



**УЧЕНИЕ КАНТА О ВОЙНЕ И МИРЕ
В ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ
И НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА**

Калининград
2022



БФУ
ИМЕНИ И. КАНТА



IV ЛЕТНЯЯ ШКОЛА ПО ИЗУЧЕНИЮ НАСЛЕДИЯ
ИММАНУИЛА КАНТА

УЧЕНИЕ КАНТА О ВОЙНЕ И МИРЕ
В ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ
И НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА

Сборник тезисов докладов
международной научной конференции

Зеленоградск, Калининградская область
24—31 июля 2022 года

Калининград

Издательство Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2022

УДК 1(091)(430)"17/18"+172.4
ББК 87.3(4Гем)+87.7
Л 523

Рецензенты

А. Н. Круглов, д-р филос. наук, проф. (РГГУ, Москва)
В. А. Чалый, д-р филос. наук, доц. (БФУ им. И. Канта, Калининград)

Л 523 **IV Летняя школа по изучению наследия Иммануила Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. — Калининград : Издательство БФУ им. И. Канта, 2022. — 130 с. ISBN 978-5-9971-0695-9**

Сборник объединяет тезисы докладов участников IV Летней школы по изучению наследия Иммануила Канта, которую проводит Академия Кантиана Балтийского федерального университета им. И. Канта при поддержке форума «Петербургский диалог». Тезисы молодых ученых отражают результаты исследований, посвященных различным аспектам философии Канта и его идейных наследников: от проблем познания и этики до вопросов пацифизма и колониализма. В большинстве представленных текстов акцент сделан на связи этих аспектов с поставленной Кантом проблемой «вечного мира».

Издание поддержано из средств программы стратегического академического лидерства «Приоритет 2030» БФУ им. И. Канта.

УДК 1(091)(430)"17/18"+172.4
ББК 87.3(4Гем)+87.7

ISBN 978-5-9971-0695-9

© БФУ им. И. Канта, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Коваленко М. А.</i> О некоторых онтологических аспектах трансцендентального единства апперцепции	5
<i>Повечерова А. В.</i> Понятие добродетели в этике Христиана Августина Крузия и Иммануила Канта	11
<i>Рожин Д. О.</i> Кант об основных практических условиях для достижения морального совершенства	16
<i>Анисимов Ф. Г.</i> Дискуссия о свободе и моральном законе: от Рейнгольда к Фихте	22
<i>Северина К. С.</i> Война и естественное состояние	28
<i>Чепелева Н. Ю.</i> Был ли Кант пацифистом?	34
<i>Бабкин И. Д.</i> «К вечному миру»: историко-политические референты и понятийная проблематика	39
<i>Зильбер А. С.</i> О развитии идеи республики и международной федерации в сочинениях Канта	45
<i>Джежора В. С.</i> Формирование свободного гражданина и перспективы реализации «вечного мира» в педагогике И. Канта	51
<i>Клименская Е. А.</i> Мир как эстетическое переживание на материале трактата И. Канта «К вечному миру»	56
<i>Сабанов А. О.</i> Трансцендентализируя утопическое: к возможности пересмотра содержательных положений трактата «К вечному миру»	62
<i>Троян У. Д.</i> И. Кант и Ф. Ницше: Критика разума в контексте классической и неклассической традиций	68
<i>Слепухина Д. А.</i> И. Кант через призму философии права Г. Д. Гурвича	74
<i>Калинин Н. В.</i> Идея совершеннолетия мира в богословии Дитриха Бонхёффера: политические аспекты	80

<i>Дятлова Д. Д.</i> Роль кантовского понятия «воображение» в концепции исторического суждения Ханны Арендт	86
<i>Михалёв Д. В.</i> Интерпретация кантовского принципа «необщительной общительности» в персоналистской философии Жана Лакруа	91
<i>Козлова Д. А.</i> Сквозь полтора столетия: от «вечного мира» И. Канта к «миру» Э. Юнгера	97
<i>Баспакова М. Е.</i> Вечный мир в философии И. Канта: прошлое и настоящее	103
<i>Ровбо М. В.</i> Кантовская идея вечного мира как оппозиция колониализму	109
<i>Яловничая А. А.</i> «К вечному миру»: некоторые особенности риторики трактата и его рецепций, обусловленные социально-политическим контекстом	114
<i>Краснов Д. С.</i> «К вечному миру» Канта и современный мир	120
<i>Хохлова Д. Д.</i> Foedus pacificum: Проблемы и вызовы для Европейского союза	126

О НЕКОТОРЫХ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ЕДИНСТВА АППЕРЦЕПЦИИ

М. А. Коваленко

Санкт-Петербургский государственный университет
neurocommunism@gmail.com

Введение

Трансцендентальное единство апперцепции (самосознания), манифестированное Кантом в «Критике чистого разума», зачастую обнаруживает одностороннюю интерпретацию. В результате этого трансцендентальное единство самосознания постигается как некое техническое понятие, а представление *я мыслю* теряет свой подлинный смысл. Поэтому необходимо показать, что трансцендентальное единство апперцепции у Канта представляет собой не только само по себе существующее и само все соединяющее основание, введенное им для обоснования категорий, основоположений, опыта и познания в целом, и не просто конституирующую субъекта функцию, но и что оно есть единственное место, в котором субъект может и должен оказаться, чтобы впервые стать субъектом в подлинном смысле слова. Для этого необходимо подвергнуть рассмотрению не только само трансцендентальное единство апперцепции, но и понятия, которые у Канта непосредственно завязаны на трансцендентальном единстве апперцепции как начале (*ἀρχή*).

Спонтанность

В первую очередь необходимо прояснить понятие спонтанности, являющееся амбивалентным. Во-первых, спонтанность понимается нами прежде всего как активность, *самодетельность* субъекта, что подчеркивает необходимость совершения им волятивных актов в собственном мышлении. Это указывает

на самодеятельное мышление как соединение понятий и представлений, что понимается нами как необходимое условие для попадания в ситуацию *я мыслю*, которое «достигается тем, что *я присоединяю* одно представление к другому» (Кант, 1994, с. 100). Во-вторых, спонтанность включает в себе и момент случая, произвольности, неожиданности и невозможности последовательно конечным набором актов оказаться в *я мыслю*, поэтому «*не я вершу суд* над представлениями, но *я — там, где этот суд вершится*» (Погоняйло, 2017, с. 67). Эта двойственность спонтанности отражает парадоксальный характер движения к *трансцендентальному самосознанию*. Здесь манифестируется как необходимость самостоятельной мыслительной рефлексивной деятельности субъекта, так и элемент случая в подобном экзистенциальном предприятии. Оба означенных момента характеризуют сущностные условия возможного *оказывания* в точке *я мыслю*.

Априори и апостериори

Как мы выяснили, спонтанность предполагает *действия* самого субъекта по объединению и соединению многообразного, то есть *синтез* как «акт спонтанности» (Кант, 1994, с. 99). Он — еще одно понятие, необходимое для уяснения сути *я мыслю*. Здесь необходимо различить два вида синтеза: а priori и а posteriori. Дело в том, что синтез зачастую понимается с тем же техническим оттенком, что и само единство апперцепции, утрачивая смысл участия субъекта, когда говорится, например, о «синтезе рассудка, посредством которого разрозненные и изолированные впечатления формируются в “опыт”» (Кассирер, 1997, с. 170). Поэтому в синтезе а posteriori, совершающемся в опыте (в пределах времени как формы внутреннего чувства), необходимо высветить и самодеятельность субъекта, которая является условием выхода в *трансцендентальное*, поскольку «лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное... имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания*» (Кант, 1994, с. 100). В свою очередь, синтез, совершающийся а priori, совершается без участия субъекта, у него «за спиной» и фундирует саму конституцию субъекта (Погоняйло,

2017, с. 64). Стало быть, обнаружение синтеза а priori возможно только через осознание синтеза а posteriori и последующий выход в трансцендентальное *я мыслю*.

Аналитическое и синтетическое

Следующим шагом будет попытка объяснения различия, которое осуществляет Кант, выделяя синтетическое и аналитическое единство апперцепции как два ее модуса. Для прояснения модальности аналитического и синтетического в отношении апперцепции мы привносим своего рода понятийную структуру «одно-многое» и через нее трактуем означенное разделение. Исходя из этого синтетическое единство апперцепции понимается нами как многое *в одном*, аналитическое — как одно *во многом*. Это *одно* берется здесь как эквивалент простого и тождественного единства самосознания, *многое* же отсылает к многообразному содержанию. Синтетическое единство «по природе» предшествует аналитическому, однако «для нас» первично последнее. Аналитическое единство есть сознание субъектом своего тождества *во множестве* различных представлений, должно мочь «сопровождать все остальные представления» (Кант, 1994, с. 100). Синтетическое же единство есть выход в ту точку, из которой усматривается корень всего многообразного как того, что своим началом имеет нечто *одно*. В самом деле: «лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное... в *одном*... имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих *этих представлениях*» (Там же, с. 100—101).

Одно и многое

Введенная нами структура «одно-многое» позволяет манифестировать еще одну сущностную характеристику единства апперцепции. *Я мыслю* как начало (одно) противостоит многообразному содержанию сознания (многое). Однако многообразное содержание не есть проблема для трансцендентального Я, так как многообразное есть «сам опыт, который должен придать значимость такому трансцендентальному предположению» (Там же, с. 505). Более того, многообразное есть условие для обнаружения трансцендентальной апперцепцией самой себя,

поскольку выход в *я мыслю* возможен только через нечто *иное*. Действительно, простое трансцендентальное Я как *одно* приходит к самому себе лишь при наличии некоего отличного-от, которое в данном случае есть многообразное содержание сознания как *многое*.

Трансцендентальное и эмпирическое

Последующее проясняемое нами различие есть оппозиция трансцендентального и эмпирического самосознания. Здесь для нас существенным моментом является артикуляция принципиальной ограниченности эмпирического самосознания, которое «всегда изменчиво» (Кант, 1994, с. 504). В эмпирическом срезе самосознания (протекающем во времени) *невозможно* ни обнаружение априорных оснований мышления, ни осознание собственного существования, ни подлинное рефлексивное наблюдение из точки *я мыслю*. Поэтому сознание своего внутреннего чувства (внутри формы времени) как преходящее ощущение жизни или фиксация эмпирического Я *ошибочно* принимается за трансцендентальное Я. Наоборот, подлинное *я мыслю*, будучи трансцендентальным, находится вне формы времени. Соответственно, *только здесь* у субъекта имеется возможность *одновременно* осознать как тождество мысли и существования, так и «полное тождество самого себя» (Там же, с. 509). Таким образом, эмпирическое самосознание есть модус, в котором *невозможно* помыслить себя мыслящим и существующим, оно «служит лишь условием для приложения или применения чистой интеллектуальной способности» (Там же, с. 252). *Я мыслю* есть результат *исключительно* трансцендентального самосознания.

Частное и общее

Устремленность к трансцендентальному Я есть дело исключительно самого субъекта как *его дело*. Это — путь *индивидуальной* метафизики в сторону трансцендентального, где в акте *я мыслю* субъект становится «*умопостигающим* субъектом» (Там же, с. 113). Но одновременно с этим самообнаружение в *умном* топосе оборачивается и как *sensus communis*. Поэтому в *я мыслю* субъект не только впервые обнаруживает тождество

с самим собой, но и выходит в общее место (κοινός τόπος) всех трансцендентальных субъектов, становясь тождественным еще и другому, ибо *я мыслю* оказывается «одним и тем же во всяком сознании» (Там же, с. 100). Это достигается отстранением от эмпирического самосознания, которое конституирует расхожую индивидуальность, «пестрое разнообразное Я» (Там же, с. 101). Тем самым трансцендентальное единство апперцепции есть область понимания *всех* трансцендентальных субъектов.

Возможность и действительность

У нас имеется *возможность* того, чтобы *я мыслю* сопровождало все представления. Необходимо перевести ее в *действительность*. Но действительность есть бытие в *действии* (ἐν ἔργῳ εἶναι). Перевод в действительность осуществляется уже отмеченной самодеятельностью субъекта, пониманием необходимости подобного предприятия, установкой на ἐποχή. Трансцендентальное единство апперцепции существует a priori и уже всегда есть в возможности. Весь вопрос в том, есть ли мы *действительно* в нем. Поэтому мы должны сознавать свои акты мышления, соединяя многообразное и сознавая, что именно мы соединяем. Это есть рефлексия над мышлением и отдаление в точку «*незаинтересованного зрителя*» (Гуссерль, 2010, с. 52). Субъект еще не есть «*нечто действительно существующее*», пока он не осознал себя и не оказался в точке *я мыслю* (Кант, 1994, с. 252). Сознание собственного существования (sum) тождественно сознанию себя мыслящим (cogito). Деятельность (ἔργον) мысли в трансцендентальном есть действительное *одномоментное* этой деятельности существование, когда субъект понимает: «*я емь само существо*» (Там же, с. 255).

