. В «*Метафизических началах естествознания*» Кант говорит о том, что выполнение условия необходимости возможно лишь тогда, когда «*законы природы ... познаются a priori и не представляют собой лишь эмпирические законы*» (IV, 250).

Но что можно сказать о принципах, лежащих в основе систематического единства? Простая подборка эмпирических данных не может лежать в основе систематической классификации. Как пишет Э. Фёрстер в предисловии к переводу «*Opus Postumum*»¹⁸, это единство априорного происхождения, следовательно, его возможность должна быть объяснена философски. Философия должна дать физике априорные принципы исследования природы, обеспечить ее априорным набором понятий для классификации таких специфических свойств материи, которые могут быть получены только экспериментально.

¹⁷ Ibid. P. 73 (21:224).

¹⁸ Introduction by E.Förster to *Opus Postumum* / I. Kant: translated by Förster and Rosen. P. XXXIV.

Схожую точку зрения о цели создания проекта «Перехода» и соотношении двух работ высказывает и М. Фридман: «*Метафизические начала естествознания*» верны настолько, насколько далеко они заходят... проблема просто-напросто в том, что заходят они недостаточно далеко»¹⁹.

*«Переход к физике не может лежать в метафизических началах (притяжение и отталкивание и т.д.). Поскольку они не могут служить определению особых, опытных свойств и нельзя представить никаких особых сил, о которых известно, что они существуют в природе или что их существование может быть продемонстрировано; скорее они могут быть выдуманы, в определенном отношении, чтобы объяснить явление эмпирически или гипотетически. Тем не менее они, несмотря на это, также являются понятиями (например, органических тел, того, что определенным образом делимо до бесконечности), которые, хотя и придуманы, все еще принадлежат физике»*²⁰.

Интересен взгляд, который высказывает Э.Фёрстер на методологическую проблему «Перехода»²¹. Ситуация аналогична той, которая была перед написанием «Критики чистого разума». Тогда рассматривался вопрос, возможна ли метафизика как наука. Поскольку оценивалась *возможность* метафизики, исследование само по себе не могло быть метафизическим, основная идея новой науки не могла исходить из метафизики. С другой стороны, такая основная идея обязана была существовать: без нее нельзя даже пытаться построить обоснование науки. Этой идеей тогда стала идея *трансцендентальной философии*, идея самооценки, самопознания разума, особый вид знания, который имеет дело не столько с объектами, сколько с нашими априорными концепциями (понятиями) об объектах вообще.

Теперь встает вопрос: «Возможна ли физика как система?» Для этого он должен предваряться особой наукой, а именно

¹⁹ Friedman, Michael. Kant and the exact sciences, 1994. P. 237.

²⁰ Opus Postumum / Immanuel Kant: translated by Eckart Förster and Michael Rosen. P. 100 (22:282).

²¹ Introduction by E.Förster to Opus Postumum / I. Kant: translated by Förster and Rosen. P. XXXVII.

«Переходом». Наука «Перехода», в свою очередь, нуждается в «идее», или в «плане», согласно которому ее надо выполнить. Эта идея не может быть выведена из самой физики (как и идея трансцендентальной философии из метафизики). Она не может быть выведена и из «*Метафизических начал естествознания*» (см. цитату выше о том, что «переход ... не может лежать в метафизических началах...»). – Прим. авт.).

В «*Opus Postumum*» сам Кант достаточно ясно формулирует причину создания «Перехода». Он делит науку о природе (*philosophia naturalis*) на априорные *метафизические начала* и собственно *физику*, которая содержит универсальные эмпирические принципы применения к объектам внешнего чувства. Физика, в свою очередь, делится на общую физику (*physica generalis*), которая объясняет только свойства материи внешних объектов опыта, и на ту (*physica specialis*), которая рассматривает тела, сформированные этой материей особым образом, и составляет из них систему. «Если между двумя частями физик не представлено взаимосвязи, переход от одной системы к другой является не *переходом* как таковым (*transitus*), а прыжком (*saltus*), который полностью разрушает то, что было систематического ... в учении; этого нельзя потерпеть в философии, коей надлежит быть физике, поскольку фрагментарное рассмотрение не влечет за собой связи с понятиями и не считается целым даже для памяти». (Фёрстер делает примечание, что имеются в виду классификационные искусственные системы типа системы Линнея.) *Physica generalis* содержит необходимость перехода от метафизических начал естествознания к физике в смысле взаимосвязи, которая должна быть найдена между правилами априори и наукой в том, как их применять к эмпирически данным объектам. «*Метафизические начала*» уже сделали несколько шагов на этом поле, давая примеры их возможного применения к предметам опыта для того, чтобы сделать на примерах более понятными абстрактные положения²².

²² *Opus Postumum* / Immanuel Kant: translated by Eckart Förster and Michael Rosen. P. 18-19 (21:407, 21:408).

Далее, в «*Opus Postumum*» находим: «Учение о природе состоит из 2 частей: первая представляет движущееся в пространстве (материю), подчиняющееся законам движения в соответствии с априорными понятиями, такая система была создана под названием МНЕ. Вторая часть, происходящая из эмпирических законов, называлась бы физикой.

Что касается философии, то тут мое намерение – лежащее, так сказать, в природной склонности – остаться в пределах того, что познается априори... Эта задача не может быть решена собиранием эмпирических объектов знания, фрагментарно расположенных... Хотя физика и является целью, к которой эти предварительные метафизические замечания должны стремиться для своего применения к объектам опыта, она предоставляется работе других.

Поскольку обе части науки о природе, тем не менее, так тесно связаны друг с другом, что вторая просто не может не быть связанной с первой, а первая с последней, то понятие перехода – это понятие, данное априори в учении о естествознании в целом, и требует образования отдельной собственной доктрины»²³.

Очевидно, при разработке проекта «Перехода» Кант принимал во внимание не только проблемы собственно критической философии, но и проблемы, стоящие перед наукой того времени в целом. Ньютоном были открыты наиболее общие законы действия сил. Были показаны блестящие применения этих законов в астрономии и небесной механике. Можно ли применять эти законы к другим типам притяжения, например химического? Философия должна дать физике руководство по исследованию специфических сил. Кант не мог не учесть и результаты химической революции Лавуазье, осуществленной не с помощью открытия новых математических законов, а посредством реорганизации системы классификации. Для обоснования систем классификации и, соответственно, систематического исследования природы недостаточно иметь только набор априорных

²³ Ibid. P. 36-37 (21:524, 525).

положений. За ними должна стоять априорная идея, позволяющая нам полагать, что *сама природа* разрешает такую классификацию. Понятие телеологического принципа в технике природы и связанного с ним принципа рефлексивной способности суждения подробно рассматривается в «Критике способности суждения» (1790). В первоначальном варианте «Введения в критику способности суждения», впервые полностью опубликованном в 1914 г., Кант пишет: «Теперь ясно, что рефлектирующая способность суждения по своей природе не может предпринять попытки *классифицировать* всю природу по ее эмпирическим различиям, если она не предполагает, что природа *специфицирует* даже свои трансцендентальные законы по какому-то принципу» (V, 348).

Анализ суждений вкуса впервые показал, что способность суждения может быть отдельной познавательной способностью с собственными априорными принципами. «*Природа специфицирует для способности суждения свои всеобщие законы в эмпирические сообразно с формой логической системы*» (V, 349). Именно этот принцип позволяет рассматривать как к целевую и систематическую ту часть природы, к которой после первой «Критики» и «*Метафизических начал естествознания*» надо было относиться как к случайной. Именно благодаря этому принципу химия, которой было отказано в статусе науки в собственном смысле слова в «*Метафизических началах*», в «*Переходе*» включена в состав физики. Рефлексивная способность суждения дает предварительное условие, по которому систематическое эмпирическое учение может стать способным мыслиться априори. Если принять во внимание хронологию и проблематику «*Метафизических начал*», «*Критики способности суждения*» и «*Перехода*», прослеживается нить, связывающая эти работы. «*Метафизические начала естествознания*» (1786) не могли рассматривать и давать обоснование специфическим свойствам материи и систематическому единству науки о природе до того, как «*Критика способности суждения*» (1790) не выдвинула идею рефлексивной способности суждения. «*Переход от метафизиче-*

ских начал естествознания к физике», первоначальные упоминания о необходимости которого относятся к 1787 – 1788 гг.²⁴, станет возможен, когда принцип формальной целесообразности природы будет соединен с понятием материи вообще. Более того, он стал необходимым для того, чтобы философия природы стала завершенной: «Только способность суждения, как было показано выше, делает возможным, даже необходимым, помимо механической необходимости природы мыслить в ней также и целесообразность, без предположения которой было бы невозможно систематическое единство в исчерпывающей классификации особенных форм по эмпирическим законам» (V, 352).

Сам по себе принцип формальной целесообразности природы, понятие о технике природы в отношении ее частных законов не является частью *«Перехода»*, но подготавливает почву для него, считает Э. Фёрстер²⁵. Он не дает нам руководства, как мы должны исследовать природу, получая от нее при этом руководство по систематизации: *«Это понятие не обосновывает никакой теории и так же, как логика, не содержит познания объектов и их свойств, а дает лишь некоторый принцип для продвижения согласно законам опыта, благодаря чему становится возможным изучение природы»* (V, 339).

Задачу определения метода исследования природы и предполагал решить проект *«Перехода»*.

М. Фридман, анализируя методологическую роль принципа рефлексивного суждения в проекте *«Перехода»*²⁶, приходит к выводу, что сам по себе этот принцип не дает возможности проследить образование априорных обоснований таких нематематических дисциплин, как химия и экспериментальная физика. Принцип рефлексивного суждения, хотя и постулирует

²⁴ Introduction by E.Förster to Opus Postumum / I. Kant: translated by Förster and Rosen. P. XXXIII.

²⁵ Introduction by E.Förster to Opus Postumum / I. Kant: translated by Förster and Rosen. P. XXXV.

²⁶ Friedman, Michael. Kant and the exact sciences, 1994. Глава “The Transition Project and Reflective Judgement”.

систематическое единство эмпирических законов в соответствии с априорными законами мышления, ничего не сообщает о содержании такой системы. Получается, что он «предписывает» законы себе, а не природе. Рассмотрев в подробностях связь развития идей Канта с химическими открытиями того времени, а также развитие кантовского доказательства существования эфира, Фридман приходит к выводу о том, что кантовское переосмысление проблемы взаимосвязи трансцендентальной философии и «*Метафизических начал*» привело к постановке проблемы «*Перехода*», но, к сожалению, не к ее решению. Вопросы формирования различных тел (связности и непроницаемости) и физического воздействия тел на наши органы чувств (например, света) связаны с методом и целью самих «*Метафизических начал естествознания*». Но как такие вопросы могут быть исследованы с помощью априорных принципов? Понятно и достаточно естественно, что Кант искал такое априорное руководство в форме вездесущего теплового эфира, понимаемого также в качестве проводника света. К сожалению, говорит Фридман, попытка придания эфиру априорного статуса привела Канта к дилемме, в которой роль посредника восприятия, или светового эфира, необходимо и коренным образом отличалась от роли проводника тепла, или химического эфира. Такое раздвоение ролей ведет, например, к тому, что невозможно дать априорные обоснования преимуществ волновой теории света над корпускулярной и т.д. В конечном итоге переход от метафизических начал естествознания к физике может быть осуществлен только в ходе исторического прогресса самой науки о природе, то есть под рассмотрением чисто эмпирическим и гипотетическим²⁷.

Дальнейшее развитие науки – математизация химия, начало которой положил Дальтон, построение теории электромагнитного поля Максвеллом, теория электрона и атомная модель Бора, общая и специальная теории относительности Эйнштейна – привело к тому, что пространству-времени в науке было

²⁷ Friedman, Michael. Kant and the exact sciences, 1994. P. 338-339.

отказано в статусе фиксированной структуры, не зависящей от материи и энергии, представленных в ней.

В чем сходятся практически все авторы, изучавший последний кантовский труд, так это в том, насколько поразительна была глубина проникновения мысли философа в проблемы науки, насколько широк был спектр его философских интересов, насколько упорно, вплоть до самой смерти, Кант пытался найти решение центральных научных проблем.

Данная статья предполагала собой попытку обозначить как основные направления философского исследования естественнонаучных проблем в «Переходе от метафизических начал естествознания к физике», так и взгляды, существующие относительно того, насколько удалось Канту решить первоначально поставленные задачи. Несомненно, предстоит еще огромная работа по исследованию и оценке последнего труда Канта, который, по нашему мнению, являлся грандиозной попыткой предоставить экспериментальной физике теоретическую и методологическую основу.

ДЖАСТИН ЭРИК СМИТ

(Колумбийский университет, Нью-Йорк)

**Трансцендентальный идеализм
и аналитическая философия языка с точек
зрения советской философии сталинского времени
и современного американского прагматизма**

В данной статье я намерен поразмышлять о советской философии сталинского времени. Это, разумеется, кажется сегодняшним русским читателям полностью ненужной задачей. Но это отнюдь не моя цель – *to flog a dead horse*, то есть сечь мертвую лошадь. Это английское выражение значит почти то же самое, что русское «как мертвому припарки», но в отличие от русского выражение *dead horses are flogged* не включает желаниа лечить, а несет оттенок злости. Наоборот, я хочу

пользоваться этой «мертвой лошадьё» для того, чтобы сечь другую, еще живую и даже очень здоровую лошадь – современный американский прагматизм.

Посредством сравнения с одним очень экстремальным историческим примером антиметафизического мышления я бы хотел разоблачить некоторые, по моему мнению, крайне отрицательные тенденции в актуальных разговорах в Америке о сущности и целях философии. Я сделаю вывод, что из догматизма схоластического типа и – на противоположной стороне – брюзгливого антифундаментализма типа Рорти кантовское отношение к метафизике, в котором можно верить во внеопытные принципы как регулятивные идеи, представляет лучшую альтернативу.

Под современным прагматизмом я понимаю не только философию Ричарда Рорти, но и философию любого мыслителя, который отказывается от фундаментальных вопросов в философии и который не считает эпистемологию – как попытку найти уверенное знание, которое могло бы обосновывать все другие области исследований – главной задачей, первым необходимым шагом нашей философской деятельности. Быть может, сегодняшний прагматизм оказывает влияние не столько как философская система, сколько как внефилософское отношение к философии вообще. Но это не значит, что он является совсем безвредным.

При холодной войне в Америке и Западной Европе появилось множество книг по теме советской философии. Например, Вильгельм Гердт излагал содержание статей, опубликованных в «Вопросах философии», в своей замечательной книге „*Fragen der Philosophie*“. На лучших философских факультетах Америки преподавались курсы по диалектическому материализму и т.д. Такого интереса на Западе сегодня нет. А это, по-моему, ошибка. Главной причиной полного отсутствия такого интереса является то мнение, что советская философия была на самом деле лишь псевдофилософией, что она была чистой идеологией, одетой в поверхностную философскую терминологию. Конечно, мы не должны воспринимать большую часть того, что читаем на страницах «Вопросов философии» периода между концом

Второй мировой войны и смертью Сталина, как философию. Мы не должны принимать серьезно ту идею, что Бертран Рассел был оруженосцем империализма, особенно когда этот эпитет появляется в связи с аргументом против его математической логики. Можно полагать, что любая философия, которая появилась бы на Западе в тот период, была бы описана в Советском Союзе как оружие западной политики, даже если бы никогда не было на Западе школы логического эмпиризма с его «семантическим идеализмом».

Все-таки я думаю, что в какой-то мере мы можем отделить философскую суть оценки западной аналитической философии при Сталине от идеологических целей, в которых она скрывается. Как я попытаюсь объяснить, та идея, что западные аналитические философы переложили вину за неуспех идеализма на язык, есть, по-моему, достаточно интересная идея. Тем более, что если иметь в виду актуальный метафилософский разговор среди прагматических мыслителей, эта идея была своего рода предвосхищением.

1. Предусмотрительность советской философии

В 1947 году М.Г. Ярошевский начинает свою статью «Проблема языка в освещении прислужников англо-американского империализма», опубликованную в *«Вопросах философии»*, таким образом:

Вокруг проблемы языка в современной английской и американской философии и психологии поднят невероятный шум. Деградирующая философская мысль Запада придумала модное лекарство для своего спасения.

Это лекарство, объясняет Ярошевский, было придумано новаторами так называемого «лингвистического поворота»:

Их книги и журналы наводены семантическими упражнениями, проектами лингвистических реформ, требованиями критики языка и воплями о тех бедствиях, которые якобы влечет за собой пользование нормальной

человеческой речью. Общий смысл всей этой шумихи состоит в том, чтобы скрыть истинные причины краха идеализма, *переложив вину на язык*¹.

Почти одинаковым образом Ричард Рорти пишет в своей работе 1979 года "*Philosophy and the Mirror of Nature*", которая недавно была переведена на русский как «*Философия в зеркале природы*»:

[T]he kind of philosophy which stems from Russell and Frege is... simply one more attempt to put philosophy in the position which Kant wished it to have- that of judging other areas of culture on the basis of its special knowledge of the «foundations» of these areas. «Analytic» philosophy is one more variant of Kantian philosophy, a variant marked principally by thinking of representation as linguistic rather than mental, and of philosophy of language rather than «transcendental critique».

То есть:

Тот вид философии, который происходит от Рассела и Фреге, является еще одной попыткой привести философию в то состояние, в котором ее хотел бы видеть Кант, в позицию, в которой она могла бы обсуждать другие области культуры на базе ее специального знания «основ» этих областей. «Аналитическая» философия является еще одной разновидностью кантовской философии, которая отличается принципиально тем, что она считает изображение скорее лингвистическим, чем умственным, и тем, что она занимается философией языка вместо того, чтобы заниматься «трансцендентальной критикой»².

¹ Ярошевский М.Г. Проблема языка в освещении прислужников англо-американского империализма // Вопросы философии. 1953. №2. С. 258.

² Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. P. 8.

По мнению Рорти, понятие языка как *philosophia prima* ложно не потому, что какая-либо другая область философии является первой, а потому, что само понятие *philosophia prima* ложно. По Рорти, слово «философия» мы не должны понимать как название какой-то отдельной дисциплины, которая борется с вечными вопросами. Наоборот, философия – это жанр культуры, «голос в разговоре человечества».

Как известно, Декартом в истории философии осуществлен «эпистемологический поворот». По Рорти, с декартовским изобретением современного понятия ума открылась новая область исследований, которая должна была методологически предшествовать всем остальным областям философии. По Декарту, мы можем достичь априорной уверенности только в связи с внутренними состояниями. Коперниковская революция Канта состояла в том, что Кант превращал все внешнее пространство и время в нечто внутреннее. Мы можем знать с уверенностью только то, что мы знаем априорно; мы знаем априорно только то, что мы сами конституируем. Так что, если мы можем знать мир вообще, такое знание может быть объяснено только посредством априорных истин, принятие существования которых влечет за собой идеализм. Поскольку язык понимается после лингвистического поворота в аналитической философии как априорная схема, посредством которой мы воспринимаем мир, философия языка является, по Рорти, еще одним вариантом эпистемологического фундаментализма, и, таким образом, Рорти соглашается с советской оценкой философии языка как «семантического идеализма».

В принципе, марксизм должен был освободиться от той тенденции в философии, которую Рорти так резко критикует, тем, что он перестает искать априорные рамки для человеческого мышления. По Ленину, мы можем знать внешний мир так, как он есть, опираясь исключительно на психофизиологические возможности человеческого ума. В этом мнении Ленин пренебрегает всякими проблемами вали наблюдения, картезианского сомнения и т.д. Как он оправдывал бы свою уверенность в законах

диалектического материализма, если не принимать их за априорные истины, – другой, хоть и важный вопрос.

Эти две различнейших школы – советский марксизм и американский прагматизм – соглашаются по меньшей мере в том, что внимание западных немарксистских философов переключалось на язык в начале XX века в результате очевидной недостаточности «ясных и внятных» идей Декарта, чистого разума Канта или какого-нибудь другого выражения желания найти сверхопытные принципы, которые могли бы философски обосновывать наше мировоззрение. Тем более, с точек зрения и советского марксизма, и американского прагматизма это перемещение произошло в западной философии XX века более или менее подсознательно, поскольку в самопонимании аналитических философов цель аналитики была разорвать связи раз навсегда с кантовским, априористским фундаментализмом прошлого.

Науку семантики, в смысле науки о языке, которая абстрагируется от его реальной пользы (или, как формулируют аналитики, изучение семантики отдельно от прагматики), Сталин считал безнадежно идеалистической. По мнению Сталина, мышления без языка не может быть. Этот тезис был в первую очередь реакцией против «идеалистической семантики» сторонников и Марра, и структурализма, логического эмпиризма, и других западных теорий языка, которые, как пишет Сталин в *Марксизме и проблемах языкознания*, «имея неумеренную страсть к языку ... отделяют мышление от языка». Такое разделение, по Сталину, противоречит мнению Маркса о том, что «язык есть непосредственная реальность мышления». Сталин подразумевает, что только идеалисты могли бы говорить о мышлении отдельно от естественной материи – языка, о мышлении без языка. Кроме Марра, Сталин очень мало знал о теоретиках языка первой половины XX века. И все-таки вступление Сталина в «разговор» о языке с его процитированной выше книжкой произошло в значительной мере в результате критики Рассела, Уайтхеда, Карнапа, Дьюи и других на страницах *«Вопросов философии»* между 1947 и 1950 годами.

Бертран Рассел с точки зрения советской философии второй половины 40-х годов, был не только одним из главных семантических идеалистов, но и руководителем движения, главная цель которого заключалась в интеллектуальной борьбе с Советским Союзом:

... один из наиболее модных и влиятельных деятелей среди буржуазных реакционных философов, Рассел занимался всю свою жизнь чтением лекций, журналистикой, сочинением популярных брошюр и написал ряд «научных» книг, как то: «Принципы математики», «Анализ материи», «Очерк философии», «Мистицизм и логика», «История западной философии» и другие. Вся эта объемистая продукция устремлена к единой цели: в политике – к борьбе против Советского Союза, против английского рабочего класса, против освободительного движения колониальных народов; в философии – к борьбе против диалектического материализма, против подлинно материалистического, научного мировоззрения³.

Если мы вспомним главный тезис данной работы о том, что советская философия смотрела на аналитическую философию языка как на «переодетый» идеализм кантовского типа, не удивительно, что тон критики Канта в советской философии сталинского времени не очень отличается от тона критики Рассела. Например, Белецкий пишет в 1947 г. в разгромной статье против новой работы Александрова *«История западноевропейской философии»* (которая Сталину не понравилась):

Априоризм, трансцендентальный метод – все это служило Канту лишь способом для его «теоретических» построений, оправдывавших нерушимость прусского государства⁴.

³ Кольман Э. Бертран Рассел – оруженосец империализма // Вопросы философии. 1953. №2. С. 169.

⁴ Белецкий З.Я. Текст речи товарища Белецкого З.Я. // Вопросы философии. 1947. №1. С. 320.

Вместо того чтобы в точности излагать содержание системы трансцендентального идеализма, Белецкий просто не признает трансцендентальный идеализм философской системой вообще, настаивая на том, что он – прозрачно «переодетая» политически реакционная идеология:

Работы Канта «Критика чистого разума» и «Критика практического разума» – это работы не абстрактные, не оторванные от конкретной действительности. Это боевые, политические работы, в которых Кант теоретически обосновал необходимость существования пруссаческого государства, необходимость сохранения существующего порядка вещей... Философия Канта защищала немецкую реакцию против французской революции, она защищала идеализм против материализма, религию против науки⁵.

В «*Материализме и эмпириокритицизме*» Ленин описывает кантовскую философию как философию, колеблющуюся между идеализмом и материализмом. С одной стороны, она признает вещи в себе; с другой – она считает их непознаваемыми. Буржуазные критики Канта, по Ленину, хотели бы пренебречь вещами в себе вообще, тогда как материалисты критиковали Канта потому, что он ничего не знает о них. В этом колебании Ленин оценивает кантовскую философию как систему, главными характеристиками которой являются абстрактность и внутренняя противоречивость.

Существенной критики Канта нет в «*Вопросах философии*» сталинского времени. Тот образчик критики кантовской философии, который мы найдем на его страницах, очень напоминает о критике Рассела и его современников: все эти реакционные системы – расселовская семантика, как и кантовский идеализм, – выдают себя как идеализм в своем поиске оснований вне настоящего опыта, и особенно вне социальной реальности и всяких развивающихся в ней взаимоотношений с другими:

⁵ Там же. С. 321.

Кант в работе «Критика чистого разума» разрешает один основной вопрос – вопрос о том, может ли человек черпать свои идеи из объектов внешнего мира. И доказывает, что внешний мир не может явиться основой для возникновения идей, что идеи человек получает сверхопытным путем. Они возникают в результате чистой деятельности разума. Идеи, по мысли Канта, помогают человеку ориентироваться в целях и в принципах, положенных богом в основу мироздания. Все, что человек находит в жизни, все это, учит Кант, дано свыше, богом. Мы, люди, должны воспринимать жизнь такой, какой она дана от бога. Изменять что-либо в обществе, говорит Кант, мы не можем, не имеем права⁶.

Короче, в результате сталинского вклада в советскую философию ее представители стали по неведению товарищами позднего Витгенштейна, Дьюи и самого Рорти в их отношении к истории философии и в их сомнении в целях и причинах фундаменталистской метафизики. Рорти сам хотел бы распространять идею, что именно фундаменталистское мышление в философии, как и в социальной сфере, вызывает репрессивную политику. Тот факт, что понятия западной философии языка и трансцендентального идеализма при Сталине сходятся с понятиями Дамметта, Фреге и раннего Витгенштейна меньше, чем с понятиями Дьюи, Рорти и позднего Витгенштейна, свидетельствует против этого трюизма.

II. Анализ: кантовская альтернатива антиметафизической «философии»

Хотя я нахожу советский анализ западной философии XX века действительно предвидящим, как показано выше, я вообще не согласен с тем анализом, который советские философы сталинского времени делят с Рорти. В остальной части данной работы я хотел бы защитить кантовский подход к метафизике, который отличается от обоих антиметафизических движений XX века.

⁶ Там же.

Кант пишет в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума», что

властвует в философии общее настроение усталости и равнодушия – являющегося во всех науках матерью Хаоса и Ночи, но, к счастью, в данном случае появляется также начало, или, по меньшей мере, предзнаменование их реформирования и восстановления... Но зря притворяться равнодушным в тех исследованиях, к объекту которых человеческая натура никогда не может и не будет равнодушной. Разумеется, эти притворные индифферентисты, насколько они действительно думают, неизбежно прибегают к тем самым метафизическим утверждениям, о которых они так открыто объявляют с пренебрежением⁷.

Можно определить догматизм как философию, в которой окончательные доказательства о существовании Бога, свободе души (то есть о существовании абсолютного метафизического субъекта) и бессмертии считаются если не уже достигнутыми, то принципиально достижимыми. Можно, с другой стороны, определить антифундаментализм как философию, в которой стремление доказать реальность Бога, свободы и бессмертия души считается тратой времени, оперированием пустыми понятиями. Кантовская «критика» отталкивается от обоих. Ошибка антиметафизического мышления, в кантовских терминах, – полагать, что недостижимость логической необходимости в доказательстве истины Бога, свободы или бессмертия души свидетельствует также о недостижимости *нравственной* необходимости по отношению к ним. По Канту, мы можем достичь нравственной необходимости в связи с метафизическими вопросами, и тем более, что без нее все, что остается, – это «материализм, фатализм, атеизм, неверие, свободомыслие, фанатизм и суеверие»⁸.

⁷ Кант. Критика чистого разума. А х. (Перевод наш.)

⁸ Кант. Критика чистого разума. В хххv. (Перевод наш.)

Нравственная уверенность означает, что, хотя мы не отказываемся от метафизических понятий вообще, все-таки мы не должны искать доказательств, оправдывающих нашу веру. Мы никогда не сможем извлечь существование Бога из нашей концепции *ens realissimum*; мы никогда не сможем извлечь свободу души из различия между субъективной и объективной практическими необходимостями; и мы никогда не сможем извлечь бессмертие души, как старался Лейбниц, из ее простоты. Что касается первого, вера в мудрого и великого творца мира появляется, по Канту, лишь в результате порядка и красоты, везде являемых в природе. Далее, идея свободы зависит исключительно от нашего сознания должного. Наконец, Кант пишет, что мы верим в нашу будущую жизнь лишь потому, что наша натура не позволяет нам «быть удовлетворенными временным существованием». Так как догматики в самом деле не могут претендовать на высшую и более полную прозрачность в этих вопросах, кантовская критика требует от них, чтобы они ограничивали себя рамками «универсально понимаемых и для всех нравственных целей достаточных оснований доказательств»⁹.

Что касается нашего знания внешнего мира, в кантовской программе человек может избегать скептицизма посредством трансцендентализирования условий такого знания. Этот аспект кантовской программы, быть может, не достиг своей цели; сегодня вообще трудно поддерживать взгляд, что пространство и время являются лишь субъективными формами мышления. Все-таки, если кантовская философия сегодня не может быть принята полностью как *система*, было бы не вредно принимать кантовское отношение к философии вообще. Как написано в начале данной статьи, сам прагматизм – это не столько философская система, сколько внефилософское отношение к философии. Ввиду этого лучше противопоставить прагматизму не еще одну систему, а наоборот – разумную внесистемную интерпретацию сущности философии.

⁹ *Кант. Критика чистого разума. В xxxiii. (Перевод наш.)*

Кант пишет в «Прологоменах», отвечая на вопрос, возможна ли вообще метафизика, что мы не должны отвечать на этот вопрос «скептическими возражениями против известных утверждений какой-нибудь существующей метафизики (потому что мы не признаем никакой)». Наоборот, вопрос этот «должен быть разрешен из проблематического еще понятия такой науки»¹⁰. Даже если мы сегодня понимаем кантовскую систему как одну из этих существующих метафизик, от которых Кант сам бы отказался, все равно это не значит, что мы не должны следовать за Кантом относительно вопроса о будущей метафизике. Попытка ответить на вопрос, как же возможна метафизика, остается неизбежной, но и до сегодняшнего дня бесплодной задачей для всех философов. Соглашаясь с этим, можно сказать, что ошибка и советских философов, и американских прагматистов состоит в том, что они путают актуальное бесплодие с принципиальной ненужностью.

Австрийский писатель Роберт Музиль пишет в рассказе «Ворона»:

В их университетские годы эти два друга исповедовали материалистическую философию жизни, без бога или души, смотря на человека как на физиологическую или экономическую машину – которое и может на самом деле быть истинно, хотя вопрос истины не был сутью дел с их точки зрения, так как привлекательность такой философии состоит не в ее внутренней истине, а в ее дьявольском, пессимистичном, болезненно интеллектуальном характере.

Можно было бы сказать, только наполовину шутливо, что в этих словах Музиль также находит причину всех разновидностей антиметафизического мышления XX века, включая и советский материализм, и современный американский прагматизм.

¹⁰ Кант. Прологомены / Пер. Соловьева. М., 1882. С. 35-36.

2. КАНТ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА

Л.А. КАЛИННИКОВ

(Калининградский университет)

Теория гения в эстетике Канта и «Моцарт и Сальери» Пушкина

...я утверждаю: прекрасное есть символ нравственно доброго...

...гений следует полностью противопоставить духу подражания...

(И.Кант. Критика способности суждения)

Пушкин и Кант... Двух этих гениев разделяет 75 лет. Юный поэт формирует свое мировоззрение в тот исторический момент и в тех условиях, когда в первый раз слава Иммануила Канта достигла в Европе своего зенита. Революция во Франции и война с Наполеоном поставили под сомнение в русском обществе философию французского просвещения и вообще просветительскую философскую мысль, на первый план выдвигается немецкий идеализм, родоначальником которого и был Кант. В прославленных немецких университетах господствовало кантианство, поэтому среди приглашенных из Германии профессоров философии подавляющее большинство были его сторонниками или находились под сильным его влиянием. Интеллектуальные условия в России складывались так, что даже сторонники Шеллинга (например, профессор И. Шад, работавший в России с 1805 по 1817 г.) все свое внимание отдавали полемике с Кантом.

В Царскосельском лицее в годы, когда в нем учился А.С. Пушкин, Кант был первым философом, имя его звучало из уст профессоров чаще любого другого, особенно на лекциях по этике, правоведению, эстетике. Не случайно сам поэт упоминает его не раз, ближайшие друзья-одноклассники (В.К. Кюхельбекер в том числе) не отстают в этом отношении от Пушкина.

Я имел уже возможность писать об этом в статье, посвященной идейному замыслу романа «Евгений Онегин», где сделал попытку показать, сколь глубоко и органично идеи кантовской философии были приняты сознанием поэта. Ясно, однако, что, если двигаться по индуктивно вымощенной дороге, убедительность выводов растет по мере приближения к полной индукции. Поэтому не оставляет меня намерение сделать значительно более явным, хотелось бы – очевидным, влияние кантианства на все основные произведения великого русского поэта. Я хочу показать, что дело не ограничивается усвоением определенной философской позиции, влияющей на целое мировоззрение и проявляющейся в творчестве А.С. Пушкина, хотя это несомненно так. Он в духовном своем развитии перерос как идеалы Просвещения, так и рецепты жизнестроительства, культивировавшиеся романтиками. Опору для такой мировоззренческой позиции в первой трети XIX века можно было найти только в философских идеях великого кенигсбергского мыслителя. Я хочу показать, что при разработке своих сюжетов А.С. Пушкин специально изучал точку зрения Канта, по большей части, видимо, по французским переводам и изложениям его идей, поскольку в личной библиотеке поэта были именно такие книги. Но считать, что он ими и ограничивался, нет никаких оснований.

В частности, работая над «Моцартом и Сальери», он, без сомнения, имел дело с важнейшими положениями Кантовой теории гения, представляющей со страниц «Критики способности суждения» и «Антропологии с прагматической точки зрения». Об этом пушкинском шедевре из маленьких трагедий до сих пор с завидным жаром полемизируют не только литературоведы, но и философы. И есть о чем! Гений на то и гений, что духу

его не поставлены пределы, и поднимается он до самых разрезанных метафизических высот. А в процессе подъема, взлета в горние выси много разнообразных более конкретных сторон и черт человеческого бытия, никак не меньше метафизики затрагивающих душу, выполняют роль необходимого для восхождения снаряжения и оборудования. И все эти грани бытия заслуживают обстоятельного анализа, в процессе которого обнаруживаются любопытнейшие детали, с помощью коих зримо предстает перед нами правда, большая, чем правда жизни.