Упорядоченность

Трансцендентальное единство апперцепции, порождающее представление *я мыслю*, есть единое самосознание, единящее все другие представления. Будучи трансцендентальным единым, *оно* упорядочивает содержание эмпирического сознания, оформляет *агрегат* представлений в архитектурную *систему*, «придает структуру всем конкретным, эмпирическим по

содержанию образования сознания» (Мамардашвили, 2002, с. 306). Но это *оно* — *сам субъект*, который осознал все представления как *свои* (в смысле принадлежащие ему как трансцендентальному Я) и начал оформлять собственное многообразие мыслей и представлений, ибо «представления лишь тогда принадлежат Я и являются ясными и осознанными, отдельными и соотнесенными... когда мыслящее Я спонтанно синтезирует их и приводит к упорядоченному единству» (Дюзинг, 2007, с. 60). Наведение метафизического порядка возможно только из области трансцендентальной апперцепции, поскольку как любое осознание чего-то, так и всевозможное оперирование чем-либо в мышлении требуют дистанции, которая достигается отстранением от *иного*. Мы начинаем с озабоченной спонтанности и приходим к осмысленной упорядоченности.

Список литературы

Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. М. : Академический Проект, 2010.

Дюзинг К. Кантовское определение чистого «Я мыслю» — программа теории субъективности? // Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. В. С. Степина, Н. В. Мотрошиловой. М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2007. С. 51—63.

Кант И. Критика чистого разума / пер. Н. Лосского. М. : Мысль, 1994.

Кассирер Э. Жизнь и учение Канта / пер. с нем. М. И. Левиной. СПб. : Университетская книга, 1997.

Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. М. : Аграф, 2002.

Погоняйло А. Г. Мышление и созерцание. Материалы к лекциям по истории философии. СПб. : Наука, 2017.

Для цитирования:

Коваленко М. А. О некоторых онтологических аспектах трансцендентального единства апперцепции // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 5—10.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-1

ПОНЯТИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ В ЭТИКЕ ХРИСТИАНА АВГУСТА КРУЗИЯ И ИММАНУИЛА КАНТА

А. В. Повечерова

*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
anastasiapovecherova@gmail.com*

Споры вокруг различных аспектов кантовской философии не утихали с тех пор, как свет увидели его известнейшие труды. Помимо знаменитых размышлений Канта об основных аспектах теоретической философии, сложные вопросы у специалистов и глубокий интерес со стороны любителей философии зачастую вызывает и практическое учение кёнигсбергского мыслителя. Его во многих отношениях революционная этическая система порождает также и множество нетривиальных проблем. Однако и сама по себе этика Канта интересна в своем развитии от сочинения к сочинению. Кроме того, рассмотрение докритических произведений знаменитого мыслителя позволяет говорить о том, что еще задолго до публикации и написания трудов по моральной философии Кант размышлял об основных этических категориях и находился в поиске центрального основоположения для своих будущих практических рассуждений. Поскольку философ в «Метафизике нравов» соглашается с определением этики как учения о добродетели, то именно это понятие можно считать одним из главных. В связи с этим важно рассмотреть изменение взглядов Канта относительно данного термина на протяжении его работы как над критическими, так и над докритическими опусами.

Однако для понимания того, как формировалось известнейшее этическое учение в отношении добродетели, помимо анализа произведений самого кёнигсбергского философа стоит обратиться и к размышлениям его старших современников и предшественников, которые во многом повлияли на станов-

ление взглядов мыслителя относительно морали. Одной из таких фигур предстает немецкий теолог и философ Христиан Август Крузий.

Вопрос о влиянии Крузия на Канта не только относительно этики до сих пор рассматривается исследователями. Но именно применительно к практической философии данная проблема представляется особенно важной. Некоторые авторы (Крыштоп, 2020, с. 218—220) полагают, что однозначно ответить на этот вопрос в нынешний период развития кантоведения нельзя, несмотря на наличие нескольких работ, посвященных указанной теме.

Для исследователей сам Крузий выступает в контексте своих же предшественников и последователей. И, как правило, этого мыслителя либо представляют как критика лейбнианско-вольфианской формулировки закона достаточного основания, либо рассматривают в общем контексте философии Просвещения (Finster, 1986, S. 71).

Непосредственно философии Крузия без учета его включенности в череду философов немецкого Просвещения посвящено очень малое количество работ (Крыштоп, 2020, с. 188; Finster, 1986, S. 72). Вопрос о влиянии Крузия на Канта в сфере этики также развит не столь подробно, однако нельзя отрицать его постановку (Жучков, 1996, с. 112—113; Tonelli, 1969, S. XXXIX). На русском языке практически нет работ, посвященных этой теме.

Бог у Крузия — источник и свободы, и добродетели, и морального закона. Свобода поэтому означает добровольное и осознанное послушание Богу и следование предписанному закону (Crusius, 1767, S. 249). Здесь подчеркивается именно добровольный характер такого подчинения, но не исполнение закона из страха перед грядущим наказанием или из надежды на воздаяние. Вместе с тем следование добродетели и для Канта, и для Крузия является обязательным предписанием, а не просто советом или рекомендацией. При этом добродетель для Канта означает твердое намерение в исполнении закона разума, тогда как для Крузия она есть действия в соответствии с замыслом Бога, что не исключает важности внутреннего настроения (Кант, 2019, с. 25; Crusius, 1767, S. 228).

Кроме того, послушание Творцу у Крузия вовсе не исключает радостей земной жизни. Исполняя нравственный закон, человек становится достойным счастья. Как позже укажет Кант, состояние этой достойности без обладания реальным счастьем есть некоторого рода несправедливость и даже нелепица (Кант, 1997а, с. 353—355). Так же, как и впоследствии у Канта, человек у Крузия должен достичь духовного и телесного единства, прийти к совершенству, которое представляет собой гармоничную систему нравственного характера, охватывающую всю жизнь человека.

При этом часть сходных с крузианскими положений мы обнаруживаем еще в ранний период творчества Канта. Например, кёнигсбергский философ, строго отрицающий возможность источника морального закона, находящегося вне человека и его разума, в докритический период не был столь категоричным и в попытках построения нравственной философии упоминал волю Бога в качестве основания для поступка (Кант, 1994, с. 190). Позднее этическое учение Канта можно все же соотнести с взглядами Крузия, если иметь в виду еще и постулаты практического разума, поскольку такое рассмотрение дает нам картину, где от четкого следования безусловному велению мы приходим к пониманию моральных законов, позволяющему нам увидеть в них божественные заповеди. Более того, рассмотрение кантовских лекций по естественному праву свидетельствует о том, что подобная мысль появилась и была сформулирована еще задолго до написания «Критики практического разума» (Кант, 2016, р. 98).

Также важно отметить, что еще ранний Кант вводит разделение на формальный и материальный принципы в сфере морали, перекликающееся с их разведением у Крузия (Кант, 1994, с. 188—189; Crusius, 1767, S. 339). При этом данные принципы, как кажется, в критической этике будут преобразованы во внешний и внутренний аспекты поступка, относимого к области этического.

Необходимость целей и необходимость средств, фигурирующие в одном из докритических произведений и, возможно, ставшие для Канта прообразами категорического и гипотетического императивов, по сути дела повторяют принципиальное различие Крузием негативного и позитивного подчинения целей

(Кант, 1994, с. 187). Если негативное подчинение имеет в виду нечто только дозволенное, то позитивное касается заповеданного (Crusius, 1767, S. 336). У Канта же действия, попадающие в сферу влияния гипотетического императива, также можно назвать дозволенными, тогда как поступки, соответствующие категорическому императиву, носят обязательный характер. При этом и Кант, и Крузий говорят о необходимости подчинения более низких целей, относящихся скорее к чувственным побуждениям, единственной объективно необходимой цели (Кант, 2019, с. 45; Crusius, 1767, S. 340—341), которая у обоих мыслителей имеет различные источники: у Крузия это божественная воля, у Канта — сама природа разума.

Что касается критического периода, то здесь положением, сходным с моральной философией Крузия, является разделение Кантом императивов на категорический и гипотетические, которые сопоставимы с правилами благоразумия и принципами добродетели у Крузия (Кант, 1997б, с. 123; Crusius, 1767, S. 228).

Кроме того, подобно Крузию, Кант выделяет два типа удовольствий, одно из которых возникает в связи с удовлетворением естественных склонностей, другое же является действительно подлинным, так как означает моральное удовлетворение от следования закону разума (Кант, 2019, с. 66; Crusius, 1767, S. 342).

В целом в обнаруженных сходствах речь идет о совпадении направленности размышлений двух философов, однако на вопрос о реальном наследовании Канта Крузию все еще нельзя ответить с полной уверенностью, поскольку знакомство Канта с сочинениями Крузия до сих пор остается проблемной темой для исследователей (Круглов, 2018, с. 23; Carboncini, 1987, S. IX). Однако важно учесть, что заявление об отсутствии даже возможности соприкосновения Канта с Крузием также представляется некорректным. Это отмечают современные исследователи Крузия (Крыштоп, 2019, с. 42).

Список литературы

Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. М. : Институт философии РАН, 1996.

Кант И. Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро. 1994. Т. 2. С. 159—185.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на рус. и нем. яз. М. : Московский философский фонд. 1997а. Т. 3. С. 277—694.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 39—276.

Кант И. Метафизика нравов. Часть вторая // Соч. на рус. и нем. яз. М. : Канон+. 2019. Т. 5. Ч. 2.

Круглов А. Н. Проблема оптимизма у Канта: возникновение спора // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 1. С. 9—24.

Крыштон Л. Э. Божественный закон или категорический императив: о крузианских истоках кантовской морали // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 2. С. 31—44.

Крыштон Л. Э. Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта. М. : Канон+, 2020.

Carboncini S. Einleitung // Crusius Ch. A. Die philosophischen Hauptwerke / hrsg. von S. Carboncini, R. Finster. Hildesheim : Olms, 1987. Bd. 4.1. S. I—XXXVI.

Crusius Ch. A. Anweisung vernünftig zu leben. Leipzig : Johann Friedrich Gleditsch, 1767.

Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend). Testo tedesco a fronte / a cura di N. Hinske, G. Sadun Bordononi. Milano : Bompiani, 2016.

Tonelli G. Vorwort // Crusius Chr.A. Die philosophischen Hauptwerke / hrsg. von G. Tonelli. Hildesheim : Olms, 1969. Bd. 1 : Anweisung vernünftig zu leben. S. VII—LXV.

Finster R. Zur Kritik von Christian August Crusius an der Theorie der einfachen Substanzen bei Leibniz und Wolff // Studia Leibnitiana. 1986. Bd. 18. S. 72—82.

Для цитирования:

Повечерова А. В. Понятие добродетели в этике Христиана Августа Крузия и Иммануила Канта // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 11—15.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-2

КАНТ ОБ ОСНОВНЫХ ПРАКТИЧЕСКИХ УСЛОВИЯХ ДЛЯ ДОСТИЖЕНИЯ МОРАЛЬНОГО СОВЕРШЕНСТВА

Д. О. Рожин

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
DRozhin@stud.kantiana.ru*

Невозможно отрицать тот факт, что одной из самых известных заслуг Канта является теоретическая разработка метафизики нравственности, объясняющей такие фундаментальные понятия, как автономия воли, свобода и категорический императив. В теории Канта этика действительно представляет ясную и понятную систему априорных принципов деятельности практического разума. Но как эти принципы могут быть применены на практике при условии, что речь идет о моральном совершенствовании как индивида, так и общества и человечества в целом? В силу того, что Канта часто обвиняют в формализме в области этики (например, В. С. Соловьев (Соловьев, 2012, с. 271—275)), указанная проблема весьма актуальна. Для ответа на поставленный вопрос обратимся к тем сочинениям Канта, которые, по мысли немецкого философа, должны показать, что человек как разумное и свободно действующее существо может и должен сделать из себя сам.