В русской философской критике «Моцарту и Сальери» повезло, может быть, больше любого другого произведения А.С. Пушкина: этой трагедии посвящены статьи таких проницательных читателей и знатоков творчества поэта, как С. Булгаков, Г. Мейер, Вс. Иванов, Е. Аничков, Л. Шестов... И в каждой из них остроумнейшие наблюдения, открытия тончайших психологических нюансов вызывают восхищение. Однако своим разноречием, многоголосицей оценок статьи эти порождают стремление отыскать контрапункт и показать, что в определенной последовательности обнажают они полифоническое целое бессмертной пушкинской трагедии. Я склонен думать, что таким контрапунктом является метафизика, заключенная поэтом в свой шедевр, – метафизика творчества. Трагедия эта – не аллегория, а символ, символическая трагедия. Символическая именно потому, что замысел ее метафизичен, и в какие бы образы ни облекались философские идеи такого рода, к ним нет прямого и непосредственного ключа, да и не может быть. Сюжет, столь счастливо подвернувшийся Пушкину, вероятно, один из самых удачных, но, как всегда это бывает, удачный сюжет чреват столькими обертонами и такими яркими, что вполне есть опасность не расслышать основного тона.

Не последний, хотя далеко не самый важный из обертонов – историческая правда события. Она отвлекала и до сих пор отвлекает колоссальные усилия исследователей. Одна из ближайших к нам по времени попыток опровергнуть версию А.С. Пушкина была предпринята итальянским исследователем, радиожурналистом Марио Корти в четырехчастной пере-

даче, прозвучавшей на радио «Свобода» и затем в печатной версии представленной журналом «Знание – сила» (1998, №9 – 10, 11 – 12; 1999, №1, 2 – 3). На основании ныне имеющейся информации ему не составило труда доказать, что не Антонио Сальери мог бы завидовать Вольфангу Амадею Моцарту, а Моцарт имел поводы завидовать служебным и финансовым успехам Сальери и что сложившийся вокруг их взаимоотношений миф обязан романтическим умонастроениям европейской публики в первой трети прошлого – то есть XIX – столетия, романтическому отношению к гению и гениальности. Хотя очень часто выражается такая точка зрения, что А.С. Пушкин не стал бы писать своей трагедии, если бы не был убежден в правоте дошедших до него известий, я хотел бы, напротив, высказать мнение, что пушкинскому замыслу буквальная вера публики в свершившееся злодеяние только мешала бы и что он скорее намерен был бы возбудить у нее недоверие к происходящему на сцене как такому, будто оно имело место в реальности; недоверие такое продвигало бы понимание публики в направлении поэтического замысла куда дальше и полнее наивной веры слухам. Великий поэт скорее рассчитывал на сомнение, представляя чудовищное и тем самым абсолютно маловероятное преступление. Не один раз, очевидно, приходили на ум ему слова Гесиода, брошенные последним по поводу соперников-гомеридов: «Много певцы вымышляют» – и образованная публика первой половины XIX века не могла не вспомнить о них, не произносить их. Поэтому важна не истина факта, а правда той общей идеи, в которой и скрыта его цель, та мораль, ради которой и затевается поэтический труд.

Чтобы не возвращаться к этой стороне дела, замечу только, что для современного читателя или зрителя, слушателя..., искусственного в проблемах интерпретации художественного текста, так или иначе знакомого с понятиями герменевтики, вполне очевидно различие между художественным образом и исторической реальностью. Поэт имеет право делать то, что считает нужным, и А.С. Пушкин поступал здесь так, как всегда поступает художник в таких случаях: опирается на *неглас-*

ный общественный договор относительно обязательности принципа условности искусства. Этот негласный общественный договор об обязательности принципа условности искусства утвердился в общественном мнении образованной публики в течение двух с половиной тысяч лет со времени «Поэтики» Аристотеля, заметившего, что «поэзия философичнее и серьезнее истории», ибо «задача поэта – говорить не о том, что было, а о том, что могло бы быть, будучи возможно в силу вероятности или необходимости»¹, – необходимости идеи, влагаемой поэтом в свое произведение. Не будь такого договора, возникли бы совершенно нелепые коллизии морального осуждения или даже судебного преследования художника за его фантазию, за необходимое домысливание и примысливание в ходе построения сюжета. Даже и представить себе нельзя, чтобы имел претензии к Н.В. Гоголю человек по имени Хома Брут, если бы таковой существовал, за то, что писатель изобразил его летающим на ведьме, или судебный иск М.И. Кутузова к Л.Н. Толстому, доживи великий полководец до выхода в свет романа «Война и мир» и сочти он для себя оскорбительным то бездействие, которым наградил его Толстой.

Что же есть тот контрапункт трагедии, горняя метафизическая высота которой не дает покоя новым и новым читателям пушкинского шедевра? Предлагаемая попытка дотянуться до этой высоты опирается на наблюдение практически полного сходства теории гения, построенной в философско-эстетической теории Иммануила Канта, и интерпретации особенностей гениального творчества в трагедии Александра Сергеевича Пушкина. Искомый контрапункт с этой точки зрения есть *отношения гениального творца с миром*.

Для времени зрелого поэта проблема отношения гения и мира приобрела необычайную философскую остроту. Дело в том, что философия Просвещения на протяжении всего своего существования – в XVII-XVIII веках – покоилась на механистическом методе мышления, а последний обладал как несомнен-

¹ Аристотель. Поэтика. 1451 в.

ными достоинствами, так и не менее очевидными недостатками. Достоинства его заключались в успехах естественных, прежде всего физических, наук, послуживших базисом научно-промышленного переворота. Жизнь просвещенного, цивилизованного мира начала вследствие этого стремительно меняться. Важнейшим же недостатком метода было его бессилие понять природу и сущность человека. Ведь здесь даже строжайшим образом определенное внешнее воздействие давало совершенно различные, а то и противоположные, результаты, чего не бывало с механизмами. И по мере роста достоинств все нетерпимее становился недостаток: явно росли возможности науки, но, парадоксальным образом, ухудшалось положение человека.

Кант нашел выход из этого противоречия, разработав телеологический метод, позволявший понять поведение систем с целями, а главной таковой системой как раз и является человек. Однако обстоятельно и полно кенигсбергский философ разработал принципы нового метода в приложении его к эстетике и художественному творчеству, невольно повлияв на эстетический крен всей следовавшей за ним философии. Этот крен предстал со всей очевидностью в творчестве Ф.В.Й. Шеллинга и йенских романтиков.

По сути дела, художественное творчество было лишь подходящей моделью. Это была, разумеется, проблема творчества, осуществляемого человечеством вообще, творчества как метафизической силы мира. Но предстала она перед умственным взором эпохи прежде всего в своей очевидной и самой наглядной форме: творчества гениальных художников. Время таких трактатов, как бердяевский «Смысл творчества», еще не пришло. Сотворение гениальным художником своего художественного мира стало рассматриваться в качестве символа творения мира как такового библейским Богом-Словом. В гениальном художественном творчестве открылись метафизические креативные бездны. Философия занялась выяснением отношений гения и природы, гения и Бога, гения и мира ... — роли гения в жизни общества.

Личный опыт общения с миром для гениев в конце XVIII – начале XIX вв. был, как правило, трагичен: открывшаяся истина сути человека и основанные на ней надежды на деле не оправдались. Конфликты с действительностью становились личной трагедией, ведущей к психологическому срыву. За примерами не надо было ходить далеко – на глазах были судьбы Байрона, Клейста, Гёльдерлина... Напряженно-трудными, часто безрадостными были отношения с миром и у самого Пушкина, вылившиеся в конце концов в личную трагедию.

Выдающийся знаток истории Древнего Рима и римского права берлинский профессор Теодор Моммзен пронизательно заметил, что великие исторические события бросают тень *вперед* себя. С еще большей правотой относится это замечание к судьбам великих людей. *Post factum* эту тень узревают и слепые. Научиться бы видеть ее *до* события?! Гению, по всей видимости, это дано. Свою трагическую тень, отбрасываемую его судьбой и сопровождавшую его на протяжении вскачь развивавшейся жизни, Пушкин видел, размышлял над ней и от нее не прятался. Предуготовленный, он смело шел навстречу судьбе.

Оставить поэта равнодушным эта проблема отношений гения с миром, волнующая общество, модная в устах друзей-романтиков, не могла. Видимо, он ее долго и тщательно обдумывал, вынашивал, примеривал к самому себе, размышляя над прекраснородушной наивностью видения проблемы романтической философией. Иначе та стремительность, с которой шедевр был создан, была бы необъяснимой. То, что представленный в «Моцарте и Сальери» конфликт имеет глубокую личную основу, хорошо уловил В.Я. Брюсов. Он писал: «Пропасть между великим поэтом, опередившим современников на столетие и более, и «публикой», «толпой», «чернью» была слишком широка и глубока, чтобы можно было восстановить между ними связь, не посягая на самое святое в творчестве»². Гениальный новатор мог уйти в себя: «Ты сам свой высший

² Брюсов В.Я. Маленькие драмы Пушкина // Собр. соч.: В 7 т. М.: Худ. литература, 1973-1975. Т. 7. М., 1975. С. 100.

суд...»), но среда, окружение не могли примириться с его творчеством. Если иметь в виду этот личный аспект, то драма тем более становится символической. Обращение к Канту в этих размышлениях автора «Моцарта и Сальери» вполне естественно: след в сознании от лекций по эстетике и словесности проф. А.И. Галича, по этике и праву проф. А.П. Куницына, в которых обсуждались идеи критической философии, а мнения часто сталкивались, у зрелого поэта – такое предположение вполне вероятно – вызывал желание во всем разобраться самостоятельно.

Кант и Пушкин: конфликт с философией Просвещения

Как бы к нему ни относиться, но Кант не перестает удивлять, к какой бы из граней его филигранной системы ни был привлечен вдумчивый читатель. Эпитет «всесокрушающий», прочно приросший к этому не отличающемуся богатырскими силами человеку, явно ироничный по отношению к внешности философа, вместе с тем восхищенно точно характеризует его смелый могучий разум. Впитав самые разнородные духовные явления и силы, Кант переплавил их все, получив в итоге непредсказуемо новый результат, который сам назвал «коперниканским переворотом». Разрыв с традицией оказался настолько глубоким и полным, что не только захватил сущностные мировоззренческие положения, но был продолжен и в самых отдаленных деталях. Теория гения – лишь одна из таких детальных черт философии искусства, а сама философия искусства – лишь часть философской эстетики... Но и в понимании природы гения традиции философии Просвещения были радикально пересмотрены кантовским «критицизмом».

Кант решительно отказался от просветительского натурализма в своем видении сущности человека. Философы эпохи Просвещения, рассматривая человека в качестве природного существа, и на гениальность смотрели как на особую природную одаренность, силу природных способностей, отличающую гения лишь степенью природного дара. Дени Дидро вы-

2. Кант и русская философская культура

делял из таких способностей три: «обширный ум, сильное воображение и деятельную душу»³. Сравним, например, воображение людей обыкновенных с воображением гения: «Испытав воздействие со стороны самого предмета, душа вторично испытывает его – благодаря воспоминанию; но у человека *гениального* воображение не останавливается на этом: он припоминает идеи с чувством более ярким, чем то, которым сопровождалось их восприятие, так как с этими идеями соединяются тысячи других, которым более свойственно пробуждать чувство»⁴. А если так, то можно развивать, культивировать свои способности, как бы увеличивая степень гениальности. Можно более ценить гениальность некультивированную, «варварскую», как Дж. Аддисон в «Спектейторе», можно и противопоставлять ей «манерную и блестящую», которую «французы, – пишет он, – называют *Bel Esprit*, под которым они понимают гения, облагороженного беседой, размышлением и чтением самых изысканных авторов»⁵. Просвещение уповает на воспитуемость и воспитание, на благотворное влияние среды с постоянными упражнениями и упорным трудом, выдвигая мысль о природном равенстве людей, даже умственном. Особенно настойчиво эту мысль проводил К.-А. Гельвеций, заявляя, что нет какой-то природной предопределенности, по которой одни люди по своей психофизиологической организации способны преимущественно к труду физическому, а другие – к труду умственному. Он полностью уравнивал умственные способности людей, полагая, что любой из них в равной мере в состоянии стать талантливым и даже гениальным, стоит лишь создать для этого благоприятные, учитывающие все необходимое условия жизненной среды. Применительно к развитию животных так рассуждал Ж.-Б. Ламарк.

³ Дидро Д. Гений // Дени Дидро. Эстетика и литературная критика. М., 1980. С. 207.

⁴ Там же.

⁵ Аддисон Дж. Эссе №160 из «Спектейтора» // Из истории английской эстетической мысли XVIII века. М., 1982. С. 142.

Эдукационизм просветителей полностью был поддержан протестантизмом, согласно которому истовый труд обеспечит успех, сделает равным гению. За такое трудовое рвение Бог награждает гениальностью.

Само собою разумеется, что Кант не отвергает природой данную особость психофизиологической организации гения, но не она одна составляет суть гениальности. Гениальность есть свойство не природы, а свободы. Мир свободы, согласно Канту, заключен в сознательно-разумной человеческой деятельности, составляет *sui generis* человечности; и своеобразие гениальности, хотя оно обязано природному своеобразию индивида, проявляется в исключительности, необычности свойств свободы в деяниях гения. Необычность же свободы гения в том, что она – такая свобода – всегда ориентирована на конечную цель существования человечества. Как многократно повторяет Кант: «*высшее благо в мире*, возможное через свободу, и есть эта конечная цель» (V, 485). Само существование гения устремлено к этой конечной цели, гений творит в надежде ее достичь. Конечная цель подобна горизонту, уходящему все дальше по мере приближения к нему, она не может прекратить своего движения, не может остановиться, не может остаться позади, и гений – он всегда на линии горизонта.

Надо сразу предупредить возможное недоразумение, когда не видящий целого философской системы читатель в первых же строках тех параграфов «Критики способности суждения», которые непосредственно посвящены проблеме гения в искусстве, увидит такое суждение Канта по этому вопросу: «Гений – это талант (дар природы), который дает искусству правила. Поскольку талант как прирожденная продуктивная способность художника сам принадлежит природе, то можно выразить эту мысль и таким образом: гений – врожденная способность души (*ingenium*), посредством которой природа дает искусству правила» (V, 148). Речь, как видим, идет о «природе», «природном даре», «прирожденной способности», «врожденной способности». Однако под *природой*, посредством которой даются искусству правила, понимается *природа челове-*

ка, а не природа как таковая. Природа же человека двойственна: она включает в себя как собственно природу, так и свободу, и только последняя составляет сущность человека. Выходит, что природа человека – это прежде и более всего – природа его разума, практического и теоретического. В своей философии искусства, упреждая рассуждения о гении, Кант не устает повторять, что в собственном смысле искусством является лишь созданное «посредством свободы, или произвола, полагающего в основу своих действий разум» (V, 144). Сомнений на этот счет теоретик искусства не оставляет никаких, сравнивая «искусство» пчел с искусством художника: произведение инстинкта, как бы совершенно оно ни было, лишь по аналогии с производением разума называют искусством. Искусство обязано своим существованием природе субъекта, а не природе как таковой. По существу, смысл вышеприведенного суждения при его точном прочтении таков: «Гений – это талант (дар природы [субъекта]), который дает искусству правила. Поскольку талант как прирожденная продуктивная способность художника сам принадлежит природе [в широком смысле этого слова, когда природа = мир природы + мир свободы. – Л.К.], то можно выразить эту мысль и таким образом: гений – врожденная способность души (ingenium), посредством которой природа [гения] дает искусству правила».

Надо иметь в виду, что Кант совершает «коперниканский переворот» в философии искусства. Он отказывает в правомерности «теории подражания», в которой произведение рассматривалось тем совершеннее и прекраснее, чем ближе к природе удавалось подойти художнику, чем неотличимее было искусство от своего прообраза – природы. В трактате-поэме Буало «Поэтическое искусство» эта точка зрения всей философии Просвещения была выражена с классической ясностью. Кенигсбергский философ опирался на авторитет Платона, для которого замыкание искусства в мире вещей было аргументом в пользу его ненужности и даже вредности. «Природа прекрасна, когда она похожа на искусство», – заявляет Кант, а не наоборот. Правда, в произведении искусства должно наличе-

ствовать особое качество как бы стихийной естественности, непосредственности выражения своей цели – идеи: «... в произведениях изящного искусства мы должны как бы видеть природу, сознавая при этом, что перед нами произведение искусства» (V, 148). Эта-то искусственная естественность, искусственная натуральность и дается гению.

Гений проявляется в том, что только посредством него искусство получает *правила*: «Гений – это талант (природное дарование), который дает искусству правило» (5, 322), но эти правила не могут, во-первых, быть строго однозначно сформулированы, а во-вторых, гений не может дать отчета в том, как эти правила были получены: путь к ним более или менее ясен и может быть описан, а конечный результат творческих поисков неожидан и для самого гения. Определяет понятие гения Кант следующим образом: «... гений есть образцовая оригинальность природного дарования субъекта в свободном применении своих познавательных способностей» (5,335). Выделенная курсивом в этом определении «свобода» несет в себе два вложенных в нее философом смысла. Первый смысл: такая свобода – не произвол, а следование закону свободы, категорическому императиву в его предельном выражении *царства целей*, то есть такого состояния мира, в котором осуществлено высшее возможное благо, когда миры природы и свободы достигли полной гармонии и все *достойные счастья* люди действительно наделены счастьем. Найденные гением правила полностью согласуются с этим высшим законом свободы, бесконечно удаленной точкой исторического горизонта. Второй же смысл: гений не управляет своими познавательными способностями – прежде всего, воображением и рассудком – по своему произволу как послушным образцовым механизмом; для самого гения конечный результат случаен и удивителен. (Поэтому вполне естественны такие восклицания: «Ай да Пушкин, ай да сукин сын!» и им подобные.)