Человечество, согласно Канту, обладает характером, который оно само себе создает. Это возможно благодаря человеческой способности к разумному существованию — человек наделен способностью практического разума и сознанием свободы (Кант, 1966а, с. 574—575). При этом Кант показывает, что понятие свободы может определяться двояко. С одной стороны, это индивидуалистическая свобода, с другой — свобода, при которой человек подчинен всеобщему законодательству (то есть нравственному категорическому императиву) (Гринишин, Калинин, 1977, с. 28). Что касается индивидуалистической

свободы, то природа вложила в человека зерно раздора, или то, что Кант называет «необщительной общительностью», которое призвано способствовать моральному развитию человека. Кант отмечает, что указанный антагонизм ни в коем случае нельзя объяснять как действие злого духа, специально направленного против человека и природного устройства (Кант, 1966б, с. 11—12). Это замечание очень значимо, потому что в нем Кант отрицает наличие объективных причин в природе, препятствующих человеческому самосовершенствованию. В частности, Р. Мальтер отмечает, что для уяснения кантовского понятия антагонизма важно учитывать следующее: 1) индивид является эгоистом, то есть для него важно собственное существование, соответственно, другие индивиды рассматриваются им всегда с эгоистических позиций; 2) человек имеет эгоистическую склонность к совместной жизни (Мальтер, 1989, с. 29).

Преодоление необщительной общительности возможно только при участии человеческого разума. Разум, согласно Канту, — это способность расширять за пределы природного инстинкта правила и цели приложения всех его сил (Кант, 1966б, с. 9). Исходя из этого, цель природы состоит в том, чтобы человек с помощью своего разума, освободившись от влияния инстинкта, заслужил счастье или достиг совершенства самостоятельно, то есть чтобы человек развил все свои задатки (Кант, 1966б, с. 10—11). И даже доброта должна быть исключительно делом рук человека. Что касается вопроса, добр ли человек от природы или зол, то Кант, с одной стороны, указывает, что человек одинаково восприимчив и к тому, и к другому и все зависит от того, в руки какого воспитателя он попадет. С другой стороны, Кант приводит следующее суждение: по своим врожденным задаткам человек добр, так как у зла вообще не может быть характера. Но, как показывает опыт, у человека гораздо чаще обнаруживается склонность стремиться к недозволенному, когда он еще только начинает пользоваться своей свободой. То, что люди, несмотря на природную склонность к добру, все равно выбирают зло, также связано и с несовершенством самих воспитателей, из-за которых возникают постоянные отклонения от назначения человека и, соответственно, от морального совершенства. Тем не менее у человека благодаря успехам просве-

щения есть возможность со временем превратить грубые природные задатки в определенные моральные принципы (Кант, 1966а, с. 577—578). При этом важно отметить, что зло, согласно Канту, имеет субъективное основание, так как его источником является лишь произвольный акт воли, в связи с чем вовсе не следует считать добрую волю, как и моральные задатки, чем-то вторичным по сравнению со склонностью ко злу. Итак, по мысли Канта, склонность к добру также изначально, как склонность ко злу (Ойзерман, 1999, с. 6—7).

Итак, у человека, согласно Канту, действительно есть возможность достижения морального совершенства, вытекающая из его природных задатков — разума и необщительной общительности. Немецкий философ полагает, что врожденное зерно раздора и практический разум человека, находясь в постоянном антагонизме, должны рано или поздно привести человека к его назначению в том случае, если он пользуется принципами практического разума (Кант, 1966а, с. 574—575). Следовательно, можно сделать вывод: несмотря на то что человек в опыте нечасто следует велению разума, антропологические установки Канта могут быть охарактеризованы как «антропологический оптимизм». Но этот оптимизм касается только задатков человека, то есть человек способен самостоятельно двигаться к добру. Важно отметить, что последнее, согласно Канту, может быть реализовано только человеческим родом как целокупностью.

В «Антропологии с прагматической точки зрения» Кант пишет, что для достижения своей цели человеческий род сохраняет свой вид, упражняет его через воспитание и «управляет им как систематическим (организованным по принципам разума) и подходящим для общества целым» (Кант, 1966а, с. 575). Ведь только род человеческий в целом может подняться до своего назначения, так как задатки человека, направленные на применение его разума, развиваются полностью только в роде. Отсюда возникает необходимость в наличии гражданского общества для морального совершенствования человеческого рода и каждого его представителя в отдельности — человек предназначен быть членом какого-либо гражданского общества. Чтобы развить свои природные задатки, человеческий род, отмечает Кант, должен осуществить единственное способствующее совершен-

ствованию состояние — всемирно-гражданское. Но достижение гражданского правового общества, с точки зрения Канта, есть «величайшая проблема для человеческого рода» (Кант, 1966б, с. 12—13), поскольку справедливое гражданское общество может и должно сочетать в себе «максимальную свободу под внешними законами с непреодолимым принуждением» (Кант, 1966б, с. 13). Причем законосообразное принуждение должно быть обосновано исключительно по принципам свободы, чего требует практический разум. Здесь под свободой Кантом понимается внешняя правовая свобода, то есть правомочие не повиноваться никаким внешним законам, кроме тех, на которые отдельный индивид мог бы дать свое согласие (Там же). У каждого человека в рамках реализации внешней свободы должна быть возможность обязать кого-либо к чему-либо на основании какого-либо закона, но при условии, если он сам подчиняется этому закону, чтобы его также могли обязать (Кант, 1966а, с. 583—585). Важно отметить, что мораль без поддержки права оказывается недееспособной, так же как право без морали ведет к деспотизму (Калинников, 2009, с. 70). Следовательно, в сочетании принципа свободы и принципа принуждения, а именно в добровольном отказе от свободы, приводящей в опыте к эгоизму, и подчинении себя праву как одному из проявлений морального принципа, заключается главная трудность достижения гражданского правового общества и, соответственно, политики, основывающейся на принципах практического разума. Ведь это единственный путь обретения человеком подлинной свободы, которая руководствуется только принципами практического разума, а не эгоистическими побуждениями.

Таким образом, для Канта государственное устройство является необходимым звеном между тем, что человек есть от природы, и тем, что он может и должен сделать из себя сам. Тут же нужно заметить, что, согласно немецкому философу, не от моральности надо ожидать хорошего государственного устройства, а, наоборот, от последнего — хорошего морального воспитания своего народа. Каким же образом гражданское состояние способствует моральности? Государство устанавливает преграду склонностям человека, противным закону, что позволяет развивать моральные задатки уважения к праву. Право, в свою

очередь, помогая человеческому роду справиться со злым принципом в себе, двигает его к моральному совершенству. В итоге получается, что для достижения морального совершенства и, соответственно, для преодоления своих пороков человечество должно прийти к совершенному гражданскому состоянию через уважение к праву, внешнюю правовую свободу и, конечно, принуждение. Причем принуждение у Канта обеспечивает успех закона и свободы как нечто среднее между этими двумя принципами, на которые, в свою очередь, должно опираться гражданское законодательство (Кант, 1966а, с. 12—13). Нельзя не отметить, что Кант в теории исторического прогресса не является ни провиденциалистом, ни финалистом, ни фаталистом, ни приверженцем телеологии. Как отмечает Э. Ю. Соловьев, Кант предложил новую концепцию исторического прогресса, а именно проблемно-драматическую версию исторического развития, в которой нет предопределения и ожидаемого финала и в которой все зависит от человека (Соловьев, 1978, с. 73—74).

В итоге необщительная общительность приводит человека в гражданское состояние, затем принуждает его — конечно, на основании моральных принципов — уважать право и перейти во всемирно-гражданское состояние, посредством чего раскрываются врожденные моральные принципы практического разума, которые, в свою очередь, помогают человеку преодолеть необщительную общительность и какие-то приобретенные пороки. Человечество, будучи теоретически способным к добру, но на практике склонным к злу, используя гражданское состояние и право как средство, сможет преодолеть свою склонность к эгоизму: только сначала — принуждением через закон, а уже потом — самосовершенствованием через упражнение в добродетели без какого-либо принуждения.

Список литературы

Гринишин Д. М., Калинин Л. А. И. Кант о сущности человеческого общества и его истории // Кантовский сборник. 1977. № 1 (2). С. 18—36.

Калинин Л. А. И. Кант о специфике морали и ее роли в системе нравов // Кантовский сборник. 2009. № 1 (29). С. 61—73.

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1966а. Т. 6. С. 349—588.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1966б. Т. 6. С. 6—23.

Мальтер Р. И. Индивидуум и общество в кантовской антропологии и философии истории // Кантовский сборник. 1989. № 1 (14). С. 25—34.

Ойзерман Т. И. Исторический оптимизм И. Канта // Кантовский сборник. 1999. № 1 (21). С. 3—21.

Соловьев В. С. Оправдание добра / отв. ред. О. А. Платонов. М. : Институт русской цивилизации ; Алгоритм, 2012.

Соловьев Э. Ю. Проблема философии истории в поздних работах Канта // Кантовский сборник. 1978. № 1 (3). С. 67—74.

Для цитирования:

Рожин Д. О. Кант об основных практических условиях для достижения морального совершенства // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 16—21.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-3

ДИСКУССИЯ О СВОБОДЕ И МОРАЛЬНОМ ЗАКОНЕ: ОТ РЕЙНГОЛЬДА К ФИХТЕ

Ф. Г. Анисимов

*Российский государственный гуманитарный университет
fedor.anisimov.dm@mail.ru*

После выхода в свет основных работ Иммануила Канта критического периода интеллектуальную среду Германии второй половины XVIII в. захлестнула волна реакций на достижения новой философии, как многие тогда полагали, открывающей перспективы скорого прекращения бесконечных метафизических споров. Но характер общественной дискуссии говорил об обратном. Кантовский трансцендентальный идеализм, действительно обновивший философию, привнес в нее множество открытий, придал ей вместе с тем импульс к новым спорам, центральным предметом которых был уже он сам.

Кто-то пытался, не отступая от Канта ни на шаг, распространять и защищать букву критической философии. Для кого-то «Критики», ввиду таившихся в них сложностей и противоречий, представлялись абсурдом, и эти современники стремились сохранить докантовский статус-кво, возвращаясь на догматические и скептические позиции. Но целый ряд мыслителей, по достоинству оценив характер преобразований, осуществленных Кантом в области философии, пытались преодолеть вставшие перед ней проблемы, отстаивая, как они считали, дух критицизма. Именно в сети этих богатых новаторскими идеями ранних дискуссий о кантовской философии кристаллизуется немецкий спекулятивный идеализм, первым и одним из главных представителей которого по праву считается Иоганн Готлиб Фихте.

Однако этот мыслитель нередко признавал и то влияние, которое оказали на итоги его поисков фигуры, наряду с ним работавшие в русле осмысления, критики и развития идей кё-

нигсбергского философа. Мы уделим внимание лишь одной из дискуссий этого переходного периода, которая касается проблемы свободы вообще, и в частности проблемы свободного аморального действия.

По Канту, человеческая свобода тесно увязана с моральным законом и подлинная свобода возможна только при соответствии воли с формальным принципом разума, а не субъективными основоположениями — максимами. В восьмом письме второго тома «Писем о кантовской философии» (1792) Карл Леонард Рейнгольд развивает свое учение о свободе. Предлагая свою интерпретацию Канта, он пытается отделить понятие воли от понятия разума в определении свободы, так как видит трудность в ее понимании только через их соответствие: тогда оказывается невозможным справедливое осуждение зла, ведь при совершении человеком дурного поступка его воля не находится в согласии с моральным законом, а значит, несвободна. В качестве выхода из тупика Рейнгольд предлагает понимание свободы воли, согласно которому она представляет собой независимость от принуждения со стороны и чувственности, и «самого практического разума» (Reinhold, 1792, S. 72), а в позитивном смысле — «произвольное (durch Willkür) самоопределение в угоду или вопреки практическому закону» (Ibid.). Иначе говоря, по Рейнгольду, свобода воли является способностью человека определять себя посредством спонтанного произволения (Willkür) либо в соответствии с «корыстным побуждением» (eigennützigem Trieb) действовать по прихоти, либо в соответствии с «бескорыстным побуждением» (uneigennützigem Trieb) действовать согласно моральному закону.

Реакции среди современников на интерпретацию Рейнгольда расходятся. Кант в «Первых метафизических основаниях учения о праве» (1797) отвергнет это толкование (Кант, 2014, с. 77). Хотя он и не упомянет в этой связи Рейнгольда, тот воспримет это замечание всецело на свой счет. Эта дискуссия разворачивается параллельно разработке Кантом собственного разрешения проблемы, связанного с понятием «умонастроение» (Gesinnung), в первую очередь в «Религии в пределах одного только разума» (1793). В еще большей степени был недоволен доводами Рейнгольда Соломон Маймон, утверждавший в

письме к Канту, что они ведут к «совершенно необъяснимому индетерминизму» (Маймон, 2019, с. 298—299). Затем Маймон вступает в философскую переписку с Рейнгольдом, опубликованную в 1793 г., где предлагает ему разрешить дилемму, которая, на его взгляд, вытекает из рейнгольдовских предположений. Он задает вопрос в отношении воли: «Почему она следует в одном случае предписанию разума, а в другом — своекорыстному стремлению?» (Маймон, 2017б, с. 470). Поскольку в таком положении у воли нет внутреннего основания предпочесть одно стремление другому, существуют две возможности: 1) либо действие определяется соотношением противоположно направленных количественно определенных сил и зависит от степени интенсивности стремлений, а значит и от законов природы, отвечающих за их конфигурацию, 2) либо действие определяется случайным образом. И в том, и в другом случае воля несвободна. Встречные аргументы Рейнгольда не убеждают Маймона, и в то же время он продвигает собственное понимание и свободы, и морального закона. Для него «Моральное благо лишь потому является благом, что оно истинно» (Там же, с. 253). В человеке наличествует естественное стремление к наивысшему совершенству, максимальному развитию своих сил. Поэтому он стремится к развитию своей познавательной способности как неотъемлемой части общего совершенства, то есть в нем присутствует стремление (Trieb) к познанию истины. Истина понимается Маймоном как общезначимость (Allgemeingültigkeit), противопоставляемая случайному, индивидуальному, эмпирическому. Он связывает применение морального закона с общезначимостью воли и, таким образом, роднит практический разум с теоретическим, не соглашаясь с кантовской доктриной примата второго над первым. Исходя из такого понимания статуса морального закона по отношению к разумной способности вообще, в «Критических исследованиях» (1797) он предлагает такую формулировку: «Поступай так, чтобы твоя воля могла мыслиться как общезначимая» (Маймон, 2017а, с. 213).

Из переписки с Рейнгольдом становится ясно, что Маймон не считает возможным отделить в определении свободы волю от разума. Согласно Маймону, свободными не могут быть злые и эгоистичные поступки, но лишь добродетельные. Он полагает,

что в этом отношении идет дальше самого Канта, солидаризуясь со стоиками (Там же, с. 238). Но и в ранний период творчества, и особенно к концу жизни он сомневается в возможности реализации такого типа свободы эмпирическим существом, коим является человек, связывая наличие в нас «факта разума» с психологическими причинами, а действие по закону свободы полагает иллюзией, что особенно ярко проговаривается им в статье «Моральный скептик» (1800). В предшествующих сочинениях Маймон, однако, допускает возможность причастности человека к чистой моральности и свободе, но выражает мнение, что человек не может следовать категорическому императиву, не испытывая приятного чувства; в статье «Попытка нового изложения принципа морали и дедукции его реальности» (1794) и «Критических исследованиях» оно определяется как неэмпирическое «чувство собственного достоинства».

Однако Рейнгольда в его трактовке свободы поддержит И. Г. Фихте и в некоторой степени солидаризуется с ней при разработке своей концепции материальной свободы в «Системе учения о нравах» (1798): «Воля постоянно есть способность выбирать, как ее очень правильно описывает Рейнгольд. Нет никакой воли без произвола (Willkür)» (Фихте, 2006, с. 175). Материальной свободой Фихте именуется свобода воли. Ключевое отличие фихтевской концепции свободы из этого сочинения от предшествующих состоит в ее «генетическом» характере. Фихте полагает, что свобода воли имеет определенные этапы реализации, низший из которых — свобода выбора, а высший — полная самостоятельность и всецелое подчинение долгу. О. Уэйр замечает, что, несмотря на то что Фихте не упоминает здесь ни разу о Маймоне, он был знаком с его перепиской с Рейнгольдом и явным образом обеспокоен маймоновскими аргументами против рейнгольдовской позиции (Ware, 2019).

Маймоновская идея «более сильного побуждения», которое диктует исход выбора человека, по Фихте, бессвязна, поскольку при реализации того или иного побуждения человек рефлексивен над ним, тем самым проявляя долю самостоятельности, и поэтому остается свободен. На второй из аспектов дилеммы Маймона он отвечает, что выбор человека неслучаен, поскольку «свободное существо определяет себя только с понятиями

и согласно понятиям» (Фихте, 2006, с. 192). Выбор одной из возможностей, например С, из ряда А, В, С основывается на предпочтении некоего свойства Х, которым обладает С, и является результатом умозаключения, большая посылка которого содержит правило, гласящее «во всех случаях предпочитать Х всему остальному». Это правило вслед за Кантом Фихте называет *максимой*. Фихте следует иному пути, нежели Маймон, и сохраняет кантовский принцип примата практического разума. Он пытается показать, что критерий познания зависит от практической способности, поскольку заключается в усмотрении конечных целей объектов (Там же, с. 185—186).

Фихте, как и Маймон, не удовлетворен формализмом кантовской этики и дополняет категорический императив понятием совести, которая выступает в качестве непосредственного и безошибочного чувственного выражения морального закона. В одной из фихтевских формулировок он гласит: «Действуй согласно твоей совести» (Там же, с. 173).

Список литературы

Кант И. Метафизика нравов, часть первая. Учение о праве // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+, 2014. Т. 5, ч. 1.

Маймон С. Критические исследования о человеческом уме, или высшей способности познания и воли / пер. с нем. К. В. Лоцевского. СПб. : Гуманитарная академия, 2017а.

Маймон С. Опыт о трансцендентальной философии (пер. с нем. Г. Гимельштейна, И. Микиртумова, под общ. ред. А. А. Иваненко); Набег на область философии (пер. с нем. А. А. Иваненко). СПб. : Гуманитарная академия, 2017б.

Маймон С. Статьи и письма / пер. с нем. К. Лоцевского. СПб. : Гуманитарная академия, 2019.

Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. / пер. с нем., вступ. ст. В. В. Мурского. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006.

Maimon S. Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips und Deduktion seiner Realität // Berlinische Monatsschrift. 1794. Bd. 24, № 5. S. 402—453.

Reinhold K. L. Briefe über die Kantische Philosophie. Jena : G. J. Göschen, 1792. Bd. 2.

Ware O. Freedom Immediately after Kant // *European Journal of Philosophy*. 2019. Vol. 27, № 4. P. 865—881. doi: 10.1111/ejop.12428.

Для цитирования:

Анисимов Ф. Г. Дискуссия о свободе и моральном законе: от Рейнгольда к Фихте // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 22—27.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-4

ВОЙНА И ЕСТЕСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

К. С. Северина

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
xeniaseverina28@gmail.com*

Современный массовый пацифизм возник в ответ на ужасы Первой мировой войны, масштабы разрушений и тщеславие воюющих сторон. В 1928 г. пактом Бриана — Келлога было предложено объявить войну вне закона. Однако всего через двадцать лет после Компьенского перемирия Европа погрузилась в конфликт, сопровождавшийся еще более радикальным насилием. История свидетельствует как о постоянном стремлении человечества к миру, так и о регулярном возобновлении конфликтов. Реальность знает только баланс сил. Однако Аристотель напоминает нам в «Никомаховой этике», что никто не хочет вести войну ради войны и не готовится к войне преднамеренно. Таким образом, как ни парадоксально, мир оставался той целью, которую практически преследует война. По словам Канта, «благодать вечного мира» (Кант, 1994а, с. 46) является целью даже для тех политиков, которые выбирают средства, ведущие только к войнам. Поэтому разум не может ограничиться констатацией факта сведения мира к простому периоду между окончанием одной войны и началом следующей. Требуется подлинный «мир, который означает конец всякой вражды и присоединять к которому прилагательное “вечный” есть уже подозрительный плеоназм» (Кант, 1994а, с. 7).

Являются ли понятия «война» и «мир» радикально противоположными? Может ли война считаться единственным способом достижения мира, или мир предполагает окончательное устранение войны? Кант определяет войну как «печальное, вы-

нужденное средство» (Там же, с. 10) утвердить свои права силой в естественном состоянии, «когда ни одна из сторон не может быть объявлена неправой» (Там же). В этой связи уместно обратиться к анализу естественного состояния в главе XIII «Левиафана» Томаса Гоббса. Естественное состояние — это гипотеза, позволяющая показать, каким было бы положение людей в отсутствие государства и каковы мотивы поддержания социальных институтов (Гоббс, 1991, с. 95). Это предположение — рациональное определение основ целесообразности политики с учетом антропологии (свойств природы человека). Гоббс понимает человека, как и всякую живую природу, как тело в движении. Принцип этого движения здесь — желание. Человеческое желание отличается от животного своей безграничностью. Отсюда следует тот факт, что естественное состояние ведет к состоянию войны, поскольку люди не подчиняются никакому закону, никакой политической власти, признанной суверенной. Война является результатом соединения двух страстей, приводящих человека в движение: жажды абсолютного доминирования и страха насильственной смерти (Там же).

Жажда власти принимает две формы: первая — бесконечная жажда материальных благ, вторая — жажда славы и признания, и обе обречены на неудовлетворенность. Проблемы в распределении материальных благ приводят к борьбе за исключительное владение. Желания оказываются силой разъединения людей, толкающей на захват чужой собственности. Стремление к превосходству — страсть иного рода, скорее *духовная*. Потребность в высокой самооценке имеет каждый, но она зависит от подтверждения другими. Поэтому тщеславие ищет в глазах других признаков того, что оно не получает той чести, к которой стремится. Сила нередко кажется признаком превосходства, и люди стремятся стать сильнее, чтобы ими восхищались. В «Рассуждениях о науках и искусствах» Руссо назовет это стремление «желанием отличиться» (Руссо, 1998, с. 39). Поскольку тщеславие побуждает к насилию и недоверию, люди, предавшиеся своей чистой естественности, видят, что антагонизм их желаний ведет к непрерывной войне.

В естественном состоянии, чтобы защитить свое имущество и свою личность, каждый может полагаться только на собствен-

ные силы. Естественное право, определяющее, что каждому человеку позволено предпринимать, вытекает из самой природы человека, которая побуждает его искать то, что ему кажется хорошим, и бежать от того, что кажется дурным. Так как хорошо то, что усиливает жизненное чувство, а плохо то, что его ослабляет, естественное право смешивается со стремлением к самосохранению. Возникает всеобщее взаимное недоверие, ожидание агрессии. Следовательно, каждый со страхом воспринимает враждебность другого как возможное препятствие для собственной власти, и мнимый страх толкает человека на превентивную защиту — война никогда не прекращается из-за отсутствия возможности окончательной победы. Образуется зловещее пространство, в котором движутся люди при отсутствии государства. Гоббс называет эту всеобщую вражду, при которой человек вынужден полагаться на самого себя, чтобы обеспечить свою безопасность, войной всех против всех.

Это ужасающее ожидание смерти приводит человека к желанию положить конец сложившейся ситуации. Общество рождается не из разума, а из страха насильственной смерти. Только этот страх способен помешать стремлению к доминированию. Однако на первый взгляд стремление к власти (к признанию, собственности, авторитету и т.д.) кажется единым со стремлением к самосохранению. Однако сила не только не способствует моему сохранению, но и подпитывает желание других подавить меня. Поэтому оно не может удовлетворить самого глубоко укоренившегося во мне желания: увековечить мое существование.

Кроме того, как заключает Гоббс в главах III и V трактата «О гражданине», закон природы, то есть рациональный расчет полезных или вредных последствий действий человека для его личности, обязывает искать мира. Эту способность Гоббс называет разумом. Следовательно, разум, согласно Гоббсу, — это инструментальная способность предвидеть последствия действий и, таким образом, приспособить средства к целям, которые он имеет в виду. Если забота о самосохранении требует свободы защищать себя любыми подходящими средствами, то установление состояния мира требует отказа от этого права в пользу общей силы, то есть силы государства. Жизнь в политически организованном государстве предполагает, что каждый отказался от

применения насилия и разрешает свои конфликты, обращаясь к суду, который судит по закону. Но существование государств не устраняет естественного состояния в отношениях между ними. Понятие войны не относится к отдельным или частным лицам, оно обозначает политическую форму конфликта, которая противопоставляет друг другу государства, социальные объединения, опознаваемые армии. В «Общественном договоре» Руссо пишет, что война есть, следовательно, не отношения между людьми, а отношения между государствами, в которых отдельные лица являются врагами случайно, не как люди и даже не как граждане, а как солдаты; не как члены отечества, а как его защитники (Руссо, 1998, с. 204).

В целом можно заключить, что война и мир составляют два модуса отношений между народами: война обозначает борьбу с внешними врагами, мир — взаимопонимание между народами. Ведение войны регулируется определением допустимых и запрещенных средств — тем, что правовая традиция называет *jus in bello*. Кант в учении о праве сохраняет все три измерения: право во время войны, право после войны и право на войну, но последнее из них должно исчезнуть вместе с условиями для начала войн.