Итак, законы поведения гения – это не линейные механические законы, которые виделись с просветительско-протестантской точки зрения: упражняйся, трудись – и результат, даже гениаль-

2. Кант и русская философская культура

ный, будет достигнут. Кантовский подход, основанный на введенном им телеологическом методе, весьма напоминает законы синергетики. Гений способен приводить свои познавательные способности в сильно неравновесное состояние, соответствующее диссипативной структуре, где многообразный накопленный сознанием материал при получении кажущейся незначительной дополнительной идеи дает неожиданно новую систему, играющую роль образца, несущую новое эстетическое правило. При этом свободная ориентация гения на конечную цель как на царство целей играет роль направляющего аттрактора.

У читателей может возникнуть естественный вопрос: а причем здесь А.С. Пушкин с его «Моцартом и Сальери»?

Дело, как мне кажется, в том, что поэт участвует в этом споре сторонников протестантско-просветительской точки зрения и Канта на стороне последнего. Самые первые слова монолога Сальери, которыми трагедия начинается, вводят нас в существо противостояния:

Все говорят: нет правды на земле.
Но правды нет – и выше. Для меня
Так это ясно, как простая гамма.

Само небо, сам Бог поступает не по правде, не так, как должно в соответствии с обыденным, расхожим мнением о положенном:

О небо!
Где же правота, когда священный дар,
Когда бессмертный гений – не в награду
Любви горящей, самоотверженья,
Трудов, усердия, молений послан –
А озаряет голову безумца,
Гуляки праздного?...

Казалось бы, в строгом следовании теории сделано все необходимое, ничто не упущено, налицо полная причина, чтобы получить желанное действие – гениальность: в механизме поведения жаждущего шатун продвинулся на все возможное расстоя-

ние полностью – но где же неизбежно должный появиться – и страстно желанный – угол поворота кривошипа? – Его нет! Напрасны бессонные ночи, изнурительный изо дня в день труд без еды и питья, обращение к алгебре и скурпулезнейшему анализу: «музыку я разъял, как труп», напрасно сжигающее душу горение – напрасно всё, напрасны все усилия; и страстное алкание славы гения остается без ответа. Тут поневоле восстанешь на Бога.

Сальери хотел бы, чтобы Бог поступал по нужному ему правилу: я тебе, Боже, – а ты мне! И при этом не замечает, что хотел бы Богом управлять. Вступаясь за кажущийся ему установленным Богом порядок вещей, пытаюсь поправить Бога своим страшным деянием, в ущемленной своей гордыне Сальери не осознает, что наносит Богу смертельную рану, отнимая у него свободную божественную суть и право на свободное творчество. Творить новое, новый мир – в этом божья суть, ведь Бог прежде всего – Творец, Креатор, воля которого свободна и непредсказуема для смертного.

Да, гений нарушает порядок, закон, но он нарушает его в сторону благую, давая возможность порядок жизни совершенствовать. Бог содействует такому нарушению порядка и закона, правила и нормы. Хочет того Сальери или нет, но, протестуя против такого *попустительства* Бога, он ратует за стандарт, усредненность, серость. По сути дела, А.С. Пушкин касается здесь проблемы, развитой впоследствии Ф.М. Достоевским в «Легенде о Великом Инквизиторе», грозящем расправой с самим Христом за его (Христа) ратование о человеческой свободе, а не о полной кормушке.

В Кантовой «Антропологии с прагматической точки зрения» в специальном параграфе «Об оригинальности познавательной способности, или о гении» говорится, что «гений человека есть «образцовая оригинальность его таланта»... Однако того, у кого есть задатки к этому, также называют гением; тогда это слово обозначает не только природный дар лица, но и само это лицо. Гений, проявляемый во многих отраслях, называют *всесторонним* (как, например, Леонардо да Винчи)» (VII, 254). Способность к свободному и образцовому исполь-

2. Кант и русская философская культура

зованию познавательных сил может реализовываться лишь при исключительном, особо счастливом стечении внутренних и внешних условий формирования личности. Всесторонним гением наделены лишь редчайшие люди, да и вообще гении встречаются далеко не на каждом шагу.

Уже отравленный, Моцарт, сам того не осознавая, берedit рану Сальери, когда пытается найти аргументы в пользу крайней редкости гениев среди людей, но в противоречии с этим он готов причислить Сальери к гениям только за его реакцию на свой Requiem:

Когда бы все так чувствовали силу
Гармонии! Но нет: тогда б не мог
И мир существовать;...
Нас мало избранных, счастливцев праздных,
Пренебрегающих презренной пользой,
Единого прекрасного жрецов.

Его нисколько не занимает *право* быть гением, он просто таков, другим быть не может, хотя и понимает, что вольным искусством можно заниматься, если удовлетворены «нужды низкой жизни». А в душе Сальери, измученного всегдашней рефлексией: на месте ли он? тому ли, к чему призван, он отдает свои силы? – вздымается клубок противоборствующих чувств злобы и зависти, и страха, и сладострастной удовлетворенности, в тот же момент расплывающейся от мгновенного понимания, что для него ничто не изменилось, что он «осмнадцать» лет искал врага, мешающего проявиться его гениальности, а враг-то в нем самом... И теперь, даже в этот момент, казалось бы, торжества, сам собой он все равно быть не может и на моцартовское «Прощай же!» вынужден сдерживать себя и лицемерно ответить «До свиданья». Как всякий интриган, он овладел собой мгновенно.

Для Канта весьма существен и вопрос о том, может ли действовать этот дар природы у одного человека постоянно, у другого более или менее часто или, возможно, у третьего – единственный раз в жизни, в момент наивысшего напряжения всех его душевных сил, а у четвертого вообще не проявиться, несмотря на все старания?

В последнем примечании к §104 “Антропологии...” Кант пишет, что гениальное творение не может быть создано специально обученным сочинять стихи человеком по заказу, как обыкновенный фабрикат, – наделенному гением поэту «его надо ожидать, словно вдохновения, о котором сам поэт не может сказать, как оно достигается, т.е. надо ожидать случайного расположения, причина которого ему не известна (*scit genius, natale comes qui temperat astrum*)⁶. Гений поэтому сияет как мгновенное, возникающее через промежутки и снова исчезающее явление, не тем светом, который можно зажечь когда угодно и поддержать, пока это нужно, а как мелькающая искра, которую счастливая минута вдохновения выбивает из продуктивного воображения» (VII, 358). Кенигсбергский профессор имел здесь собственный опыт. Известно, что когда представился ему случай занять кафедру поэзии, а он был в ту пору всего лишь приват-доцентом, Кант решительно отказался. На посту профессора поэзии надо было сочинять стихи: оды, гимны, элегии – по торжественным и печальным случаям, что в его намерения никак не входило. Что-либо делать он мог только хорошо, а вымучивать жалкие вирши органически претило его натуре, хотя, разумеется, как всякий образованный человек XVIII столетия, он умел сочинять стихи.

Поведение собственной музы в данном отношении необычайно интересовало и А.С. Пушкина. Сознывая свой гений, он следил за его капризными повадками иной раз с тревогой, иной – с восхищенным удовлетворением. Поэт ощущает над собой власть Аполлона, и пока водитель муз эту власть не проявляет, святая лира поэта молчит,

Душа вкушает хладный сон,
И меж детей ничтожных мира,
Быть может, всех ничтожней он.

(«Поэт», 1827)

⁶ *Scit genius, natale comes qui temperat astrum* – знает то гений, звезду направляющий нашу с рожденья. – *Гораций*. Полн. собр. соч. М.; Л., 1936. С. 337.

2. Кант и русская философская культура

Не может поэт насиловать свой гений и заставлять его служить себе, когда и как ему вздумается, и удивляется он прихотливости поведения своей лиры:

Читать хочу; глаза над буквами скользят,
А мысли далеко... Я книгу закрываю;
Беру перо, сижу; насильно вырываю
У музы дремлющей несвязные слова.
Ко звуку звук нейдет... Теряю все права
Над рифмой, над моей прислужницею странной:
Стих вяло тянется, холодный и туманный.
Усталый, с лирою я прекращаю спор...
(«Зима. Что делать нам в деревне?», 1829)

К наблюдениям такого рода располагает деревенское уединение, но оно же – самая продуктивная пора творчества. Кант это состояние человека, когда он общается по преимуществу лишь с самим собой, называл «необщительностью» и рассматривал как единственное условие совершенствования человека, его внутреннего роста, приобретения индивидуально-исключительных черт, делающих человека притягательно интересным в общении с другими и доставляющих ему не только психологические, но и фактические преимущества: необщительность есть условие плодотворности общения, она вынужденно направлена на общение, в нем и только в нем имеет свой смысл.

Гений не показывается на людях, любит быть один на один со своим владельцем, сживается с хозяином, приобретает его характер, привычки, образ жизни. Непредсказуемость поведения этого капризного существа не настолько абсолютна, чтобы всякая надежда вступить с ним в контакт по собственной инициативе была оставлена: наблюдай за излюбленными условиями его проявления и иди к ним навстречу. Пушкин научился со своим гением ладить:

Но гаснет краткий день, и в камельке забытом
Огонь опять горит – то яркий свет лиет,
То тлеет медленно, – а я пред ним читаю
Иль думы долгие в душе моей питаю.

X

И забываю мир – и в сладкой тишине
Я сладко усыплен моим воображеньем,
И пробуждается поэзия во мне:
Душа стесняется лирическим волненьем,
Трепещет, и звучит, и ищет, как во сне,
Излиться наконец свободным проявленьем –
И тут ко мне идет незримый рой гостей,
Знакомцы давние, плоды мечты моей.

XI

И мысли в голове волнуются в отваге,
И рифмы легкие навстречу им бегут,
И пальцы просятся к перу, перо к бумаге,
Минута – и стихи свободно потекут.

(«Осень», 1833)

Что нужно? Нужны впечатления дня, сознательное обдумывание волнующих, занимающих мысли проблем, и нужны покой и бесстрастное сопоставление полученных результатов – душа найдет ответ, бесстрастие обернется сгустком страсти, не ослепляющей и погружающей во тьму, а дарующей ясность, награждающей удивительной очевидностью непреложного решения. «Счастливая минута вдохновенья» выбивает из продуктивного воображения искру, в свете которой явственно обнажает себя то, что было до сих пор сокровенно. И просто нельзя не сообщить его другим людям, оставить их в неведении, не приоткрыть им нового горизонта...

Сальери совершает ошибку, когда садится работать с неотступно звучащим в душе приказом: «Создавай великое! Ты должен творить гениальное!» Эта его интенция не на содержание, суть, идею произведения, а его последующую оценку, сопоставление знатоков и критиков с тем, что сделали «великий Глюк», Пиччини и Гайдн, а затем и Моцарт, обессиливает творчество, выхолащивает результаты работы. Жажда славы, зависть как двигатели творчества бесплодны, и результат законономерен:

2. Кант и русская философская культура

Нередко, просидев в безмолвной келье
Два, три дня, позабыв и сон, и пищу,
Вкусив восторг и слезы вдохновенья,
Я жег свой труд и холодно смотрел,
Как мысль моя и звуки, мной рожденны,
Пылая, с легким дымом исчезали.

И эпизод со стариком-скрипачом говорит о том же, когда с презрением Сальери восклицает:

Нет.

Мне не смешно, когда маляр негодный
Мне пачкает Мадонну Рафаэля,
Мне не смешно, когда фигляр презренный
Пародией бесчестит Алигьери.
Пошел, старик.

Это свидетельствует лишь о надрывном желании «переплюнуть» гениев, сравниваясь с ними, желая только ими вдохновляться. В действительности, когда Сальери гонит старика-скрипача, он гонит из мира и самого Моцарта, и Рафаэля, и Данте... Ведь не освоившись с ними, не поднимешь жизнь до их уровня, не сумеешь совершенствовать порядок жизни, ее законы, не сделаешь необходимыми новых Моцартов. Гений входит в мир со своим горизонтом, заставляя жизнь устремляться к указанным им рубежам. Под воздействием гения мир меняется, делая необходимыми совершенно новые задачи. Но их нельзя увидеть, минуя реальную жизнь во всей ее полноте, с ее смешным, но и с великим тоже. Без пустой породы, без сора не бывает золота, не находятся жемчужные зерна. Высокомерная претензия – наказание Божье, так как мешает слышать, вполне возможно, в ошибке старого скрипача неожиданный гармонический ход, в нестройной мелодии – новый гармонический поворот... Зависть безблагодатна, бесплодна, ибо отгораживает от новых горизонтов жизни, выхланивая творимое, лишая его *творчества*, которое есть создание нового, еще небывалого. Гений вдохновляет другого гения, но не непосредственно, а своим воздействием на жизнь,

тем изменением мира, что происходит под весомостью его поступи, что скрыто многослойными покровами. Вдохновение и нужно, чтобы в счастливую минуту неведомые еще никому горизонты приоткрылись душевному взору.

*Кант о свойствах гения
и анти-гений Сальери в трагедии*

Сопоставляя «Критику способности суждения» и трагедию «Моцарт и Сальери», можно обнаружить параллелизм в выделяемых Кантом свойствах гения и аналогичных анти-свойствах, которыми наделен «гений» Сальери, параллелизм, возбуждающий естественные подозрения в своей нарочитости. Гений Моцарта сконструирован точно в соответствии с теорией, разработанной Кантом, и полная ему противоположность – анти-гений – Сальери. Случайность, произвольность такой параллели возможна только как чудо, а если мы хотим оставаться в пределах «возможного опыта», то от мысли о влиянии критицизма на видение проблемы гения у русского поэта трудно отказаться.

Каковы же основные черты, характеризующие гения и отличающие его от тех, кого назвать гениями нельзя?

Сам образ жизни гения отличен от образа жизни простого смертного, не-гения: как идеал, он и образ жизни ведет идеальный. Гений выше понятия труда, его не касается приговор, вынесенный Богом простому смертному: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься»⁷. Главное начало гения – небесное: он занят не трудом, а творчеством. Труд является средством для жизни, цели которой – за пределами самого труда, для труда они внешние, в саму сущность труда цели его не входят. Это касается вовсе не одних утилитарных целей («хлеба»), но и таких, что ставит перед собою Сальери: выработать в себе гения, достичь гениальности тяжелым, самоотвер-

⁷ Бытие. 3-19.

женным трудом. Для творчества же характерно то, что цели его – в самом творчестве, здесь жизнь творца и его дело неразделимы, для него существование слито с его делом. Поэтому и нет для него обычной ситуации: вот время труда, а вот время пользования его плодами. Просто жить – это и означает пользоваться плодами своей в творчестве заключающейся жизни.

Сальери это отличие между собою и Моцартом осознает отчетливо, когда называет его «гулякой праздным», не понимая только, что в этой праздности и заключена гениальность. Недаром ведь слова *праздность* и *праздник* имеют один и тот же корень. В этом смысле вся жизнь гения – праздная, то есть праздничная.

Чтобы вести такую жизнь, гений должен обладать особыми качествами.

Первое отличительное качество гения, и главнейшее, – это его *оригинальность*. Гений «есть талант создавать то, для чего не может быть дано определенное правило, а не умение создавать то, чему можно научиться, следуя определенному правилу» (V, 149). Гений никому и ничему не подражает, враждебен самому «духу подражания». «Поскольку же учение, – замечает Кант, – есть не что иное, как подражание, то величайшую способность, восприимчивость (понятливость) как таковую нельзя считать гением» (V, 149). Но именно таковые восприимчивость и понятливость демонстрирует Сальери, полностью игнорируя свою оригинальность, отбрасывая саму мысль о возможности своей оригинальности и ее значимости:

Когда великий Глюк
Явился и открыл нам новы тайны
(Глубокие, пленительные тайны),
Не бросил ли я все, что прежде знал,
Что так любил, чему так жарко верил,
И не пошел ли бодро вслед за ним
Безропотно, как тот, кто заблуждался
И встречным послан в сторону иную?

Сравнение это с заблудившимся замечательно, оно говорит о полной подражательности, об отсутствии даже малейшего намека на значимость самости, индивидуальности, ничем не могущей быть замещенной. В то же время это вовсе не означает, что гений ничему не должен учиться, напротив: гениальные идеи, продуцируемые гением, есть лишь *материал*, требующий совершенной обработки, а она воспитывается школой, вышколаенностью. Мастерство гения должно быть свободным, должно достичь степеней высоких; иначе гениальный материал пропадет, так и не явившись миру, вдохновение растает, оставив в душе лишь разочарование и сожаление. Но в том-то и дело, что наученность необходима, но недостаточна.

Второе качество гения, связанное с первым, заключается в том, что «гений сам не может описать или научно обосновать, как он создает свое произведение, — он дает правила подобно *природе*; поэтому создатель произведения, которым он обязан своему гению, сам не ведает, как к нему пришли эти идеи, и не в его власти произвольно или планомерно продумать их и сообщить другим в таких предписаниях, которые позволили бы им создавать подобные произведения» (V, 149). Это значит, что научиться гениальности невозможно, не в состоянии научить той производительной силе, что принадлежит ему, и сам гений. Здесь, в творчестве гения, с особой силой проявляется качество, присущее искусству вообще. Произведение искусства, хотя в основе его лежат некоторые правила, опирающиеся на *понятия* (Кант подразумевает здесь под понятиями определенную теоретико-методологическую систему), не может быть из этих правил выведено, нельзя показать, как оно оказалось возможно, и объяснить с помощью этих правил его красоту. Мир антиномичен, он равно прерывен и непрерывен в своем существовании, в нем нельзя, сколь ни старайся, найти нечто абсолютно простое и далее уже неделимое и из этого неделимо-простого строить новое. Мир творчества таков же. И когда Сальери, «звук умертвив, музыку ... разъял, как труп», он утратил то самое неуловимое нечто, что существует и дается только *in vivo* и тут же улетучивается в состоянии *in vitro*. Проверить алгеброй гармонию

можно, но, зная алгебру гармонии, нельзя гармонии создавать: их творчество требует, помимо алгебры, оригинальной свободы в игре познавательных сил, ускользающей от алгебры, словно ящерица, от которой остается только хвост гармонии, в лучшем случае – лишенный жизни скелет.