В заключении к «Метафизическим началам учения о праве» Кант пишет, что морально практический разум произносит в нас свое неотменимое вето: никакой войны не должно быть (Кант, 1994б, с. 391). Кант объясняет, что требуется сделать, чтобы воплотить это требование: это широко известные тезисы из шести предварительных и трех окончательных статей договора о вечном мире между государствами. Но эта задача не без трудностей. К примеру, пусть каждое государство станет республиканским и представители народа образуют парламент. Но сила и мощь государств различны — значит, различен объем той власти, которую имеют и ощущают их правители. В пространстве международного права такого преимущества достаточно, чтобы одно из государств было гегемоном — и вот уже оно во имя права навязывает всем свои интересы. И кроме того, как можно заставить могущественное государство подчиняться юрисдикции, которая неизбежно ограничивает его прерогативы?

Другой тезис Канта состоит в том, что для искоренения войн требуется создать международное совещание и, вероятно, международные институты, если смотреть шире (Кант, 1994а, с. 18). Но международные институты могут лишь вызвать враждебность, а не искоренить ее, поскольку враждебность всегда остается риском, из-за различных потенциалов государств. Но, без сомнения, они способствуют культуре мира, которая может достичь эффективности только благодаря усилиям, предпринимаемым каждым человеком для обуздания своих страстей и развития своего разума, чтобы жить под его руководством.

В заключение хотелось бы обратить внимание на проблему, из которой, по моему мнению, рождается готовность и способность воевать, — глупость, или «непросвещенность». «Глупый» человек самодоволен и тем самым легко провоцируем. При такой непросвещенности чувство ответственности, которое можно интерпретировать как прекрасное начало в человеке, исчезает вместе с общей свободой в виде внутреннего самоконтроля (который исходит от разума, а не от инстинкта самосохранения) каждого. Более того, против глупости человек бессилён — если зло можно в крайнем случае подавить государственным принуждением, то для глупости, которая может улащать такому человеку жизнь, требуется противодействие иного рода. Кант затрагивает эту тему в последнем разделе трактата о вечном мире. С одной стороны, народ только постепенно приобретает «способность воспринимать чистую идею авторитета закона» (Кант, 1994а, с. 40). С другой стороны, Кант верил в то, что философы смогут постепенно пробуждать в правителях уважение к праву не только на словах, но и на деле. Развитие культуры и просвещение, на мой взгляд, являются неотъемлемыми компонентами кантовского мирного проекта.

Список литературы

- Аристотель*. Никомахова этика // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1983. Т. 4. С. 53—293.
- Гоббс Т.* Левиафан // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1991. Т. 2. С. 9—545.
- Гоббс Т.* О гражданине // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1989. Т. 1. С. 270—506.

Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Канон-пресс-Ц, 1998. С. 195—322.

Кант И. К вечному миру // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 7. С. 6—56.

Кант И. Метафизика нравов // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 6. С. 223—540.

Для цитирования:

Северина К. С. Война и естественное состояние // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 28—33.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-5

БЫЛ ЛИ КАНТ ПАЦИФИСТОМ?

Н. Ю. Чепелева

*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
chepeleva.philos@gmail.com*

На первый взгляд Кант, чей проект вечного мира лег в основу устава ООН, является образцовым пацифистом. Кант обосновывает принцип политической свободы, критикует патриархальный тип правления и надеется на построение международной политики на разумных основаниях (Kersting, 1992). Вместе с тем многие исследователи обращают внимание на возможность взаимоисключающих толкований трактата «К вечному миру» 1795 г.: «Как моралист Кант осуждал войну, как диалектик он признавал ее значение на определенном отрезке истории общества, как футуролог он видел неизбежность ее самоизживания» (Гулыга, 1994, с. 462).

Возможность различных толкований обусловлена тем, что сам Кант понимает войну весьма неоднозначно. Он определяет войну следующим образом: «Война есть печальное, вынужденное средство в естественном состоянии (где не существует никакой судебной инстанции, приговор которой имел бы силу закона) утвердить свои права силой» (Кант, 1994а, с. 10). Получается, войну Кант и осуждает, и вместе с тем оправдывает естественным состоянием.

Война как естественное состояние

Кант прямо пишет, что естественное состояние есть состояние войны, пересекаясь в этом убеждении с Томасом Гоббсом. Рассуждая о войне всех против всех, Гоббс показывает, что она имеется всегда и во всех обществах до тех пор, пока не наступит гражданское состояние. В «Левиафане» Гоббс формулирует определение войны: «... война есть не только сражение, или

военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения. Вот почему время должно быть включено в понятие войны, так же как и в понятие погоды. <...> Все остальное время есть мир» (Гоббс, 1991, с. 95—96). Получается, по Гоббсу, даже прекращение военных действий будет считаться войной постольку, поскольку в это время продолжают соперничество и борьба. Это рассуждение удивительным образом напоминает кантовское убеждение в том, что мир является миром только постольку, поскольку он вечен, ибо «иначе это было бы только перемирие, временное прекращение военных действий, а не *мир*, который означает окончание всякой вражды и присоединять к которому прилагательное “вечный” есть уже подозрительный плеоназм» (Кант, 1994а, с. 7). Эти рассуждения Канта внесли значительный вклад в становление современного понятия «мир» (Frieden).

Состояние мира должно быть установлено. В работе «К вечному миру» Кант не проводит параллели с идеями знаменитого трактата «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение» 1784 г., однако такая параллель видится мне оправданной. Кант пишет о том, что «каждому отдельному человеку трудно выбраться из состояния несовершеннолетия, ставшего для него почти естественным» (Кант, 1994в, с. 30), и определяет Просвещение как выход человека из этого состояния. *Наступит ли вечный мир с приходом Просвещенного века?* Полагаю, что да. «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, то ответ будет такой: нет, но, наверно, мы живем в век *просвещения*», — рассуждает Кант, добавляя при этом, что «наш век есть век Просвещения, или век ФРИДРИХА» (Там же, с. 35). Здесь речь идет о прусском короле Фридрихе II Великом, ярком представителе просвещенного абсолютизма. Трактат «К вечному миру» был написан в иных исторических обстоятельствах, его появление связывается с Базельским мирным договором, заключенным между Пруссией и Французской республикой в 1795 г. (Гульга, 1994, с. 461). Маловероятно, что Кант трактует Базельский мир как начало «вечного мира»; скорее, здесь речь идет о простом перемирии. Вечный мир неизбежно наступит и, обосновывая неизбежность перехода из естественного состояния войны к состоянию вечного мира, Кант обращается к понятию провидения.

Неизбежность вечного мира

В дополнении к трактату «К вечному миру» Кант указывает, что гарантию вечного мира нам дает природа: «Не кто иной, как великая художница природа, дает нам это поручительство (гарантию), обнаруживая очевидную целесообразность в механическом процессе и осуществляя согласие людей с помощью разногласия даже против их воли» (Кант, 1994а, с. 26). Провидением, или предварительным установлением природы, объясняется у Канта не только мир, но и война (Там же, с. 29): посредством войны природа расселила людей по планете и войной она принудила людей вступать в законные отношения. Получается, не только вечный мир неизбежен, но и предшествующая ему война. Здесь мы сталкиваемся с проблемой совместимости свободы и необходимости: вечный мир неизбежен, но прийти мы к нему можем, только действуя свободно. В «Критике чистого разума» (Кант, 1994б, с. 350—356) Кант элегантно снимает эту проблему, показывая, что в третьей антиномии истинны и тезис, и антитезис. «Природа и свобода могут без противоречия быть приписаны одной и той же вещи, но в различном отношении: в одном случае — как явлению, в другом — как вещи самой по себе», — уточняет Кант в «Пролегоменах» (Кант, 1994г, с. 107). Таким образом, реализуя свою свободу, мы неизбежно перейдем из состояния войны в состояние мира. Эта же идея четко выражена в добавлении «К вечному миру»: «Природа самим устройством человеческих склонностей гарантирует вечный мир, конечно, с достоверностью, которая недостаточна, чтобы (теоретически) предсказать время его наступления, но которая, однако, практически достижима и обязывает нас добиваться этой (не столь уж призрачной) цели» (Кант, 1994а, с. 35).

Проблемы

Представленные выше взгляды Канта вряд ли можно однозначно определить как пацифистские. С одной стороны, он призывает всех политиков способствовать наступлению вечного мира; с другой стороны, война для Канта так же неизбежна, как и мир. И учитывая, что эпоха «вечного мира» еще не наступила, Кант, если так можно выразиться, позволяет войне случаться.

«Цифровой словарь немецкого языка» определяет слово Pazifismus как стремление направлять политику на достижение мирного взаимопонимания между народами (ок. 1900), и затем как обозначение политического течения и идеологии, выступающей за мир любой ценой (1920-е) (Pazifist, 2022). Полагаю, что в соответствии с таким определением мы можем называть Канта пацифистом лишь в первом значении слова. Современное значение слова «пацифист», оформившееся после 1920-х, не подходит для описания Канта: борьба за мир «любой ценой» противоречит его представлению о том, что наступление мира должно происходить постепенно и осознанно. Согласно моим личным взглядам, сказанного выше достаточно для того, чтобы показать, что Кант пацифистом не был.

В знаменитой статье Эрна «От Канта к Круппу» 1914 г. высказано предположение о том, что классическая немецкая философия воплотилась в орудиях Круппа: «Если немецкий милитаризм есть натуральное детище Кантова феноменализма, коллективно осуществляемого в плане истории целую расою, то орудия Круппа — суть самое вдохновенное, самое национальное и самое кровное детище немецкого милитаризма. Генеалогически орудия Круппа являются, таким образом, детищем детища, т. е. внуками философии Канта» (Эрн, 2012, с. 107—115). Я бы не спешила называть позицию Эрна маргинальной — проблема трактовки философии Канта в период Первой мировой войны не теряет своей актуальности и сегодня (Дмитриева, 2014; Hoeres, 2002). По-прежнему обсуждается проблема кантовского расизма (Чалый, 2020). Даже в самом трактате «К вечному миру» Кант в одном месте не очень тонко намекает, что кредитная система — «остроумное изобретение одного торгового народа — являет собой опасную денежную силу, а именно фонд для ведения войны» (Кант, 1994а, с. 9). Ведутся дискуссии и об ироническом тоне трактата, который позволяет высказать предположение о том, что Кант не был серьезен в намерении построения «вечного мира» (Арендт, 2009).

Все это показывает, что интерпретации трактата «К вечному миру» и взглядов Канта на проблему войны и мира могут изменяться в различные эпохи. Какую интерпретацию мы можем предложить сегодня в новых исторических обстоятельствах, остается открытым вопросом.

Список литературы

Арендт Х. О политической философии Канта : курс лекций. Лекция 1 / пер. А. Н. Саликова // Кантовский сборник. 2009. № 1 (29). С. 87—92.

Гоббс Т. Левиафан // Соч.: в 2 т. М. : Мысль, 1991. Т. 2. С. 3—545.

Гулыга А. В. Примечания. К вечному миру. Философский проект // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 7. С. 460—464.

Дмитриева Н. А. «Вечный мир» И. Канта на рубеже веков и в период первой мировой войны // Преподаватель XXI век. 2014. № 2. С. 46—61.

Кант И. К вечному миру. Философский проект // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 7. С. 5—56.

Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 3.

Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 8. С. 29—37.

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994г. Т. 4. С. 5—152.

Чальй В. А. Иммануил Кант — расист и колониалист? // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 2. С. 94—98.

Эрн В. От Канта к Круппу // Философия философии : учебник для вузов. М. : Академический проект ; Фонд «Мир», 2012. С. 107—115.

Hoeres G. Kants Friedensidee in der deutschen Kriegsphilosophie des Ersten Weltkrieges // Kant-Studien. 2002. Bd. 93. S. 84—112.

Kersting W. Politics, Freedom, and Order // The Cambridge Companion to Kant / ed. by P. Guyer. Cambridge : Cambridge University Press, 1992. P. 342—366.

Pazifist // Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. URL: <https://www.dwds.de/wb/Pazifist> (дата обращения: 12.06.2022).

Для цитирования:

Чепелева Н. Ю. Был ли Кант пацифистом? // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 29—38. doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-6

«К ВЕЧНОМУ МИРУ»: ИСТОРИКО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕФЕРЕНТЫ И ПОНЯТИЙНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

И.Д. Бабкин¹

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена
tunelessmist@gmail.com

Свидетельствует ли использование слова «вечность» в лозунге «К вечному миру» об изначальной неудаче, под знаком которой он только и может быть произнесен? Как известно, «критическое предприятие», распространяемое в том числе и на область морали, исходит из отказа от вечности в пользу временности и представляет время как единственное, абсолютно универсальное условие человеческого опыта. Знаменитая *clausula salvatoria*, спасающая трактат от обвинений в ереси в отношении доктрины неоспоримой суверенной власти, кажется, искушает нас мыслить этот лозунг как своего рода *fiction* или «сладкий сон», учитывая к тому же, что в римском праве не было ничего подобного *clausula salvatoria* (Fenves, 2003, p. 107). В «Конце всего сущего», написанном за год до публикации главного политического трактата Канта, это искушение подкрепляется размышлениями о том, что понятие «вечность» ничего не говорит, если под ним понимать «бесконечное течение времени» (Кант, 1994в, с. 205). Чтобы этот термин мог что-то сказать, время «вечного мира» либо должно быть ограничено, либо должно быть чем-то иным, чем время, *duratio noumenon*.

Широкий контекстуалистский подход, однако, показывает, что апелляция к вечности в лозунге, выносимом в название трактата, свидетельствует не столько о знаке неудачи, сколько о знаке защиты, что было убедительно доказано Петером Фенвесом (Fenves, 2003, p. 95). Пользуясь социологическим языком, мы можем сказать, что пространство возможного, горизонт ожиданий и семантический запас кантовских размышлений о

политике и международных отношениях были очерчены аппаратом цензуры, функционировавшим в современных ему Европе и Пруссии. Цензура и правила, запрещающие публичные собрания, были продиктованы страхом перед межконфессиональным насилием, так что «К вечному миру» представлял угрозу не только государству, но и тому виду религиозного сосуществования, которое было предписано Вестфальскими мирными договорами, подписанными в конце Тридцатилетней войны (Mücke, 2015, p. 15). Кант явно не относился к тем немецким писателям, которые, подобно Г. Э. Лессингу, использовавшему свое положение главного библиотекаря герцога Саксонского, могли без опасений и напрямую высказываться на политические темы. Однако он отметил удивительной парадокс в современной ему политической обстановке: недостаток гражданских свобод не обязательно связан с ограничениями интеллектуального характера. Канта поразил тот факт, что Фридрих Великий, в два раза увеличивший за период своего правления армию для завоевания провинций, невольно дал возможность философам писать эссе о республиканизме и критиковать его же политику. Еще британский путешественник Джон Мур делился впечатлениями от Пруссии: «...правительство, поддерживаемое армией в 180 000 человек, может спокойно игнорировать критику нескольких политиков-спекулянтов и перо сатирика» (цит. по: Cavallar, 1993, p. 117). Кант попытался объяснить этот парадокс с помощью концепции неоднородности: он рассматривал Пруссию как «угнетающую» страну, которая может позволить себе предоставлять свободу в определенных, ограниченных областях. Именно этой свободой и пользовался Кант, выдавая свой радикальный конституционалистский проект за «сладкий сон».

Этот проект можно рассматривать как реакцию на вестфальское мировоззрение. Хотя Вестфальский мирный договор помог стабилизировать европейский международный порядок после междинастических войн, установив правила межгосударственного поведения и отношения к религиозному инакомыслию, частью вестфальской государственности являлась нормализация войны в международной системе (Williams, 2012, p. 150).

Эта система была лучше всего описана политической философией Гоббса. В отличие от Гоббса, Кант выступал против взгляда на войну как на законный метод урегулирования споров между государствами. Однако менее жестокие и кровавые формы межгосударственного давления — например, экономический бойкот или мобилизация мирового общественного мнения — в его время еще не были опробованы, так что война и угроза войны выступали основными методами продвижения и защиты государственных интересов. Отвергать войну или, скорее, клеймить ее как совершенно несправедливую или антиправовую означало, следовательно, выставлять современную концепцию международного порядка абсурдной в принципе (Gallie, 1978, p. 31). Кант не рассматривал войну как зло, которое может быть немедленно упразднено. Война — крайняя форма общего зла, проявляющегося в виде естественного эгоизма в человеческой природе, которую сначала нужно укротить применением законов, какими бы суровыми и несовершенными с рациональной точки зрения они ни были. Кант ясно дает понять, что подписание его предварительных статей было бы лишь началом долгосрочного проекта миростроительства, завершение которого стало бы задачей, требующей столетий политических экспериментов и усилий перед лицом повторяющихся смещений. Только в этом контексте следует читать заключительные слова из его «Учения о праве»: «Морально-практический разум произносит в нас свое неотменимое *veto*: никакой войны не должно быть; ни войны между мной и тобой в естественном состоянии, ни войны между нами как государствами... Война — это не тот способ, каким каждый должен добиваться своего права» (Кант, 1994б, с. 391).

Формулировка этого предписания стала результатом реорганизации пространства возможного для политической философии. Безумие Семилетней войны, обозначенной Вольтером как «лабиринт», «из которого мы не можем выбраться, кроме как через реки крови и трупы» (Watts, 2007, p. 30), а Кантом — как «темная бездна», захват Силезии, раздел Польши и ведущее участие Пруссии в интервенционной войне против французского революционного режима привели к крайнему историческому

и моральному пессимизму. К концу 1794 г. прусское правительство готовится к выходу из войны, который был ратифицирован Базельским договором, подписанным в январе 1795 г. Это событие производит на Канта большое впечатление (Gallie, 1978, p. 7—8). Новый политический климат побудил его обнародовать свои революционные идеи о пересмотре международного права, которое, по его мнению, является необходимым условием любого прочного мира.

Однако новая реальность помимо оптимистических возможностей принесла и новые угрозы, прежде всего — стирание и маскировку границ между собственно войной и миром. Опыт Семилетней войны показал, что не только война — продолжение политики другими средствами, но и политика может выступать продолжением войны в экономической форме. Уже в «Критике способности суждения» Кант выразит эти опасения в несколько утрированной форме: «Война, если она ведется в соответствии с установленным порядком и с соблюдением гражданских свобод, таит в себе нечто возвышенное и делает образ мыслей народа, который ведет ее, таким образом, тем возвышеннее, чем большим опасностям он подвергался, сумеет мужественно устоять; напротив, длительный мир способствует обычно господству торгового духа, а с ним и низкого корыстолюбия, трусости и изнеженности и принижает образ мыслей народа» (Кант, 1994а, с. 101). Кант становится свидетелем зарождения нового феномена — «кабинетных войн» и «войн счетных палат». Управление государственным долгом, эта «опасная финансовая сила», как ее описывает Кант в четвертой статье договора о вечном мире, дало свои плоды на поле боя во время Семилетней войны, но вышло из-под контроля переписчиков и бухгалтеров, клерков и акцизных чиновников, что принесло, по мнению некоторых теоретиков, столько же вреда, сколько и военные действия. Британская система государственного долга обеспечила потенциально безграничный военный запас. Как считает Кэрол Уоттс, Кант признал в своем проекте о вечном мире, что теперь стало необходимо противостоять «экономическому эффекту международной гонки вооружений как исторической новации» (Watts, 2007, p. 32). Конкуренция за империю

между государствами не была чем-то новым, но готовность к войне, порожденная экстраординарным финансовым двигателем, обрела политическую форму (*Ibid.*, p. 32—34).

В этом контексте переход к состоянию мира требует того, что Кант характеризует как «окончательные положения» для Вечного мира: создания институтов, посредством которых принцип свободы в соответствии с законом применяется ко всем человеческим взаимодействиям. Кант признавал, что новые задачи правительства всегда могут возникать по мере изменения обстоятельств, потребностей и уровня общественного просвещения. Задачей было заменить естественное беззаконие правовыми отношениями, в которых разногласия разрешались бы с опорой на публичную сферу (Хабермас), средства массовой информации и арбитраж, а не на вооруженную силу.

Список литературы

Kant I. Критика способности суждения // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 5. С. 5—386.

Kant I. Метафизика нравов // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 6. С. 223—543.

Kant I. Конец всего сущего // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 8. С. 205—218.

Cavallar G. Kant's Judgement on Frederick's Enlightened Absolutism // *History of Political Thought*. 1993. Vol. 14, № 1. P. 103—132.

Fenves P. Late Kant. Towards Another Law of the Earth. N. Y. : Routledge, 2003.

Gallie W. B. Philosophers of Peace and War: Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy. Cambridge : Cambridge University Press, 1978.

Mücke D. E. von. The Practices of the Enlightenment: Aesthetics, Authorship, and the Public. N. Y. : Columbia University Press, 2015.

Ripstein A. Kant and the Law of War. Oxford : Oxford University Press, 2021.

Watts C. The Cultural Work of Empire. The Seven Year's War and the Imagining of the Shandean State. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2007.

Williams H. Kant and the End of War: A Critique of Just War Theory. Basingstoke ; N. Y. : Palgrave Macmillan, 2012.

Для цитирования:

Бабкин И. Д. «К вечному миру»: историко-политические референ-ты и понятийная проблематика // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 39—44.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-7

О РАЗВИТИИ ИДЕИ РЕСПУБЛИКИ И МЕЖДУНАРОДНОЙ ФЕДЕРАЦИИ В СОЧИНЕНИЯХ КАНТА

А. С. Зильбер

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
azilber@kantiana.ru*

Демократическое (республиканское) государственное устройство и международная федерация как глобальный институт коммуникации и правовых соглашений между государствами — важнейшие тезисы кантовского проекта «вечного мира», которые остаются самыми обсуждаемыми его пунктами в наше время. Суждения Канта на эти темы прошли определенную эволюцию, во многом под влиянием тех дискуссий, в которых он участвовал, а также исторических событий, важнейшим из которых стала Французская буржуазная революция.

Полемика Канта с эвдемонизмом в этике получила продолжение в его рассуждениях о моральном измерении политики, а также в критике стратегии баланса сил, развивавшейся в Вестфальской системе. Главными оппонентами Канта оказались консерваторы и «реалисты», выступавшие за сохранение традиционного общественного уклада с пережитками феодализма и за отделение политики от морали. Два примера анализа полемики Канта с его оппонентами по вопросам политики представлены работами Р. Маликса (Maliks, 2014) и В. Дице (Dietze, 1989).

Что касается международной организации, Кант искал баланс между двумя опорами: государственным суверенитетом и необходимостью выхода из естественного состояния. Мир провозглашается как правовое состояние в международных отношениях по аналогии с государственным правовым состоянием, а не просто как отсутствие враждебности (Кант, 1994б, с. 357). Идея правового состояния в пределе ведет к идее

всемирного государства, которую Кант отверг и на эмпирических, и на теоретических основаниях (Кант, 1994б, с. 395). Оставалась единственная приемлемая форма — федерация (конфедерация) независимых государств. Следует ли для обеспечения правопорядка на международном уровне воспроизводить все три ветви власти, включая исполнительную? Первый ответ Канта на этот вопрос — утвердительный, он изложен в трактате «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (Кант, 1994а, с. 101, 107). Позднее мнение Канта изменилось: принуждение не требуется, поскольку оно уже есть в каждом государстве, и само вступление в федерацию должно быть юридически добровольным, хотя в то же время это моральный долг (Кант, 1994б, с. 385).

Объяснить эту перемену можно по-разному. Маликс видит вероятное основание в смещении фокуса от условий морального воспитания к условиям обеспечения публичного права. Поначалу, в «Идее всеобщей истории» и «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”», роль и значение идеи этой федерации, по мнению Маликса, состоит преимущественно в поддержке и защите моральной добродетели индивидов, а в поздних сочинениях, начиная с трактата «К вечному миру», международное право становится целью самой по себе (Maliks, 2014, p. 151). В пользу этого говорит то, что ранние сочинения развивались как полемика Канта с М. Мендельсоном, отвергавшим возможность морального прогресса в ходе истории. Ответ Канта состоял в том, что моральное поведение воспитывается при поддержке со стороны права, а прогресс в государственном праве, в свою очередь, зависит от состояния отношений между государствами (Кант, 1994а, с. 95, 101), и на этом уровне требуется международная федерация с исполнительной властью. Отмечу, однако, что тезис о моральном долге есть и в трактате «К вечному миру», включающем отдельный раздел на тему соотношения политики и морали (Кант, 1994б, с. 451). Возможны разные оценки того, какой вес этот раздел имеет в соотношении с правовыми тезисами трактата — «окончательными статьями». С учетом этого альтернативный вариант объяснения изменения позиции — внимание Канта к политическому и культурному многообразию государств: под влиянием

Французской революции и последующих войн стало очевидно, насколько различными могут быть правовые установки участников миротворческого союза.