Вот почему Кант противопоставляет науку и искусство, творчество научное и творчество художественное. «В науке, – пишет он, – величайший первооткрыватель отличается от старательного подражателя и ученика лишь степенью; от того же, кого природа наделила даром создавать прекрасные произведения искусства, он отличается по своей специфике» (V, 150). Сколь ни велик ум Ньютона, например, однако всем действиям этого ума можно научиться: «Причина заключается в том, что *Ньютон* мог сделать совершенно наглядными и предназначенными для того, чтобы следовать им, все свои шаги от первых начал геометрии до своих великих и глубоких открытий – и не только самому себе, но и любому другому ...» (V, 150). Впоследствии в «Антропологии ...» Кант пересмотрел эту точку зрения на научный гений.

Проследивая происхождение понятия *гений*, Кант отмечает, что в немецком языке оно воспринято из французского, и спрашивает: «Почему бы нам не выражать французское слово *genie* немецким выражением *своеобразный дух?*» (VII, 255). Ведь французы и «сами заимствовали это слово из латинского (*genius*), а оно означает не что иное, как *своеобразный дух*» (VII, 255). В самом деле, у римлян гений – это божество, символизирующее порождающее начало человека, характеризующее род и его охраняющее. Невидимое, оно принадлежит каждому человеку, находясь в его голове. Задача гения (у женщин – это *юнона*) – дать начало новой жизни. Отсюда все вообще созданное человеком стало приписываться его гению, независимо от того, созданы им существа *говорящие* или *неговорящие*, особенно если иметь в виду относительность того и другого в мифосознании, проявленное, например, Пигмалионом.

Конечно, нельзя принимать всерьез верования древних язычников, тем более, что для них гением был вообще любой

человек, есть сведения, что даже раб. Причина, считает Кант, «по которой образцовая оригинальность таланта обозначена этим *мистическим* наименованием, состоит в том, что ее обладатель и сам не может объяснить, чем вызваны ее проявления, и понять, как он достиг искусства, которому научить его никто не мог» (VII, 255).

Произведения гения представляют собою особые целостные миры. Их синтетическую природу нельзя аналитически разложить без остатка, сколько бы ни продолжалась эта процедура. Ученик приблизился в подражании гению, кажется нам, почти вплотную, все он делает так же и получает то же, но ... не совсем то. Чего-то неуловимого не хватает в результате его старательнейшего труда. Всегда оказывается так, что какая-то ярая полнокровность жизни, метафизическая глубина бытия, теряющаяся и ускользящая от самого внимательного глаза, отличает два вроде бы одинаковых произведения. Чуткий, обладающий вкусом человек, столкнувшись с работой гения, невольно останавливается, испытывает потребность разобраться, осмыслить собственное впечатление, дать отчет самому себе в причинах необычного действия; но сделать это оказывается вовсе не просто. «Что-то тут есть, надо только найти и решить, что ...», — заключает он после первого знакомства и ищет и решает потом всю жизнь это *что-то*.

Наконец, третье качество гения заключается в том, что это он находит новые художественные возможности и пролагает путь, по которому устремляется искусство к иным открытым ему горизонтам: «во всем, что он предпринимает, он составляет эпоху...» (VII, 257). Направление движения и ориентиры для того, чтобы не сбиться с пути, поскользку, замечает Кант, вполне «возможна и оригинальная бессмыслица» (V, 149), намечает гений; только ему по силам найти брешь в воздвигнутых предшественниками стенах, сдерживающих накопившуюся энергию, и, как магнит, канализировать ее в направлении вновь открывшихся перспектив. Хоть и невозможно научиться гениальному творчеству, но «продукты гения должны быть одновременно образцом, т.е. служить примером; тем самым, хотя сами они возникли не в результате подражания, они

2. Кант и русская философская культура

должны служить для этой цели другим, т.е. служить руководством или правилом суждений» (V, 149).

Видя, что он постоянно подражает рожденным другими образцам, и сознавая свое бессилие дотянуться до гениального примера, Сальери привлекает демагогические аргументы полной невозможности нового гения, заявляя, что творчества Моцарта в этом смысле могло бы и не быть: для судеб искусства безразлично, есть он или нет его.

Что пользы, если Моцарт будет жив
И новой высоты еще достигнет?
Подымет ли он тем искусство? Нет;
Оно падет опять, как он исчезнет:
Наследника нам не оставит он.

Завистник прекрасно понимает, что явление «наследника» – дело не одного дня и, может быть, не одного десятилетия, что это – не он, Сальери. (В целом дающей мистическое и путаное толкование трагедии статье Мейера «Черный человек» верно подмечено: «Когда, весело смеясь, Моцарт приводит к своему убийце старого уличного скрипача, искаженно играющего моцартовскую мелодию, Сальери слышит голос жизни, насмешливо говорящей ему: «Ты сотворил кощунственную пародию на Моцарта, ты хочешь убить его и встать на его место. Знай, самозванец, что этот жалкий старик-скрипач, это подобие ветхого Адама, не кто иной, как ты сам»⁸.) А потому опасного соперника надо убрать, и «чем скорей, тем лучше».

Однако можно убить творца, но сотворенное им продолжает свое дело, вдохновляя на творческое соревнование новые поколения художников.

В реальной жизни искусства так и происходит: творчество гения заражает художников стремлением создать нечто еще более превосходное. Столь притягательна сила «образца», что в попытках превзойти его рождается новое течение в искусстве.

⁸ Мейер Г.А. Черный человек. Идеино-художественный замысел «Моцарта и Сальери» // Заветы Пушкина. Из наследия первой эмиграции. М.: Эллис Лак, 1998. С. 239.

Пушкин, Кант и романтизм

Кенигсбергский философ – прямой виновник основной идеи романтиков: культ человека, человеческой личности во всем ее индивидуальном своеобразии. Но если романтики разочаровались в «прогессе разума», в «естественности» положения человека в складывающемся обществе, проповедуемых лучшими умами Просвещения, и ударились в другую крайность: мир воспринимается ими иррациональным, полным тайных и темных сил, непредсказуемых поворотов судьбы, несущим в себе абсолютную свободу, чреватую фантастическими возможностями для дерзнувшего, но и столь же демонически неожиданным крахом судьбы, – то Кант, видя недостатки «просвещенного» мира, рассматривал его как необходимый этап на пути к идеальному «царству целей», усматривая те его черты, что способствуют прогрессу не абсолютной, а человеческой свободы. Он был уверен в достижимости с помощью свободной человеческой воли и столь же свободного человеческого разума гармонии интеллигентного «мира свободы» и «мира природы», в глубинном сущностном единстве двух миров – одном корне, из которого они произросли.

А.С. Пушкин, сам будучи в конфликте с мировоззрением просветителей, рано осознал бессилие и бесплодие фантазий романтиков. Идейную помощь в такой ситуации в ту пору мог оказать один только Кант, и он это сделал.

В пушкинской трагедии Сальери проделал путь именно романтика, разочаровавшегося в земной и небесной правде и решившегося заручиться помощью сил инфернальных. Ему показалось, что гениальность – это дар демонических престолов. Желание славы оказалось сильнее веры: он не остановился перед гностической ересью и преступлением перед Богом. Не награждает ли и не спасает ли от ответственности дьявол тех художников, что преступили первую божью заповедь? Слухи такого рода охотно собираются и откладываются в сердце. А если и нет на душе смертного греха, как у Моцарта, например, то все равно без черных ангелов не обошлось.

Ты, Моцарт, бог, и сам того не знаешь.
Я знаю, я.

2. Кант и русская философская культура

– в этом восклицании не просто восхищение, но желание понять и поверить, что божество-то перед ним – с изъянцем. Недаром размышляет он об этом и не может придти к окончательному решению:

Что пользы в нем? Как некий херувим,
Он несколько занес нам песен райских,
Чтоб, возмутив бескрылое желанье
В нас, чадах праха, после улететь.

Сравнивая Моцарта с «неким херувимом», Сальери ищет поддержки своему мнению. Ведь «некий» – это намек на какую-то особенность, необычность этого херувима. В средневековое искусство из античности, где боги изображались головами с крыльями (гениями), перешел обычай херувимов – этот ангельский чин – изображать как раз в виде крылатых голов⁹. Но широко были известны античные зооморфные «херувимы»: звериные головы с крыльями, отражавшие более древний пласт мифосознания. Автор «Моцарта и Сальери» – все его творчество это показывает – был хорошо знаком с античной культурой, с римской античностью в том числе. Недаром же у Пушкина-лицеиста на столе, вместе с Кантом, лежали фолианты Сенеки, Тацита...¹⁰.

Как видим, основной конфликт сюжета развивается не на почве метафизики Просвещения, а в лоне романтической метафизики. Сальери боится своих догадок, тем более боится своей страшной решимости. Заказ Requiem'a (а следует думать, что нет ничего случайного в произведении гения, конфликт развивается по своим законам, где все, каждый штрих, служит разворачиванию пружины действия) Сальери осуществляет не из одного желания эффектности своего поступка. Это проверка высших сил: ведь если Моцарт связан с черными силами, то злодейство – не злодейство. А если нет? А вдруг за

⁹ См., например, главу «Genius, Numen и другие» из книги: *Р.Б. Онианс . На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе.* М.: Прогресс-Традиция, 1999.

¹⁰ «Пирующие студенты», стих. 1816 г.

Моцартом стоит все же Всеправедный Господь? Он не допустит гибели своего любимца, поскольку Requiem, заупокойную обедню, тот пишет для себя самого, и отведет Сальери от греха. И Бог дважды предупреждает Сальери отказаться от задуманного, но столь велико сжигающее душу стремление избавиться от торжествующего соперника, что жребий поставлен на третье испытание: уже пан или пропал, в третий раз – не миновать. И он-то срабатывает – заказ принят.

Прямо о сальериевском заказе реквиема Пушкин не говорит, но если внимательно читать текст, сомнений не остается. Сальери, услышав от Моцарта о сочинении реквиема, восклицает свое «А!» так, как можно отреагировать, уже зная о его заказе. Но он тут же спохватывается, не выдал ли себя: он сразу же задает вопросы: «Ты сочиняешь Requiem? Давно ли?». Однако восклицание и вопросы все равно противоречат друг другу и все равно выдают Сальери. Не Моцарту: он в увлечении реквиемом и в простоте душевной уловить этого не в состоянии, а читателю. Не знай этого Сальери, в его «А!» сразу же звучал бы вопрос «А?», а скорее всего, и самого восклицания не было бы – сразу же звучал бы вопрос вроде «Как?» или «Неужели?»

Кстати, в своей статье о «Моцарте и Сальери» С.Н. Булгаков по этому поводу писал: «Вещий ребенок, в своей непосредственности Моцарт *слышит*, что происходит в Сальери, до его чуткого уха доносится душевный его раздор, но он не оскорбил своей дружбы нечистым подозрением и не связал своих переживаний с их источником; это может казаться наивным до глупости, но, вместе с тем, благородно до гениальности. Моцарт мучится мыслью о заказавшем ему реквием черном человеке: «Мне кажется, он с нами сам-третий сидит», и однако он не допускает и мысли, что это – черная совесть самого Сальери»¹¹. А.С. Пушкин эту наивность и житейскую глупость Моцарта подчеркивает как существенные черты характера, делающие его живым человеком. Кант по поводу изображения гения в искусстве писал: «... когда ни один из задатков

¹¹ Булгаков С.Н. Моцарт и Сальери // С.Н. Булгаков. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 51.

2. Кант и русская философская культура

души не выходит за пределы пропорции, необходимой в свободном от недостатков человеке, не приходится ждать того, кого называют *гением*, в котором природа как бы отказывается от своего обычного соотношения душевных сил в пользу какой-либо одной из них» (V, 73). Знал или нет великий поэт об этих словах, но действовал он в соответствии с их рецептом.

Пытаясь отрицать причастность Сальери к заказу Requiem'a, Г.Мейер в уже упомянутой статье в противоречии с этим пишет, по-моему, верно: «Правда, Сальери не боится черного человека, но о его существовании, о его исчерпывающем значении в судьбе Моцарта, наконец, о его *потусторонности* он знает доподлинно и притом раньше и большее Моцарта. Иначе Сальери, уже заготовивший яд, чтобы отравить Моцарта, не мог бы скрыть смущения, слушая рассказ о черном человеке, заказавшем Requiem (и присутствующем в этот момент в трактире за столом, по уверению Моцарта. – Л.К.) обреченному им же, Сальери, на смерть»¹². По Мейеру выходит, что сам по себе и неизвестно за что Моцарт приговорен роком к смерти, а Сальери в своей демонической натуре об этом догадывается. Он просто упреждает событие, отравлявая гения. А трагедия тем самым рассыпается в прах. В такой интерпретации, когда суть трагедии сводится к черной мессе, не найти и следа трагического катарсиса.

Конечно, Сальери дьявольски пронизателен и прекрасно владеет собой. Он сразу же оценил и понял, что моцартовская пьеса, по поводу которой Моцарт хотел слышать его мнение, хотя она подозрительно похожа на заранее заготовленное испытание уже раскрытого замысла,

(Моцарт (за фортепиано)
Представь себе ... кого бы?
Ну хоть меня – немного помоложе;
Влюбленного – не слишком, а слегка, –
С красоткой, или с другом – хоть с тобой,
Я весел... Вдруг: виденье гробовое,
Незапный мрак и что-нибудь такое...) –

¹² Мейер Г. Черный человек. ... С. 228.

эта вещая пьеса никаким испытанием и предупреждением не является, что Моцарт – не Гамлет, а он – Сальери – пока еще не король Клавдий. Умом он понимает и видит чистоту, ангельскую невинность Моцарта, но душа, отравленная извращенным аффектом, не хочет доверить уму, боится своего недоверия. Недаром вынесенный им Моцарту приговор исполняется в тот самый момент, когда Моцарт выразил ему свою концепцию гениальности, исключаящую романтическое заигрывание с сатанинскими силами. Шаг отчаяния, шаг загнанного в угол: противоположная ставка так же безнадежна, как и позитивный расчет на самоотверженный труд – ему никогда не сравняться с гениями. В отчаянии Сальери мстит Богу, и только через минуту дает себе сознательный отчет. Если и было, пусть обманчивое, упование на гениальность, с этого момента оно испарилось полностью и навсегда... Ужас совершенного не даст уже сделать ни-че-го! «Не был убийцею создатель Ватикана». Дальше «его ждет известная судьба: “шед удавится”»¹³, – писал С.Н. Булгаков.

Гений – дар случайный, его нельзя заслужить, нельзя выработать. Но это выражение *идеальной человечности*, в которой превыше всего мораль, умение следовать велениям категорического императива:

... гений и злодейство –
Две вещи несовместные.

Непосредственно он дает правила искусству, деятельность гения – *эстетическая* деятельность, совершаемая по законам красоты. В ней он достигает образца и *идеала*, а в идеале сливаются прекрасное и возвышенное. Красота идеала «должна быть красотой не *свободной*, а *фиксированной* понятием объективной целесообразности, следовательно, должна принадлежать объекту не совершенно чистого, а *частично интеллектуализированного* (здесь курсив мой. – Л.К.) суждения вкуса» (V, 70), – так начинает Кант доказательство того, что идеал красоты – это только человек и никакой другой предмет в мире: «Лишь то,

¹³ Булгаков С.Н. Моцарт и Сальери. ... С. 51.

что имеет цель своего существования в самом себе, лишь человек, который способен сам определять посредством разума свои цели, или, если он должен черпать их из внешнего восприятия, все-таки может сопоставить их с существенными, всеобщими целями, а затем судить об этом сопоставлении с ними и эстетически, — только такой человек, следовательно, способен быть идеалом красоты, так же, как человечество единственное среди всех предметов мира способно быть в его лице в качестве интеллигенции идеалом совершенства» (V, 71). Для идеального человека, а гений — именно такой человек, существенна не внешняя красота, безупречность во внешнем восприятии, а всеобщность цели, дающаяся только интеллектуально, только практическому разуму. Отсюда ясно, что «идеал состоит в выражении нравственного...» (V, 73). Для гения как идеального человека первый мотив любого его поступка — моральный мотив, его поведение не просто морально, а всегда морально. Ведь он, как гений, дает правила для всего человечества.

Свободное в отношении ценностном, не ограниченное законами морали, романтическое толкование сути гения Пушкину не подходит. Недаром мучился он и стыдился грехов молодости, выражал даже желание, чтобы в потомках часть его — его недостойная — умерла.

Именно поэтому трагедия «Моцарт и Сальери» — это своего рода антропо- и теодицея. Сальери в своих мыслях и поступках ее отвергает, он возлагает вину за неудавшуюся, как он считает, жизнь на Бога, на порядок вещей. Проницательный и сильный разум, не отягощенный моралью, дает сбой. Ему не удается увидеть, что зависть безблагодатна, как бы она ни объяснялась и чем бы она ни оправдывалась, что зло саморазрушительно. Ни люди, ни мир, ни Бог не виновны в его бедах. Самим смыслом бессмертного своего шедевра Пушкин доказывает, что Сальери вполне мог стать гением, если бы любил мир, а не себя. Ведь только этого ему и не хватает.