Миролюбие республики, по мысли Канта, основано на том, что ее народ (через представителей) участвует в принятии решений о внешней политике (Кант, 1994б, с. 377) — но остаются ли законодательствующий парламент и другие ветви республиканской власти частью того народа как целого, которому Кант приписывает нежелание нести тяготы войны? Этот вопрос у самого Канта и в откликах на его идеи был связан прежде всего с вопросом о нравственной природе людей. Что касается объективной картины человеческого рода, Кант не отрицал естественное происхождение общечеловеческих (а не только княжеских и монарших) склонностей, питающих неприязнь и конфликты между народами. Вражду между народами удаётся разжигать, используя эти склонности (Кант, 1994б, с. 415). В споре о моральном прогрессе Кант использовал и телеологический ход мысли (Maliks, 2014, p. 152): конфликтность людей в конечном счете приводит к миру через необщительную общительность. Она пробуждает в людях властолюбие, честолюбие и корыстолюбие, ведущие не только к конфликтам, но и к развитию культуры, которое без них не состоялось бы (Кант, 1994а, с. 93). Политическое значение имеет то, какова картина характера людей, влияющая на принятие решений правителями. Этой теме Кант уделяет особое внимание, связывая воедино критику в адрес пессимистичной антропологии и политического лицемерия (Кант, 1994б, с. 457).

Трактат Канта «К вечному миру» стал большим событием для немецкой читающей публики и оживил дискуссии на темы войны, мира и революции в немецкой печати конца XVIII в. В. Дитце делит все отклики на три идеологических лагеря (Dietze, 1989, S. 513—514). Для консервативных «правых» Кант был слишком радикален и мечтателен, для «левых» чересчур осторожен, наряду с этим встречалась средняя — умеренная или апологическая — позиция. Рассуждения Канта о соотношении политики и морали при этом не остались без внимания. Кант показал, что консерваторы (точнее, обскуранты) ссылаются на испорченность человеческой природы, ее неспособность к добру и к со-

вершенствованию (и отсюда заключают о прозрачности надежд на моральный прогресс). Кант выявляет неискренность этого аргумента и показывает его как часть позиции «политического морализма». Он критически оценивает эмпирические проявления нравственной природы людей, но решительно настаивает на оптимизме в отношении моральных задатков (Кант, 1994б, с. 457). Некоторые отвечали на это, что зол не человек вообще, а именно деспоты и реакционеры, которых следует свергнуть (это критика «слева», радикально-демократическая «якобинская» позиция, чьи представители — И. Хайниг и Ф. Шлегель (Dietze, 1989, S. 514)). Как указывает Маликс, радикальные последователи Канта сходились во мнении, что главная причина войны — тщеславные устремления людей в условиях деспотичного «старого режима», поэтому достичь мира можно благодаря радикальной трансформации государственного устройства, к миру ведет республика, в которой пацифистский эффект имели бы как эгоизм, так и моральность в их взаимодополнении (Maliks, 2014, p. 161—162). Именно на этой основе предполагалось обойтись без принуждающей исполнительной власти в федерации республик (хотя Кант отмечал, что в неприязни между народами проявляются худшие черты человеческой природы).

Другая критика в адрес Канта состояла в том, что злое начало в человеке как таковом неискоренимо, вследствие чего институциональные предложения Канта (республиканизм и конфедерализм) не имеют шанса на воплощение. Этот ход мысли Дице обозначает как консервативно-клерикальный, его яркие представители — Ф. Ансиллон и Ф. Генц (Dietze 1989, S. 514). Последнего исследователи называют «реалистом», его рассуждения имеют продолжение в школе политического реализма XX в. Для реалиста Генца состояние мира — результат баланса сил, а для последователей Канта — результат радикальных трансформаций государственного устройства и моральной агентности граждан.

Эти дискуссии в области философии морали можно выделить в отдельную линию, которая также могла оказать влияние на развитие мысли Канта. «Метафизика нравов» отличается от трактата «К вечному миру», по мнению Маликса, прежде всего тем, что в ней представлена более систематическая теория

справедливой войны (Maliks, 2014, p. 162). Вдобавок к шести предварительным статьям 1795 г. Кант включает в «Учение о праве» материал из своих лекций 1780-х гг. по естественному праву с традиционным делением на три раздела: право на войну, во время войны и после войны (Кант, 2014, 399, 403, 405, 409). Маликс полагает, что в этом могло проявиться влияние критики кантовского проекта со стороны лагеря реалистов, которые, к примеру, не приняли отказ Канта от исполнительной власти и принуждения на уровне глобальной федерации.

Действительно, если продолжить ход мысли Генца, реалисты считали принуждающую силу необходимой в качестве гаранта того, что федерация или международные совещания не увязнут в неразрешимых противоречиях и единое компромиссное и коллективное решение будет проведено в жизнь. Этот аргумент звучит актуально и для нашего времени. В то же время различие между двумя сочинениями Канта состоит и в самом жанре: «К вечному миру» — яркий образец философской публицистики, это воззвание к миру, по этой причине в нем было более чем уместно не упоминать о праве на войну, а «Метафизика нравов» составлена как всеохватный компендиум, в котором следует в достаточной степени осветить все разделы философии права.

Подведу итог: развитие тезисов о республике и федерации в миротворческом проекте Канта шло, на мой взгляд, не столь драматично, как изображает его Маликс, однако в контексте оживленной философской полемики.

Список литературы

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994а. Т. 1. С. 81—123.

Кант И. К вечному миру // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994б. Т. 1. С. 355—477.

Кант И. Метафизика нравов. Часть первая. Метафизические начала учения о праве // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+, 2014. Т. 5, ч. 1.

Dietze W. Verlauf, Höhepunkte und Ergebnisse der deutschen Friedensdiskussion um 1800 // *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800* / hrsg. von W. Dietze, A. Dietze. Leipzig ; Weimar : Kiepenheimer, 1989. S. 501—532.

Maliks R. Kant's Politics in Context. Oxford : Oxford University Press, 2014.

Для цитирования:

Зильбер А. С. О развитии идеи республики и международной федерации в сочинениях Канта // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 45—50.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-8

ФОРМИРОВАНИЕ СВОБОДНОГО ГРАЖДАНИНА И ПЕРСПЕКТИВЫ РЕАЛИЗАЦИИ «ВЕЧНОГО МИРА» В ПЕДАГОГИКЕ И. КАНТА

В. С. Джежора

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
valerokragnarok@gmail.com*

Дух времени придает особую актуальность вопросам нравственности и моральной свободы, сущности этих явлений и возможности возвращения их в человеке. В контексте кантовского «вечного мира» притязание на формирование свободного гражданина можно связать с критическим исследованием способности человека к воплощению данного политического проекта и выявлением образа именно такого гражданина, который к реализации этого проекта был бы наиболее способен.

О взглядах Канта на педагогику, этику и политику написано большое количество статей, однако поставленная проблема предполагает своего рода синтез отдельных вопросов, точнее, их последовательность: осмысление перспектив реализации «вечного мира» требует осмысления сущности человеческой и, следовательно, гражданской нравственности и свободы, а это, в свою очередь, обуславливает обращение к проблемам педагогики, возвращение к процессу формирования моральных основ в человеке и их критического осмысления.

Цель моего исследования можно определить как попытку ответить на вопросы о наилучшем формировании человека и построении им государства в учении Канта, осмысление возможности реализации «вечного мира» как проекта по искоренению войн и формированию потенциально гармоничного сосуществования всех народов.

Достижение этой цели предполагает анализ кантовской концепции формирования человека как будущего свободного

высоконравственного гражданина. Для этого необходимо рассмотреть педагогические идеи Канта в историческом контексте и в применении к современности, кантовские понятия нравственности, свободы и просвещения. Понятие просвещения здесь необходимо, поскольку просвещение как процесс неизбежно связано с культурой формирования человека и общества. Специфика исследования также требует прояснения содержания проекта «вечного мира» и установления связи между ним и идеей становления свободного гражданина через идею выхода человечества из состояния несовершеннолетия; это необходимо для оценки возможных перспектив построения «вечного мира» обществом, возвращенным на кантовских принципах морали и этики долга.

Богатый материал для исследования этих вопросов дают лекции Канта по педагогике, его «Критика практического разума», «Метафизика нравов», эссе «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?», трактат «К вечному миру» и различные критические статьи исследователей кантовской философии, связанные с обозначенной темой.

Основной целью воспитания и образования Кант считал формирование в человеке способности «понимать вещи», то есть критического мышления. Однако в то же время человек с самого начала своего развития стремится к свободе, поэтому его следует приучать к следованию «предписаниям разума», то есть дисциплине для его же будущей свободы (Кант, 1980, с. 447). Чем более человек склонен к дисциплинированности, тем более он способен распоряжаться собственной свободой.

Как отмечает Э. А. Аксенова в статье по кантовской педагогике, воспитание рассматривается Кантом на двух «уровнях»: эмпирическом (он упоминается первым, так как с ним мы сталкиваемся прежде всего) и антропологическом. Смотреть на воспитание эмпирически — значит концентрировать внимание прежде всего на том, как протекает процесс воспитания в данной действительной ситуации. Иной взгляд на воспитание представляет собой рассмотрение его в антропологическом аспекте в связи с «нормативной идеей», что можно трактовать как взгляд на «идеал» воспитания, то есть на то, каким воспитание должно быть. Так же следует смотреть и на образование,

чтобы не отступать от идеала и не «растворяться» в обыденности (Аксенова, 2015, с. 67). В этом контексте следует прояснить понятие идеи: здесь это не что иное, как «понятие о совершенстве, еще не осуществленном на опыте» (Кант, 1980, с. 448).

Момент, проясненный выше, мы считаем важным потому, что разделение взгляда на воспитание (и образование) на эмпирический и «идеалистический» позволяет всегда держать в уме идею, что воспитание постоянно нуждается в совершенствовании и призвано удовлетворять не только меняющиеся запросы современности, но и быть устремленным в будущее (Мясников, 2004, с. 74).

Кант строит свою систему с направленностью на практическую реализацию, иными словами, на достижение всеобщего блага (Калинников, 2013, с. 5), что требует преобразования мира в соответствии с разумом. Такое преобразование не только возможно, но и необходимо. Возможность такого преобразования государства базируется на преобразовании общества, а оно, в свою очередь, на преобразовании человека. В связи с этим крайне важен тот факт, что формирование нравственности Кант считает даже более значительным, чем формирование «умственности» (Мясников, 2004, с. 87). Формирование нравственности необходимо для стремления к исполнению категорического императива, для верного употребления «умственности».

В человека необходимо закладывать самостоятельность размышления в сочетании с дисциплинированностью, в этом случае он является наиболее предрасположенным к построению «вечного мира». Исходя из вышесказанного, образование должно быть направлено на подготовку человека к принятию общечеловеческих ценностей и построению гармоничного будущего. Надлежащее воспитание и образование делают человечество ближе именно к такому состоянию, которое необходимо для реализации кантовского политического проекта по наилучшему взаимодействию между государствами и поддержания мира и гармонии в рамках одного государства.

Свобода, согласно Канту, это «независимость от принуждающего произволения другого» (Кант, 2014, с. 107), причем такая независимость, которая «совместима со свободой другого, сообразной со всеобщим законом» (Там же, с. 107—108).

В контексте нашего исследования это следует трактовать как приобретенное умение человека распоряжаться свободой так, чтобы не затрагивать свободу других, но при этом не сковывать и свою. Здесь также любопытно и другое определение свободы — как «способности чистого разума быть для самого себя практическим... когда максима любого поступка подчинена условию пригодности этой максимы в качестве всеобщего закона» (Кант, 2014, с. 43). Нравственный человек поступает так, как он бы потенциально позволил поступать каждому.

Теперь же необходимо разобраться, что Кант называет нравственностью: это «соответствие, в котором идея долга исходя из закона есть в то же время мотив поступка» (Там же, с. 57). Нравственность в человеке формируется тогда, когда в нем воспитывается правильная мотивация, исходящая из долга, а не из прагматически-эгоистических соображений. Другими словами, человек нравственен, когда он способен действовать через этику долга. Потенциально общество способно к изменениям, если предположить, что каждый гражданин станет действовать по долгу.

Поскольку состояние мира между людьми не является естественным и требует установления (Кант, 1994, с. 13), установлено оно может быть только на принципах доверия, взаимоуважения, свободы, стремления к миру; установить его может только человек с аналогичными установками. В ходе изучения педагогических и политических трудов Канта прослеживается их, возможно, неявная взаимосвязь: принципы формирования человека оказываются применимыми и к формированию общества и государства, так как в этих сферах все строится на этике долга, стремлении к дисциплине, уважению, свободе и критическому мышлению.

Человек, воспитанный в соответствии с кантовскими принципами формирования гражданина, наиболее способен стать именно таким гражданином, который вместе с другими подобным образом воспитанными гражданами может приближать состояние «вечного мира».

Характер основ, закладываемых в человека как будущего гражданина, всегда будет неисчерпаемым источником исследований. Кантовское учение прекрасно подходит для их дей-

ствительной реализации. Кантовское учение о свободе, нравственности и «вечном мире» дает возможность критически посмотреть на воспитание и образование в перспективе формирования человека ответственного, но свободного, с сильной гражданской позицией.