Вот эта близость Сальери к гению (но недостижимая близость), на мой взгляд, обманывает С.Н. Булгакова, который в своей интерпретации называет трагедию Пушкина трагедией дружбы, по-

скольку с его точки зрения «зависть есть болезнь именно дружбы»¹⁴. Сближая Моцарта и Сальери, он пишет, что А.С. Пушкин изображает дружбу не в здоровье, но в болезни, ибо «в болезненном состоянии нередко проявляется природа вещей»¹⁵. Платой за свое акцентирование второстепенного момента Булгакову придется придумывать *отрицательную* гениальность, гениальность, которая дана лишь как стремление. В итоге, сам того не осознавая, он, борец за истинное православие, допуская существование отрицательного, злого гения наряду с положительным, переходит на позиции гностицизма вслед за Сальери и вместе с ним.

Но логика вещей заставляет С.Н. Булгакова делать вынужденные оговорки. «Отношения Моцарта и Сальери у Пушкина замечательны исключительным изображением дружбы», – пишет он и чувствует необходимость добавить: «они гораздо четче обрисованы относительно Сальери и остаются менее выясненными в Моцарте, быть может, вследствие неблагополучия их у одного и благополучия у другого»¹⁶. За какую-то исключительную дружбу он принял лицемерие, органически к дружбе неспособное, и отзыв Сальери о Бомарше говорит об этом. Сальери просто льстит, что Моцарту известны его близкие отношения с Бомарше, называющим его *братом*. Но в устах Бомарше это – явно панибратское обращение и только. О дружбе же Сальери хорошо говорит его высокомерный отзыв о Бомарше: «он слишком был смешон». Да и его уклончивое «Не думаю» в ответ на моцартовский вопрос (хотя тут-то он доподлинно знал, что Бомарше праведен, что никого не травил) не менее красноречиво. Подлинный друг с презрением отверг бы пустую молву, а у Сальери понятия о дружбе поколеблены болезненным самолюбием. Необходимость же уточнения относительно Моцарта и его дружбы вызвана тем, что Пушкин изображает в нем (С.Н. Булгаков не может этого не чувствовать) простое товарищество, естественный интерес и желание близости к ценному им знатоку-профессионалу.

¹⁴ Там же. С. 47.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 49.

2. Кант и русская философская культура

Все-таки метафизика творчества и место творца в мире – вот конструктивный базис Пушкинской трагедии. Философскую позицию Пушкина часто сближают с платонизмом и не обращают внимание на его явное кантианство. При этом надо иметь в виду, что обе позиции вполне могут быть сближены, что продемонстрировал еще П.Д. Юркевич¹⁷.

* * *

Выдвигая аргументы в пользу самостоятельности и известного превосходства искусства по отношению к науке, Кант писал: «Поэт решается представить в чувственном облике идею разума о невидимых сущностях – царство блаженных, преисподнюю, вечность, сотворение мира и т.п. – или то, что, правда, дано в опыте, но выходит за его пределы, например, смерть, *зависть* (курсив мой. – Л.К.), и все пороки...» (V, 156). Первую часть Кантовой формулы выполнили такие титаны, как Данте или Мильтон... Случайно или нет, но «Маленькие трагедии» как бы получают в этой формуле программу и для себя: изображенные в них пороки *даны в опыте*, но *выходят за его пределы*. Гениальный поэт и в самом деле изображает здесь пороки «посредством воображения, которое, следуя по стопам разума, стремится достигнуть максимума, представить с полнотой, для которой примеров в природе нет» (5, 331). На этом пути его творчество встает в один ряд с великими предшественниками.

Что же говорит нам поэт своей таинственной трагедией? Нет, не о парадоксах дружбы (С. Булгаков); не о попытках найти оправдание и жалость в нашем сердце к великому убийце (Л. Шестов); не о мистической природе гениальности и ответственности за нее перед темными силами (Г. Мейер); не о сатанинском протесте против вмешательства божественной благодати в дела человеческие, не о надмившейся гордости,

¹⁷ См.: Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // П.Д. Юркевич. Философские произведения. М., 1990.

ведущей к бунту против божества (Вс. Иванов); не о желании сразиться с роком, испив круговую жертвенную чашу, по случайности доставшуюся одному Моцарту (В. Вацууро)... Нет, конечно, не об этом... Не только об этом. Хотя и об этом тоже. Ведь это увидели и извлекли из трагедии проницательные мудрецы, сами читающие в людских сердцах. Все эти и неисчислимы другие прочтения – только стороны, только грани единого кристалла истинного смысла.

Ближе всего к сути произведения подошел, по-моему, Евгений Аничков, который писал: «И Моцарт, и Сальери – оба детища его (Пушкина. – Л.К.) раздумий о смысле и задачах творческих порывов, о работе осуществлений поэзии, то есть о своем собственном гении»¹⁸.

Но эта трагедия – не только плод раздумий о собственном гении, хотя ими, без сомнений, инициирована. С.Л. Франк опирался на документальные свидетельства, когда отметил, что отношение к Пушкину «большинства сановных его современников» кратко выразил Фаддей Булгарин: «Жаль поэта, а человек был дрянной»¹⁹. А этому «дрявному человеку» избежать общения с сановной чернью и сворой лакеев никак было нельзя.

В трагедии «Моцарт и Сальери» Пушкин сделал все от него зависящее, чтобы встать на отвлеченную метафизическую точку зрения, для чего и обратился к метафизичнейшему из философов – Канту. А потому это трагедия об отношениях гения и консервативного общества как таковых, об органическом их противоречии, неизбежно приводящем к столкновению и, как правило, гибели гения. Невозможность его понять, тревожащая, указывающая на собственную ограниченность и неполноценность, приводит к нестерпимому желанию этот источник зуда устранить.

Однако можно ли устранить духовное начало бытия? Как устранить сам Дух, если жив человек?

¹⁸ Аничков Е.В. Пушкин и театр. К «Моцарту и Сальери» // Заветы Пушкина. М., 1998. С. 289.

¹⁹ Франк С.Л. Пушкин и духовный путь России // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 692.

3. НАУЧНЫЕ ПУБЛИКАЦИИ

В.Ю. КУРПАКОВ

(Калининградский университет)

Аутентичность «Логики Йеше» и ее роль в изучении взглядов Канта на формальную логику (Предисловие к публикации)

В отечественном кантоведении в качестве одного из основных источников для изучения взглядов Иммануила Канта на логику принято рассматривать так называемую «Логика Йеше» (*Jäsche-Logik*), причем имя Йеше в названии часто опускается и авторство данного сочинения прямо или косвенно приписывается самому Канту. В связи с этим возникает ряд весьма важных вопросов:

1. Насколько аутентичным взглядам самого Канта является текст «Логики», и, следовательно, насколько оправдано его использование в качестве источника информации о них?
2. Какова роль этого учебника в истории логики вообще, и в распространении кантовских идей в частности?
3. Какие тексты Канта могут служить источниками при исследовании его воззрений в области формальной логики?

Одной из главных сложностей в исследовании логики Канта всегда было отсутствие среди кантовских трудов какого-либо текста, специально излагающего его взгляды на логику. Некоторое исключение составляют «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762) и «Уведомление о распи-

сании лекций на зимнее полугодие 1765/66 г.». Однако эти, написанные в докритический период, сочинения касаются лишь некоторых, достаточно узких вопросов и не дают полного представления обо всей логической системе. Да иначе и не могло быть, ведь оба они являются уведомлениями о лекционном курсе Канта по логике, т.е. скорее своего рода «рекламными проспектами», чем философскими трактатами. Сведения о взглядах Канта критического периода приходится искать в различных параграфах «Критики чистого разума». Но при этом необходимо помнить, что основной труд кенигсбергского философа посвящен совсем другой теме и формальная логика занимает в нем отнюдь не центральное место. Несмотря на то, что таблица суждений играет в трансцендентальной философии роль одного из краеугольных камней, в изложении логики в целом отсутствует присущая Канту строгая системность, а некоторые высказывания даже несколько противоречат друг другу. После выхода в свет второго издания «Критики чистого разума» вопросам формальной логики уже практически не уделяется внимания на страницах кантовских сочинений. Все это естественным образом привело к тому, что «Логика Йеше» рассматривалась как один из основных источников, при этом более ста лет было принято считать, что она представляет собой практически исчерпывающий компендиум, содержащий основные взгляды Канта в области формальной логики.

К сожалению, данное мнение, отчасти объяснимое тем, что остальные источники были опубликованы лишь в XX веке, причем большая их часть после Второй мировой войны, особенно укоренилось в российском кантоведении, став почти общепринятым. отождествление общей логики Канта с тем, что изложено в «Логике» Йеше, часто приводило к сомнительным выводам. Правда во всех ее русских изданиях почему-то отсутствует предисловие, написанное самим Йеше, где он описывает процесс создания своего компендиума. В результате у А.О. Маковельского появилась фраза: „Один из студентов, слушавших его лекции по логике, Г.Б. Йеше... обработал свою запись лекций Канта в качестве учебника логики

и опубликовал еще при жизни Канта в 1800 году¹. Несостоятельность данного утверждения будет показана ниже. Нет смысла анализировать все труды, связанные с общей логикой Канта. Остановимся для примера на двух монографиях по истории логики, ставших учебными пособиями. Тот же Маковельский называет логику Канта „чисто субъективной и сугубо формалистичной“², а Н.И. Стяжкин, говоря об учениках Вольфа, пишет: „В их скудных и путаных логических компендиумах (типа „Vernunftlehre“ (1762) Г. Мейера) черпал впоследствии сведения о формальной логике Иммануил Кант“³. Еще раз напомним, что эти выводы сделаны при явно недостаточном изучении первоисточников, поэтому столь нелестные для Канта оценки вполне естественны.

Однако вернемся к вопросу об аутентичности «Логики Йеше». Чтобы ответить на него, необходимо прежде всего рассмотреть лекционную деятельность Канта, т.к. именно в ее процессе возникли тексты, послужившие основой для составления исследуемого нами компендиума. Лекции по логике были прочитаны не менее 55 раз, в течение 82 семестров с 1755 по 1796 г. Таким образом, логика была самым продолжительным лекционным курсом и читалась Кантом с самого начала деятельности в качестве приват-доцента и до окончания им преподавания в университете вообще.

Согласно положению, действовавшему в то время в высших учебных заведениях Пруссии, преподаватель был обязан опираться на какой-либо учебник, положенный в основу всего курса лекций, причем за ним сохранялась свобода выбора. Кант избрал в качестве пособия «Извлечение из учения о разуме» (Auszug aus der Vernunftlehre), изданное в 1752 г. одним из учеников Вольфа Георгом Фридрихом Майером (Meier). Почему было выбрано именно это руководство? Об этом Кант выска-

¹ Маковельский А.О. История логики. М., 1967. С. 431.

² Там же. С. 432.

³ Стяжкин Н.И. Формирование математической логики. М., 1967. С. 249.

зался в своем «Уведомлении о расписании лекций...»: «Я буду излагать логику...по учебнику г-на проф. Майера, потому что он никогда не упускает из виду границ намеченных здесь целей [Разделение курса логики на предписания «здорового ума», т.е. пропедевтику, и предписания «учености в собственном смысле слова», т.е. критику. – В.К.] и в то же время пробуждает желание наряду с культурной утонченностью разума заняться развитием также и обыденного, правда, но деятельного и здорового ума...» (2, 286). Не последнюю роль, возможно, сыграло и то, что книга Майера написана на немецком языке, а не на латыни, как большинство руководств по логике того времени. В примечаниях к русскому переводу указано, что вначале использовался также учебник другого вольфианца Фридриха Христиана Баумайстера⁴. Откуда возникло подобное мнение, неизвестно. Вероятно, его авторы ориентировались на воспоминания Боровски (Bogowski), бывшего в числе первых слушателей Канта, как на единственный источник, где имеется упоминание о том, что последний читал «логику сначала по Баумайстеру, затем по Майеру»⁵. Однако эти сведения не находят какого-либо подтверждения, более того, опровергаются самим Боровски на страницах написанной им биографии Канта. Не значится учебник Баумайстера и среди списка книг, принадлежавших Канту, который был составлен Артуром Вардой. Все остальные имеющиеся на сегодняшний день источники единогласно утверждают, что Кант с самого начала пользовался учебником Майера. Факт сам по себе достойный внимания, т.к. он не был столь популярен, как «*Institutiones philosophiae rationalis methodo Wolfii conscriptae*» Баумайстера, переиздававшегося с 1735 по 1780 г. восемнадцать раз.

Сохранилось письмо австрийского графа Готтфрида Венцеля фон Пургштала (Purgstall) (1773 – 1812), слушавшего лекции в Альбертине в летнем семестре 1795 года. Любопытно, что

⁴ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 653.

⁵ Immanuel Kant in Rede und Gespräch. Hg. von Rudolf Malter. Hamburg: Meiner, 1990. S. 418.

Пургшталь называет в нем Канта не иначе как патриарх (Patriarchen). В письме он описывает как сами лекции, на которых Кант читал «...логику публично, ежедневно в семь часов утра...»⁶, так и экземпляр учебника Майера, используемый лектором. «Кант читает по старой «Логике» Майера, если я не ошибаюсь. Он всегда приносит книгу с собой на урок. Она выглядит такой старой и испачканной, я полагаю, он ежедневно приносит ее на лекции уже сорок лет; все листы мелко исписаны его рукой, и к тому же еще многие печатные страницы склеены бумагой и многие строки перечеркнуты, так что, как это подразумевается, от «Логики» Майера почти ничего больше не осталось. Ни один из его слушателей не имеет с собой книги, и пишут только вслед за ним. Он, однако, кажется, этого совсем не замечает и следует своему автору с большой преданностью от главы к главе, и затем он вносит поправки, или, точнее, говорит все по-другому, однако с величайшей невинностью, так что по его лицу видно, что он считает соображения не самыми лучшими» [Пер. наш. — В.К.]⁷. К счастью, вышеупомянутый экземпляр майеровского учебника сохранился до наших дней в Тарту и может дать наглядное представление о творческой деятельности Канта в этой области. Как листы бумаги, которыми проложены страницы, так и поля самих страниц густо испещрены его рукописными заметками. За ними в кантоведении закрепилось название Reflexionen, которое можно перевести лишь очень приблизительно как «Наброски». Они были полностью изданы Эрихом Адикесом только в 1914 году в XVI томе академического собрания сочинений Канта, вместе с текстом учебника Майера. Почти две тысячи «Набросков» представляют собой внушительное собрание, которое создавалось на протяжении десятков лет.

Другим важнейшим источником для изучения кантовских лекций по логике являются студенческие конспекты. Далеко не все из них представляют собой записи, сделанные непо-

⁶ Ibid. S. 43.

⁷ Ibid. S. 420.

средственно на лекциях Канта его слушателями. Напротив, большая их часть есть плод последующего переписывания. Такой вывод был сделан еще Адикесом, посвятившим много времени сравнительному анализу конспектов. По его мнению, они были написаны в основном либо на основе заметок, делавшихся в ходе лекций и затем обрабатывавшихся студентами дома, «...либо – гораздо чаще – копии конспектов, соответственно компиляции из таковых, а именно написанные очень часто не студентами, а писарями и необразованными людьми»⁸. Это утверждение представляется абсолютно верным, т.к. многие ошибки, встречающиеся в текстах конспектов, настолько вопиющи, что они никак не могли быть сделаны студентами, даже в начальный период обучения. К этому необходимо добавить, что Герхард Леман при издании XXIV тома академического собрания, содержащего ряд лекций по логике, не провел необходимой работы по их редактированию. Поэтому соответствующие тексты должны восприниматься с учетом возможных неточностей. Наконец, следует заметить, что даже конспекты, принадлежащие перу студентов, вовсе не обязательно были написаны ими самими. Они могли быть взяты ими у других людей и переписаны. Копии лекционных списков даже стали во времена Канта предметом торговли.

Вернер Штарк высказал предположение, что конспекты кантовских лекций довольно широко распространились еще при его жизни и, возможно, использовались приверженцами его философии. При этом он ссылается опять-таки на Адикеса, считавшего, в частности, что кантианец Людвиг Генрих Якоб привлекал подобные источники при составлении своего «Очерка всеобщей логики и критических основ метафизики» (*Jakob L.H. Grundriß der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik*. Halle, 1788; *Zweite gänzlich umgearbeitete Auflage*. Halle, 1791). То же самое можно предположить и в отношении Кизеветтера, автора «Очерка

⁸ *Adickes E. Untersuchungen zu Kants physischer Geographie*. Tübingen, 1911. S. 37.

3. Научные публикации

чистой всеобщей логики согласно кантовским принципам» (*Kiesewetter J.G.K. Grundriß einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen zum Gebrauch für Vorlesungen begleitet mit einer weitem Auseinandersetzung für diejenigen die keine Vorlesungen darüber hören können. Berlin, 1791*). Однако как анализ текста этих сочинений, так и сведения, содержащиеся в переписке их авторов с Кантом, не подтверждают данного предположения.

В настоящее время известны следующие конспекты кантовских лекций⁹:

Автор	Дата зачисления в университет по матрикулу	Дата на титульном листе	Дата фактическая	Где опубликовано
1. Herder	10.8.1762	–	1762 – 64	Отрывок в AA ¹⁰ XXIV
2. Blomberg H.U.v. (gek.) ¹¹	22.4.1761	–	1771 (Основная часть)	AA XXIV
3. Philippi (gek.)	25.3.1771	Май 1772	Май 1772	AA XXIV
4. Bauch F.	29.10.1792	1789	Начало 70-х	KF-9
5. Pölitz (gek.)	–	1789 (?)	1780	AA XXIV
6. Wien	–	–	1780	AA XXIV
7. Warszawa	–	–	1780	KF-9
8. Hechsel J.F.	23.3.1782	12.10.1782	12.10.1782	KF-9
9. Mrongovius C.	21.3.1782	25.5.1784	25.5.1784	AA XXIX 1.2.
10. Busolt G.C.W.	23.9.1788	8.9.1790	1788 – 89	AA XXIV
11. Dohna-Wundlacken	15.6.1791	Лето 1792	1792 (?)	AA XXIV

⁹ Таблица составлена главным образом на основе данных, приведенных Штарком: *Stark, Werner. Neue Kant-Logiken. Zu gedruckten und ungedruckten Kollegheften nach Kants Vorlesungen über Logik // Kant-Forschungen (в дальнейшем KF). Bd. 1. Hamburg, 1987.*

¹⁰ Здесь и в дальнейшем AA – полное академическое издание собранных сочинений Канта.

¹¹ Приобретена у неизвестного лица.

Автор	Дата зачисления в университет по матрикулу	Дата на титульном листе	Дата фактическая	Где опубликовано
12. Reicke R.		1791	1791	Утрачено в Кенигсберге
13. Vigilantius	—	1793	1793	Утрачено, К-г
14. Hintz G.W.	31.10.1774	Лето 1775	1775	Утрачено, К-г. Отрывок в АА XXIV
15. Hoffmann C.C.	26.4.1779/ 28.9.1781 (?)	9.7.1782	9.7.1782	Утрачено, К-г. Отрывок в АА XXIV
16. Volkman J.W.	13.8.1782	—	—	Утрачено
17. Grünheyd (Petrenz)	21.3.1786	—	—	Утрачено, К-г
18. Gerber	25.9.1787	—	—	Утрачено
19. Flach (?)	—	—	—	Утрачено
20. Rudolph (?)	—	—	—	Утрачено, К-г
21. Herz	21.4.1766	—	—	—
22. Vollmer	5.10.1787	—	—	—
23. Jäsche	—	—	—	—

Как можно заметить, всего было полностью или частично опубликовано тринадцать списков лекций. Девять было утрачено, причем шесть из них исчезли в 1945 г. из библиотек Кенигсберга. Сохраняется надежда, что по крайней мере некоторые из них могут быть еще найдены. Три конспекта, стоящие в конце списка, существовали лишь предположительно.

Желание Канта заменить эту весьма пеструю мозаику на хорошо отредактированный учебник – один из возможных ответов на вопрос о причине, по которой Йеше получил свое задание. Другим вероятным вариантом было то, что некоторые кантовские лекции самовольно включались другими авторами, например Фольмером (Vollmer), в свои сочинения. Йеше, та-

ким образом, должен был стать тем, кто сохранит приоритет Канта и воспрепятствует искажению его идей. Сам Кант либо не мог сделать этого по причине ухудшавшегося здоровья, либо не счел это дело столь важным и предпочел ему другие сочинения, в частности «Антропологии».

На чем же основывался Йеше в своей работе? Как будет видно из предисловия, написанного им самим, он упоминает только экземпляр учебника Майера, полученный от Канта. Однако имеются все основания утверждать, что Йеше пользовался также и другими источниками. Один из главных претендентов на эту роль – Логика Пёлица (*Logik Pönitz*). Эта мысль впервые была высказана еще Эрдманом¹². Штарк, разделяя его мнение, считает «возможным кандидатом» именно Логiku Пёлица¹³. Об этом свидетельствуют параллели между обоими текстами. Например, текст §§34 и 35 *Jäsche-Logik* практически полностью совпадает с соответствующими параграфами *Logik Pönitz* и при этом только с ними. Подробный анализ Логики Пёлица содержится в монографии Босуэла (*Boswell*). Кроме того, Йеше мог использовать и другие конспекты, в том числе и считающиеся в настоящий момент утраченными.

Подробный анализ текста «Логики» не входит в задачу настоящей статьи, но, зная, какими источниками располагал Йеше, мы можем позволить себе представить то, как он выполнял поручение Канта. Печатным текстом являлся лишь учебник Майера. Кантовские «Наброски» представляли собой исключительно разрозненное собрание. К тому же у Йеше не было практически никакой возможности провести хотя бы приблизительную их датировку, т.к. эта задача даже сейчас достаточно сложна и едва ли полностью выполнима. Поэтому он вынужден был использовать этот единственный имевшийся у него аутентичный кантовский текст на свой страх и риск.

¹² См.: *Erdmann, Benno*. Rezension zu: Die formale Logik Kants in ihren Beziehungen zur transscendentalen. Von Dr. Moritz Steckelmacher // *Göttingische gelehrte Anzeigen*. Stück 20. 19.5.1880. S. 608-634.

¹³ См.: *Stark*. 1987. S. 163.

При этом были практически неизбежны ошибки, связанные с применением «Набросков», относящихся к раннему, докритическому периоду творчества Канта, в сочинении, которое должно было стать компендиумом, содержащим изложение критической философии в свете формальной логики. Конспекты лекций также не могли кардинально изменить ситуацию вследствие их немногочисленности. Стоит ли удивляться, что Йеше взял за основу текст Майера, ведь это был, пожалуй, единственно возможный вариант – как для него, так и для любого другого ученого на его месте.

Однако, используя структуру учебника Майера, лишь кое-где слегка изменив порядок разделов, Йеше дополнил ее и собственно кантовским текстом. Кроме упомянутых выдержек из Логике Пёлица, следует особо упомянуть «Наброски». Адикес в процессе работы над изданием *Reflexionen* опроверг существовавшее до той поры мнение, что Йеше практически не пользовался ими. Адикесом было указано около трехсот параллелей в тексте «Набросков» и «Логике». Все это делает ее гораздо более аутентичным произведением Канта, чем, к примеру, «Физическая география», изданная Ринком.

Эта своеобразная двойственность «Логике» была отмечена уже в первых анонимных рецензиях, появившихся в различных немецких ученых газетах в мае 1801 г. С одной стороны, рецензенты отмечают такие достоинства учебника, как соразмерность, прагматичность и практичность исполнения, а также его соответствие в целом кантовской системе. Главным же недостатком труда Йеше посчитали его неаутентичность, особенно в связи с тем, что на титульном листе было написано «Логика Иммануила Канта».

Иногда полагают, что «Логика» Йеше – хотя и не аутентичное, но все же авторизованное произведение Канта. С таким утверждением нельзя согласиться. Нет ни одного документа, свидетельствующего о том, что Кант сам редактировал «Логик» или, по крайней мере, читал ее. Можно отметить лишь то, что он косвенно подтвердил данное им Йеше поручение в «Сообщении публике относительно вышедшего у

3. Научные публикации

Фольмера незаконного издания Физической географии Им. Канта» (Nachricht an das Publicum, die bey Vollmer erschienene unrechtmäßige Ausgabe der physischen Geographie von Im. Kant betreffend) от 29 мая 1801 г. В нем Кант пишет следующее: «В то же время упомянутый Фольмер инсинуирует, будто бы изданная г-ном магистром Йеше «Логика» не моя и вышла без моего разрешения, чему я настоящим прямо возражаю. С другой стороны, однако, я не могу признать своей ни «Логику», ни «Мораль», ни какое-либо другое сочинение, изданием которого угрожает упомянутый Фольмер, в то время как они уже переданы мной г-дам магистру Йеше и доктору Ринку»¹⁴.

В 1801 г. в Вене был издан и первый комментарий к «Логике» Йеше, принадлежавший перу Готтфрида Иммануила Венцеля, который высказал сомнение относительно ценности учебника с точки зрения педагогики. Венцель полагал, что данный труд более подходит для философов, чем для людей, приступающих к изучению философии, и поэтому посчитал необходимым снабдить текст Йеше комментариями для студентов. В дальнейшем «Логика» включалась различными издателями (Шубертом и Розенкранцем, Хартенштайном) в состав собраний сочинений Канта наравне с его собственными сочинениями без особых оговорок. В общем, «Логику» Йеше постигла странная судьба. Изданная как пособие для студентов, без претензий на аутентичность, она рассматривалась скорее как сочинение самого Канта, не найдя в то же время широкого применения в качестве учебника. Хотя Кирхман и отмечал, что «Логика» многократно использовалась при экзаменах по соответствующему предмету, это утверждение пока еще остается недоказанным.

Подытоживая все сказанное выше, следует сделать вывод, что «Логика» Йеше не является аутентичным кантовским произведением. Более того, она вряд ли может служить надежным источником для изучения взглядов Канта на формальную логику. Однако хотя в настоящее время ее уже и не принято счи-

¹⁴ AA, Bd. XII. S. 372.

тать первоисточником, она продолжает оставаться весьма важным текстом для изучения исторического развития кантовской логики. Наконец, то, что труд Йеше долгое время служил в качестве чуть ли не единственного изложения кантовских взглядов на логику, будучи включенным во все собрания сочинений, то, что он до сих пор часто цитируется, и то, что он многократно переведен на другие языки (в том числе в 1915 г. на русский), позволяет считать его произведением, сыгравшим весьма заметную роль в кантоведении.

В качестве ответа на последний из поставленных вопросов: что может служить первоисточником для изучения места формальной логики в философии Канта – предлагается тезис, частичным обоснованием которого должна стать данная статья. Он заключается в следующем. Для выполнения искомой задачи необходимо рассматривать всю совокупность источников, состоящую из различных сочинений Канта, а также его рукописных заметок и списков лекций по логике. При этом ядром реконструкции любого раздела общей логики Канта должны служить так называемые *Reflexionen*, ибо только они представляя собой полное собрание его логической мысли, являясь одновременно бесспорно аутентичными. Вторым по значению источником следует считать лекции по логике, которые неопценимы для датировки *Reflexionen*, а следовательно, для изучения эволюции кантовских взглядов. Причем в каждом случае необходимо рассматривать все списки лекций, дабы снизить погрешность, вызванную их не всегда ясным происхождением. Опубликованные же сочинения надо изучать в первую очередь с точки зрения философской интерпретации Кантом идей общей логики и их влияния на его философию в целом.

Ниже публикуется перевод предисловия Йеше к «Логике». Его необходимость обусловлена тем, что в данном предисловии, отсутствующем, как уже было сказано, во всех русских изданиях, Йеше подробно описывает свою работу над составлением учебника, приводя при этом ряд интересных сведений из истории логики. Перевод стилистически приближен к оригиналу и снабжен комментариями, помогающими более полно

3. Научные публикации

осветить распространение кантовских идей в области формальной логики и ситуацию с преподаванием логики на рубеже XVIII-XIX веков.

Список литературы

1. *Kant, I.* Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.
2. *Kant, I.* Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften. Kant-Forschungen 8, 9. Hamburg, 1998.
3. *Кант И.* Логика / Пер. на русск. И.К. Маркова, перераб. В.А. Жучковым // Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996.
4. *Boswell, T.* Quellenkritische Untersuchungen zum Kantischen Logikhandbuch. Frankfurt/M, Bern, New York, Paris, 1991.
5. *Conrad, E.* Kants Logikvorlesungen. Stuttgart, 1994.
6. *Meier, G.Fr.* Auszug aus der Vernunftlehre // Kants Gesammelte Schriften, Bd. XVI.
7. *Pinder, T.* Zu Kants Logik-Vorlesung um 1780, anlässlich einer neu aufgefundenen Nachschrift. In: Kant-Forschungen 1. Hamburg, 1987. S. 79 – 114.
8. *Risse, W.* Bibliographia Logica. Bd. 1. Hildesheim, 1973.
9. *Sonderling, J.* Die Beziehungen der Kant-Jäscheschen Logik zu G.F. Meiers „Auszug aus der Vernunftlehre“. Diss. Berlin, 1904.
10. *Stark, W.* Neue Kant-Logiken. Zu gedruckten und ungedruckten Kollegeheften nach Kants Vorlesungen über Logik // Kant-Forschungen 1. Hamburg, 1987. S. 123 – 164.

Г.Б. ЁЕШЕ [1]

Предисловие к компендиуму

«Логика Иммануила Канта. Руководство к лекциям» [2]

Уже полтора года прошло с тех пор, как Кант дал мне поручение обработать для печати его Логику так, как он излагал ее своим слушателям на публичных лекциях, и представить ее публике в виде руководства-компендиума. Для этой цели я получил его собственную рукопись, которой он пользовался на своих

лекциях, с выражением особенного, почетного доверия ко мне, что я, знакомый в общем с основными положениями его системы, и здесь легко пойму в ход его идей, не искажу или фальсифицирую его мысли, а представлю их с необходимой ясностью и точностью и одновременно в надлежащем порядке. Так как ныне, таким образом, я взял на себя почетное поручение и старался выполнить его настолько хорошо, насколько я мог в соответствии с желанием и ожиданием достопочтенного мыслителя, моего высокочтимого учителя и друга, все, что относится к стилю, оформлению и исполнению, изложению и расстановке мыслей, может быть отнесено отчасти на мой счет, то естественным образом моя задача также – дать отчет об этом читателям данного нового кантовского сочинения. Итак, здесь приводится некоторое подробное пояснение по данному вопросу.

С 1765 года господин профессор Кант взял за основу для своих лекций по логике майеровский учебник (Георг Фридрих Майер «Извлечение из учения о разуме», Галле, 1752) [3] в качестве постоянного руководства по причинам, о которых он высказался в программе, изданной им для уведомления о своих лекциях в 1765 году [4]. Экземпляр упомянутого компендиума, которым он пользовался на своих лекциях, был, как все прочие учебники, которые он использовал в подобных целях, прошит бумагой [5]; его общие примечания и комментарии, как и специальные, которые относятся прежде всего к отдельным параграфам текста компендиума, находятся частью на проложенной бумаге, частью на пустых полях самого учебника. И это записанное в рассеянных примечаниях и комментариях образует теперь вместе собрание материалов, которые Кант составлял для своих лекций и которые он время от времени то расширял за счет новых идей, то вновь и вновь пересматривал и исправлял в отношении отдельных предметов. Оно содержит, следовательно, по меньшей мере главное из всего того, что знаменитый комментатор майеровского учебника в своих читаемых в свободной манере лекциях имел обыкновение сообщать своим слушателям о логике и что он считал достойным записывания.

3. Научные публикации

Что же касается изложения и расстановки предметов в этом труде, то я полагал точнейшим образом осуществить идеи и принципы великого мужа, если я в отношении порядка и подразделения целого придерживался бы в общем его недвусмысленного заявления, согласно которому в подлинной разработке логики, и в особенности в ее элементарном учении не может быть принято ни что иное, как теория о трех существенных главных функциях мышления: понятиях, суждениях и умозаключениях. Следовательно, все то, что имеет темой одно лишь познание вообще и его логическое совершенство и что в учебнике Майера предшествует учению о понятиях и занимает едва ли не половину всего учебника, должно быть поэтому причислено еще к введению [6]. «Прежде, – замечает Кант в самом начале восьмого раздела, в котором его автор излагал учение о понятиях, – трактовалось о познании вообще – как пропедевтика логики, теперь следует сама логика» [7].

Согласно этому категорическому указанию, я заимствовал отсюда все, что имело место до упомянутого раздела, во введении, которое получило по этой причине намного больший объем, чем оно имеет обыкновение занимать в других учебниках логики. Следствием этого было лишь то, что учение о методе, как другая главная часть трактата, должно было получиться тем более короче, чем более предметов, которые, впрочем, теперь по праву отнесены нашими новыми логиками к области методологии, было рассмотрено во введении, как, например, учение о доказательстве и т.п. Было бы так же излишним и неподобающим повторением упоминать эти предметы здесь еще раз в подходящем им пункте, для того чтобы сделать неполное полным и поставить все на надлежащее ему место. Последнее я, однако, все же сделал в отношении учения об определениях и логического подразделения понятий, которое в компендиуме Майера принадлежит уже к восьмому разделу, т.е. к элементарному учению о понятиях; порядок, который Кант также оставил в своих лекциях без изменений.

Впрочем, конечно же, само собой разумеется, что великий реформатор философии, и в особенности что касается порядка

и внешней формы логики, этой части теоретической философии, переработал бы логику согласно его структурному плану, основные черты которого были зафиксированы в «Критике чистого разума», если бы он только этого хотел и если бы его дело научного обоснования общей системы подлинной философии, философии действительной правды и совести, это столь важное и тяжелое дело, которое мог осуществить впервые он и только он один, позволило ему думать о самостоятельной переработке логики. Только эту работу он мог бы, пожалуй, предоставить другим, которые сумели бы с пониманием и беспристрастным суждением использовать его композиционные идеи для подлинно целесообразной и упорядоченной обработки и изложения этой науки. Этого следовало ожидать от многих основательных и непредрвзятых мыслителей среди наших немецких философов. И этого ожидания Кант и друзья его философии тоже не обманули. Многие новые учебники логики могут быть рассмотрены как более или менее, что касается порядка и расположения целого, плод тех кантовских идей в логике. И то, что эта наука действительно получила посредством их, — она хотя и не стала ни богаче, ни, в сущности, солиднее по содержанию или основательнее сама по себе, но, вероятно, более очищенной: отчасти от всех чужеродных ей элементов, отчасти от столь многих бесполезных тонкостей и исключительно диалектических игр; она стала систематичнее и, однако, при всей научной строгости метода, одновременно проще; в этом, пожалуй, каждого, кто, впрочем, имеет только правильное и ясное понятие о своеобразном характере и закономерных границах логики, должно убедить даже самое поверхностное сравнение старых учебников логики с новыми, переработанными согласно кантовским принципам. Ибо насколько многие среди старых руководств по этой науке могли бы выделиться научной строгостью в методе, ясностью, определенностью и точностью в объяснениях и убедительностью и очевидностью в доказательствах, настолько, однако, среди них нет почти ни одного, в котором границы различных, принадлежащих в широком смысле к всеобщей [8] логике, областей — исключительно пропедевтической, догматиче-

3. Научные публикации

ской и технической, чистой и эмпирической – не переходили бы друг в друга и друг через друга так, что одну от другой определенно нельзя отличить.

Хотя господин Якоб замечает в предисловии к первому изданию своей «Логике» [9]: «Вольф превосходно постиг идею всеобщей логики, и если бы этот великий муж снизошел до того, чтобы изложить чистую логику совсем обособленно, то он несомненно предоставил бы нам, благодаря его систематичному разуму, превосходное произведение, которое сделало бы все будущие работы этого вида ненужными». Однако он, к сожалению, не осуществил этой идеи, и никто среди его последователей также не осуществил ее; впрочем, заслуга, которую школа Вольфа имела в собственно логической, формальной полноте в наших философских познаниях, довольно-таки велика и в общем хорошо обоснована.

Однако ныне, несмотря на то, что еще могло и должно было произойти в отношении внешней формы логики для ее усовершенствования посредством необходимого отделения чистых и лишь формальных от эмпирических и реальных или метафизических положений, если оценка и определение внутреннего содержания этой науки как науки имеет силу, то суждение Канта по этому вопросу несомненно. Он несколько раз определенно и выразительно высказывался о том, что логика должна рассматриваться как обособленная, для себя существующая и сама в себе основанная наука, что она со времени своего возникновения и первого упорядочивания, от Аристотеля до наших времен, не смогла получить, по сути дела, ничего для научного обоснования. Следовательно, согласно этому утверждению, Кант не думал ни об обосновании самих логических принципов тождества и противоречия посредством высшего принципа, ни о дедукции логических форм суждений. Он признавал и трактовал принцип противоречия в качестве закона, который имел бы свою очевидность в себе самом и не нуждался бы в выделении из более высокого основания. Он ограничил только применение, действенность этого принципа тем, что изгнал его из области метафизики, в которой

догматизм пытался сделать его действительным, и ограничил чисто логическим применением разума как единственно действенным только для этого употребления.

Однако является ли действительно логический закон тождества и противоречия сам по себе совершенно не способным и не нуждающимся ни в какой расширенной дедукции, что уже, разумеется, другой вопрос, который вел бы к многозначному вопросу: дает ли он вообще первейший принцип всякого познания и науки, возможен ли и может ли быть найден таковой?

Наукоучение [10] полагает, что оно открыло такой принцип в чистом абсолютном Я и тем самым вполне обосновало общее философское знание согласно не одной лишь форме, но и содержанию. И при условии возможности и аподиктической действительности этого абсолютно всеобъемлющего и безусловно принципа оно поступает поэтому также совершенно последовательно, если оно логические принципы тождества и противоречия, законы: $A = A$ и $-A = -A$ – не оставляет в качестве безусловно действительных, а считает только подчиненными законами, которые, благодаря ей и ее высшему закону: Я есть, – могут и должны быть сперва доказаны и определены (См.: Grundl.d.W. L., S. 13) [11]. Подобным последовательным образом высказался также Шеллинг в своей системе трансцендентального идеализма против предпосылки логического закона в качестве безусловного, т.е. не выводимого ни из какого более высокого, между тем логика могла бы вообще возникнуть только посредством абстракции от определенного закона и, поскольку она возникает научным образом, только посредством абстракции от высших основоположений знания и, следовательно, уже иметь предпосылкой эти высшие принципы знания, а с ними само наукоучение. Однако, с другой стороны, если рассматривать эти высшие принципы знания как принципы, также необходимо уже предполагать логическую форму: таким образом, из этого возникает именно тот круг, который хотя и не может быть разрешен для науки, но, однако, может быть объяснен, объяснен через признание, наряду с этим, согласно форме и содержанию (формальному и материальному), первого прин-

ципа философии, в котором оба, форма и содержание, взаимно обосновываются и обуславливаются. В этом принципе заключался бы затем пункт, в котором Субъективное и Объективное, идентичное и синтетическое знание были бы одним и тем же.

При условии такого достоинства, которым, без сомнения, обладает такой принцип, согласно которому логика должна была бы быть подчинена, так же как любая другая наука, наукоучению и его принципам.

Какое бы значение это ни имело, совершенно точно установлено: в любом случае логика, что касается сути, неизменно остается внутри своей сферы, и трансцендентальный вопрос: способны ли и нуждаются ли логические законы еще в выведении из более высокого, абсолютного принципа – может иметь на нее саму и на действительность и очевидность ее законов так мало влияния, как трансцендентальная задача: как возможны синтетические суждения $a priori$ в математике? – имеет на чистую математику в отношении ее научного содержания. Как математик в качестве математика, так и логик как логик может внутри сферы своей науки спокойно и уверенно идти дальше при объяснении и доказательстве без необходимости заботиться о лежащем вне его сферы трансцендентальном вопросе философов-трансценденталистов и приверженцев наукоучения [12]: как возможна чистая математика или чистая логика как наука?

Вопреки всеобщему же признанию правильности всеобщей логики спор между скептиками и догматиками о последних основаниях философского знания никогда не велся, следовательно, в области логики, правила которой каждый разумный скептик так же хорошо признавал за действительные, как догматик, но всегда в области метафизики. И как это могло быть иначе? Главнейшая задача подлинной философии касается отнюдь не субъективного, но объективного, не тождественного, но синтетического знания. Следовательно, логика как таковая всецело выпадает при этом из игры, а это не могло прийти на ум ни критике, ни наукоучению – это еще повсеместно придет на ум философии, которая умеет определенно от-

личить трансцендентальную точку зрения от чисто логической – искать последние причины реального философского знания внутри области одной лишь логики и пытаться «выковырять» из закона логики, рассматриваемого лишь в качестве такового, реальный объект.

Тот, кто рассматривал колоссальное различие между подлинной (всеобщей) логикой как чисто формальной наукой, наукой одного лишь мышления как мышления, и охватывал взглядом и никогда более не оставлял без внимания трансцендентальную философию, эту единственную материальную, или реальную, чистую науку о разуме, сможет поэтому легко оценить, что означает новая попытка, которую недавно предпринял господин Бардили (в своих Очерках первой логики) [13], установить в самой логике ее Prius¹⁵, в ожидании найти на пути этого исследования «реальный объект – или посредством нее (одной лишь логики) установленный, или иначе полностью не установимый; ключ к сущности природы, данный посредством нее, или иначе ни логика, ни философия повсеместно невозможны». Однако на самом деле нельзя понять, каким возможным образом господин Бардили мог бы выявить реальный объект из установленного им Prius логики, принципа абсолютной возможности мышления, согласно которому мы можем бесконечное количество раз повторять Одно как Одно и То же самое во Многом (не Разнообразном). Этот мнимый вновь открытый Prius логики является, очевидно, просто ничем более и ничем менее, чем старым, с давних пор признанным, находящимся внутри области логики и поставленным на вершине этой науки принципом тождественности: то, что я думаю, – думаю я, и именно это и ничто иное я могу теперь повторно мыслить в бесконечности. – Кто же смеет думать при хорошо понятном логическом законе тождества также о Разнообразном, а не только о Многом, которое, конечно, возникает и еще может возникнуть не через что иное, как посредством только лишь повторения Одного и Того же самого мыш-

¹⁵ Лат. – прежде.

3. Научные публикации

мышления, т.е. простого повторения $A=A=A$ и так далее в бесконечность. Конечно, едва ли можно было бы отсюда на пути, который выбрал для этого господин Бардили, и согласно его же эвристическому методу, который он для этого использовал, найти то, в чем находился философствующий разум, начальный и конечный пункт, от которого он исходит при своих исследованиях и куда он мог бы снова возвратиться. Важнейшие и значительнейшие реплики, которые господин Бардили противопоставил Канту и его методу философствования, следовательно, тоже не могли бы опровергнуть как Канта-логика, так и, более того, Канта-философа-трансценденталиста и метафизика. Мы можем оставить их поэтому здесь в совокупности на принадлежащем им месте.

В заключение я хочу здесь еще заметить, что кантовскую «Метафизику», для которой я также уже имею на руках рукопись, я буду столь быстро, как мне позволит свободное время, обрабатывать и издавать тем же самым манером [14].

Кенигсберг, 20 сентября 1800.

Готтлоб Бенджамин Йеше,
доктор и приват-доцент философии
в университете Кенигсберга, член ученого
общества Франкфурта-на-Одере.

Примечания

[1] Готтлоб Бенджамин Йеше (1762 – 1842) – ученик и последователь Канта. Родился в Варгенберге, учился в Альбертине с 1791 г. В феврале 1799 г. возвратился после долгого отсутствия из Курляндии в Кенигсберг, где пробыл приблизительно до зимы 1800 – 1801 гг. К этому времени и относится получение им упомянутого поручения от Канта и работа над изданием «Логики». Впоследствии Йеше был профессором Российского Императорского университета в Тарту (с 1802 г.). К числу его заслуг в области кантоведения принадлежит кроме написания

руководства по логике собрание материалов по переписке Канта. Йеше был первым, кто 7 декабря 1805 г. в «Кенигсбергской газете Хартунга» призвал всех корреспондентов Канта организовать сбор писем. Его коллекция стала основой для состоявшегося впоследствии первого издания переписки Канта.

[2] Впервые вышла в Кенигсберге в издательстве Фридриха Николовиуса в 1800 г. В дальнейшем неоднократно переиздавалась (трижды только в течение 1800 – 1801 гг.).

[3] См. статью, предваряющую настоящую публикацию.

[4] См. там же.

[5] Экземпляр учебника был переплетен так, что между его страницами были листы бумаги, на которых Кант делал свои пометки.

[6] Йеше несколько изменяет структуру учебника Майера. «Логика» тем самым подразделяется на «Введение», «Всеобщее элементарное учение» и «Всеобщее учение о методе». Впрочем, уже сам Кант в лекциях критического периода не следовал порядку разделов Майера со всей строгостью. Названия частей «Логики» Йеше почти совпадают, например, с Reflexionen 1703¹⁶.

[7] Йеше дословно цитирует Reflexionen 2838¹⁷. Подобное выражение можно встретить также в конспектах Пёлица и Вина.

[8] Здесь необходимо сделать некоторые замечания относительно терминологии. Согласно существующей сейчас традиции, мы употребляем в отношении данной логики слово «формальная». В опубликованной в 1998 г. книге И. Грифцовой «Логика как теоретическая и практическая дисциплина», где Канту посвящена отдельная глава, представляющая в отечественной литературе определенный шаг вперед в изложении кантовских взглядов на формальную логику, вслед за фон Вригтом высказывается мысль о том, что Кант первым употребил термин «формальная» по отношению к логике¹⁸. На наш

¹⁶ AA, Bd. XVI. S. 88.

¹⁷ Ibid. S. 540.

¹⁸ См.: Грифцова И. Логика как теоретическая и практическая дисциплина. М., 1998. С. 57.

взгляд, следовало бы более основательно исследовать сей предмет, прежде чем это утверждение начало бы кочевать по страницам кантоведческой литературы в качестве совершенно определенного факта.

Кант в своей дихотомии логики всегда строго придерживался терминов *общая* (*gemeine*) или *всеобщая* (*allgemeine*). Но есть и два исключения.

В одном из разделов «Критики чистого разума» написано: „Da gedachte bloß formale Logik von allem Inhalte der Erkenntniß... abstrahirt...“¹⁹ (Так как эта чисто формальная логика отвлекается от всякого содержания познания...) (3, 216). Здесь слово «формальная» относится к описанной в предыдущем абзаце общей логике и является, по сути, одной из ее характеристик, как, например, в *Jäsche-Logik*: «zwischen der eigentlichen (allgemeinen) Logik, als einer bloß formalen Wissenschaft»²⁰. Кроме того, более точным переводом было бы: «Так как мыслимая лишь формально логика...».

В «Основоположениях метафизики нравов», говоря о *чистой*, т.е. исходящей исключительно из априорных принципов, философии, Кант пишет: «Die letztere, wenn sie bloß formal ist, heißt Logik...»²¹ (Последняя, если она только формальна, называется логикой...) (4(1), 222). В этом месте термин «формальная» относится скорее к чистой философии, чем к логике.

Для полноты анализа стоит заметить, что Кант периодически употреблял прилагательные «формальный» и «логический» как синонимы. К тому же есть предположение, что именно Кант был одним из первых, кто ввел в широкий немецкоязычный научный оборот сам термин «логика», заимствовав его из латинского языка. До этого времени в сочинениях, написанных не на латыни, употреблялись в основном термины, производные от слова «разум» (*Vernunft*), например «учение о разуме» (*Vernunftlehre*). Да и термин «формальная

¹⁹ AA, Bd. III. S. 130; A131, B 170.

²⁰ AA, Bd. IX. S. 9.

²¹ AA, Bd. V. S. 388.

логика» появился впоследствии в научном языке скорее всего благодаря работам Канта.

[9] Имеется в виду кантианец Людвиг Генрих Якоб (Jakob) (1759 – 1827), профессор философии в Галле и его сочинение: *Grundriß der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe der allgemeinen Metaphysik*. Halle, 1788.

[10] *Wissenschaftslehre* – термин, обозначающий философскую систему Фихте. По сложившейся традиции здесь и далее переводится как «наукоучение». Фихтеанской критике философии Канта посвящено сочинение самого Йеше «*Stimme eines Arktikers über Fichte und sein Verfahren gegen die Kantianer*» (1799).

[11] Йеше ссылается, скорее всего, на первое издание сочинения Фихте «*Основа общего наукоучения*» (*Grundlage des gesamten Wissenschaftslehre*, Jena und Leipzig, 1794).

[12] *Wissenschaftslehrers* – дословно «наукоученые».

[13] Христоф Готтфрид Бардили (Bardili) (1761 – 1808). С 1790 г. проф. философии в Штутгарте. В том же году, в котором вышла «Логика» Йеше, издал свое сочинение «*Grundriß der ersten Logik*».

[14] Этому намерению не суждено было осуществиться.

Пер. с нем. В. Курпакова.

СОДЕРЖАНИЕ

1. Статьи

- Ойзерман Т.И.* (Институт философии РАН, Москва).
Учение И. Канта об априорном познании 3
- Штарк В.* (Марбургский университет). Академическое собрание сочинений Канта – издание-образец?
(Пер. с нем. В. Курпакова) 29
- Штарк В.* (Марбургский университет).
«Кантиана без ящика». Неожиданная находка в Гданьске
(Пер. с нем. В. Курпакова) 41
- Керстинг В.* (Кильский университет).
Трансцендентальная свобода и обязательность.
Основы значимости морали и права у Канта.
(Пер. с нем. Е. Винокурова) 44
- Винокуров Е.Ю.* (Калининградский университет).
Кантианский характер философских теорий глобальной
политики Вольфганга Керстинга и Отфрида Хёффе 74
- Gentile A.* (University of Rome). The notion of “limit”
in Kant’s transcendental Philosophy 92
- Карпенко А.М.* (Калининградский университет).
«Opus postumum» и «Метафизические начала
естествознания» – проблемы теоретических основ
экспериментальной физики 109

Смит Д.Э. (Колумбийский университет, Нью-Йорк).
Трансцендентальный идеализм и аналитическая
философия языка с точек зрения советской
философии сталинского времени и современного
американского прагматизма 126

2. Кант и русская философская культура

Калинников Л.А. (Калининградский университет).
Теория гения в эстетике Канта и «Моцарт и Сальери»
Пушкина 138

3. Научные публикации

Курпаков В.Ю. (Калининградский университет).
Аутентичность «Логики Йеше» и ее роль в изучении
взглядов Канта на формальную логику. (*Предисловие
к публикации*) 172

Йеше Г.Б. Предисловие к компендиуму «Логика
Иммануила Канта. Руководство к лекциям».
(*Пер. с нем. В. Курпакова*) 184

INHALTSVERZEICHNIS

1. Beiträge

<i>Oisermann T.</i> (Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften Russlands). Die Lehre Kants über die Erkenntnis a priori	3
<i>Stark Werner</i> (Universität Marburg). Ist die Akademische Ausgabe der Gesammelten Werke Kants eine Musterausgabe? (<i>Aus dem Deutschen – W. Kurpakov</i>)	29
<i>Stark Werner</i> (Universität Marburg). Kantiana ohne Kiste. Überraschender Fund in Danzig (<i>Aus dem Deutschen – W. Kurpakov</i>)	41
<i>Kersting Wolfgang</i> (Universität zu Kiel). Die transzendente Freiheit und die Pflicht. (<i>Aus dem Deutschen – E. Winokurov</i>)	44
<i>Winokurov E.</i> (Universität Kaliningrad). Zum Kantischen Charakter der Theorien der globalen Politik von Wolfgang Kersting und Otfried Höffe	74
<i>Gentile Andrea</i> (University of Rome). The Notion of "Limit" in Kant's transzendental Philosophie	92
<i>Karpenko A.</i> (Universität Kaliningrad). „Opus Postumum“ und die „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ – Probleme der theoretischen Grundlagen der experimentalen Physik	109

Smith Justin E. (Universität Kolumbien, New-Jork). Der transzendente Idealismus und die analytische Philosophie der Sprache vom Standpunkt der sowjetischen Philosophie zur Zeit Stalins und des amerikanischen Pragmatismus 126

2. Kant und die russische philosophische Kultur

Kalinnikov L. (Universität Kaliningrad). Die Theorie des Genies in Kantischer Ästhetik und „Mozart und Salieri,, von A. Puschkin 138

3. Wissenschaftliche Publikationen

Kurpakov W. (Universität Kaliningrad). Die Authentizität der Logik von Jesche und ihr Beitrag zum Verständnis der Kantischen Ansichten über die formale Logik. (*Vorwort zur Publikation*) 172

Jesche G.B. Vorwort zum Kompendium „Logik Immanuel Kants. Anleitung zu Vorlesungen“. (*Aus dem Deutschen – W. Kurpakov*) 184