Остается надеяться, что сделать человека свободным и высоконравственным возможно хотя бы в рамках одного государства, а к реализации «вечного мира» перейти последовательно и постепенно.

Список литературы

Аксенова Э. А. Ценностные основы педагогики Иммануила Канта // Проблемы современного образования. 2015. № 1. С. 64—72. URL: <https://inlnk.ru/dnYZL2> (дата обращения: 11.06.2022).

Кант И. О педагогике // Кант И. Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 445—504.

Кант И. К вечному миру // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 7. С. 6—58.

Кант И. Метафизика нравов. Ч. 1 // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+, 2014. Т. 5, ч. 1.

Калинников Л. А. Философия истории Канта и идея всемирного федеративного союза народов // Кантовский проект вечного мира в контексте современной политики : матер. междунар. семинара / под ред. А. С. Зильбера, А. Н. Саликова. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2013. С. 5—8.

Мясников А. Г. Педагогическое учение И. Канта и современная философия образования // Кантовский сборник. 2004. № 1 (24). С. 74—88.

Для цитирования:

Джежора В. С. Формирование свободного гражданина и перспективы реализации «вечного мира» в педагогике И. Канта // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 51—55.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-9

**МИР КАК ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ
НА МАТЕРИАЛЕ ТРАКТАТА
И. КАНТА «К ВЕЧНОМУ МИРУ»**

Е. А. Клименская

*Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена
helenklimenskaya@gmail.com*

У Канта мы находим понимание мира в двух перспективах. С одной стороны, мир мыслится в контексте проблем *познания*, с другой — *морали*. Особой проблемой является понимание мира через эстетическое переживание, которое Кантом отдельно не оговаривается. Однако, по мысли автора, эстетическое переживание мира, мир, полученный через рефлектирующую способность суждения, мешает тому, что Кант называет «вечным миром». Подтверждение этого тезиса — цель доклада.

Если говорить о способности познания, мир есть не что иное, как идея, то есть понятие разума. Сам автор «Критики чистого разума» дает следующее определение идее: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» (Кант, 1964, с. 358). Систематика идей основана на привязке последних к формальным моментам трех основных видов умозаключений — категорических, гипотетических и дизъюнктивных, — способностью к которым является чистый разум в его логическом применении. Форма второго, гипотетического умозаключения порождает идею мира как предмета рациональной космологии. Космологические вопросы, как полагал Кант, «касаются предмета, который может быть дан только в наших мыслях» и который «находится только в нашем уме и вне его вообще не может быть дан» (Кант, 1964, с. 423). Исходя из того факта, что мир не может быть понят как налично данный объект, Кант приходит к заключению, что мир должен быть чем-то

© Клименская Е. А., 2022

субъективным. Хотя Кант стал действительно первооткрывателем проблемы мира, его путь осмысления мира заканчивается «в тупике субъективизма» (Fink, 1990, S. 140). Мир открывается в двойной форме как чистая форма чувственности, как априорная целостность и как разумное идееобразование, зависящее от человека. От этого понятия следует отличать кантовское понятие морального мира.

В философии Канта понятие мира не исчерпывается космологическим понятием такового. Так, уже в «Критике чистого разума» он наряду с миром по его космологическому понятию, то есть с миром как тотальностью явлений, говорит в том числе о моральном мире, который уже полностью выходит за границы явлений. Собственно, вот слова самого философа: «Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он может быть согласно свободе разумных существ и каким ему надлежит быть согласно необходимым законам нравственности), я называю **моральным миром**. Этот мир мыслится только как умопостигаемый, так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже от всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы)» (Кант, 1964, с. 663).

Для прояснения этого понимания мира как морального обратимся к работе Канта «Антропология с прагматической точки зрения», в предисловии к которой указывается, что важнейший предмет этого мира — человек в той мере, в какой он является своей собственной целью (Кант, 1994а, с. 138). Кантовская идея устройства мира по законам свободы, то есть идея морального и справедливого мира, составляет моральный интерес человека, если он осознает себя и равных себе как свободных автономных существ, имеющих «неотчуждаемое достоинство» (Кант, 1994а, с. 436). Это включает в себя институционализацию отношений взаимного признания, в рамках которых люди рассматривают друг друга и обращаются друг с другом не как со средствами для своих целей, но как с «целями самими по себе» (Кант, 1994а, с. 437), то есть уважают друг друга.

Но что предшествует тому миру, в котором нравственный закон кантовской моральной философии определял бы устройство «вечного мира»?

Трактат «К вечному миру» содержит ряд политических и правовых требований, которые в целом сводятся к 1) ограничению произвола и распространению правового регулирования в международной политике; 2) ограничению единоличной власти правителей и их стремления наращивать военную и экономическую мощь государств. Но реализация того, что Кант называет «вечным миром», исходит из того, что состояние мира недостаточно для определения его как «вечного»: «Состояние мира между людьми, живущими по соседству, не есть естественное состояние (*status naturalis*); последнее, наоборот, есть **состояние войны**, то есть если и не непрерывные враждебные действия, то постоянная их угроза» (Кант, 1994б, с. 7). Таким образом, состояние войны, по Канту, характеризуется не просто открытыми военными действиями, но отсутствием гарантий. И тогда возникает вопрос: что есть состояние мира как войны и что есть *принцип устройства мира как естественного состояния?*

По мысли Канта, человек является мостом между двумя царствами: природы и свободы. Человек живет, практикуя свободу в царстве природы. Получается, что гетерономная воля, как косвенно показано в трактате «К вечному миру», не ведет к установлению гражданского общества — идеалу общества по Канту.

Но тогда какие представления о мире руководят тем, что предшествует «вечному миру»? Здесь вступает в действие то, что мы называем *миром*, являющимся *результатом работы рефлектирующей способности суждения*.

В «Критике чистого разума» этим термином Кант обозначает одну из познавательных способностей человека наряду с рассудком и разумом. Если рассудок означает способность устанавливать правила, то способность суждения дает умение этими правилами пользоваться. В дальнейшем этот смысл термина не исчезнет, но появится новый — оценочный.

Рассудок определяет то, как оно есть, а разум — как должно быть, не влияя друг на друга. В то же время, хотя различие налицо, невозможно, чтобы они не были связаны друг с другом: должно быть возможно, чтобы законодательство разума влияло на рассудок, чтобы мир как фактически устроенный должным

образом соотносился с тем, что требует от меня моральный долг, если я рассматриваю это требование для себя как физически возможное.

Соотношение разума и рассудка обеспечивает способность суждения как способность усматривать соответствия некоторого особенного к некоторому всеобщему.

Если дано общее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное, есть «определяющая» способность суждения. Если же дано только особенное, для которого способность суждения должна найти общее, то эта способность есть «рефлектирующая» способность суждения. При ее анализе Кант обнаружил, что есть еще особая способность судить о вещах по правилу, но не по понятиям, которую он называют «эстетической».

Общее при рефлектирующей способности — это то общее, которому сопутствует понятие *als ob*: так, как если бы многообразие было приведено к общему. Тогда эстетическое суждение — такое суждение, при котором созерцание многообразия частного воспринимается так, как если бы оно подчинялось чему-то общему. Эстетическое суждение определяется удовольствием / неудовольствием от предмета. В кантовской эстетике существует три типа суждений, различающихся по форме, — суждения об удовольствии от приятного, хорошего и прекрасного. Все эти три типа суждений определяются философом через присутствие или отсутствие интереса.

Интерес связан с действием, когда есть конкретика желаний. Вместе с тем возникает удовольствие / неудовольствие: так как способность суждения связана с априорным законодательством на почве возможного опыта для особой способности — чувства удовольствия / неудовольствия, при работе рефлектирующей способности суждения улавливается субъективная значимость из устройства особенного, которая возникает при личном интересе. Поэтому интерес — это удовольствие, которое связывает субъект с существующим предметом. Собственно, то, что мир опознается через приятное или полезное, фиксируется через интерес, и мир в этом случае предстает опредмеченным. Тогда мир, где правители завоевывают и стремятся к установлению своих интересов, как, к примеру, те, что используют кредитный

фонд для ведения войны, — это мир, устроенный в согласии с их эстетическими суждениями. Но это ни в коем случае не моральный свободный мир, а мир, который нравится.

Вопросом также является то, насколько суждения о прекрасном мире ведут к установлению «вечного»? Благорасположение к прекрасному отличается от полезного и приятного. Из «Критики способности суждения» следует, что прекрасное определяется как лишенное всякого интереса: «Прекрасное может быть выведено из предыдущего как предмет благорасположения, свободного от всякого интереса». (Кант, 2001, с. 171). Мир тогда значим не сам по себе, но предстает как предмет незаинтересованного благорасположения. Суждения о прекрасном отличаются от суждений о полезном или приятном, имея характер всеобщности в том смысле, что предположительно предмет такого суждения должен и остальным показаться прекрасным. Идея прекрасного агрессивна в том смысле, что удовольствие от него обеспечивается структурой: прекрасное недискурсивно, оно обусловлено игрой способностей, которая замечает сочетания элементов, позволяющие достичь гармонии: при контрафактивности элементов гармония разрушается. Поэтому прекрасный мир не может сочетаться с другими формами, когда как обретение «вечного мира» зависит от того, чтобы все жили согласно принципу автономной воли. Таким образом, получается, что эстетическое переживание мира мешает построению мира «вечного».

Список литературы

Кант И. Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. М. : Мысль., 1964. Т. 3.

Кант И. К вечному миру // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 7. С. 5—56.

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 7. С. 136—376.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. : в 4 т. М.: Наука, 2001. Т. 4. С. 69—481.

Fink E. Welt und Endlichkeit. Würzburg : Königshausen und Neumann, 1990.

Для цитирования:

Клименская Е. А. Мир как эстетическое переживание на материале трактата И. Канта «К вечному миру» // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 56—61.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-10

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗИРУЯ УТОПИЧЕСКОЕ: К ВОЗМОЖНОСТИ ПЕРЕСМОТРА СОДЕРЖАТЕЛЬНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ ТРАКТАТА «К ВЕЧНОМУ МИРУ»

А. О. Сабанов

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
sashasabasha@gmail.com*

На наших глазах в начале XXI в. совершается очередная попытка свержения кантовского трансцендентализма в рамках так называемого спекулятивного поворота (см.: Bryant et al., 2011), который становится яркой вспышкой в философском пространстве последних лет. Стоит отдать должное распространяющемуся философско-медийному влиянию спекулятивного поворота и его проповедников, прежде всего за то, что ставит философские проблемы нового века и возобновляет дискуссию о давно отложенных в дальний ящик вопросах, ответы на которые имеют непосредственное отношение к нашему текущему культурно-историческому способу существования и действия. Тем не менее опрометчивые попытки избавления от «трансцендентального идеализма» Канта выглядят слишком поспешными; вместо вдумчивой критики в работах так называемых спекулятивных реалистов часто встречается неосмотрительная реконструкция философской позиции, создаваемая лишь для того, чтобы ее отбросить.

В интересах возможного примирения я намереваюсь показать, что в кантовский трансцендентализм с неизбежностью вшита скрывающаяся под маской утопии *спекуляция*, положения которой обладают *реальным* эффектом, трансформируя образ человеческого действия. Однако с помощью реконструкции трансцендентального утопического (как одной из масок спекулятивного) в работах Канта на фундаментальном формальном

(= трансцендентальном) уровне оказывается возможным под-вергнуть критике некоторые его конкретные политико-философские положения.

Утопия этимологически определяется как то, что не имеет реального места, и характеризуется всегда уже отстраненностью от действительности. Цельная утопия есть некий образ систематической связи политических, социальных, природных и прочих порядков. Утопическим здесь я называю то, что служит условием возможности конструирования идеальной целокупности, то есть утопии.

В архитектонике философии Канта утопическое выражается в трех аспектах¹. Во-первых, в качестве условия мышления вообще как трансцендентная необходимость, возможная для разума как трансцендентальная видимость или как регулятивная максима способности суждения. Во-вторых, как моральное «царство целей», вытекающее из второй формулы категорического императива. В-третьих, как политико-теологический образ будущего, открывающий особую временность истории человечества и несводимый ни к регулятивной функции разума, ни к индивидуальному моральному сознанию. Рассмотрим эти аспекты подробнее.

Квентин Мейясу, чья работа «После конечности» по праву обусловила спекулятивный поворот, предлагает собственное оригинальное решение проблемы Юма (см.: Мейясу, 2015, с. 119—166), касающейся «нашей способности доказать, что физические законы в будущем останутся такими же, как и сегодня, или же нашей способности доказать необходимость каузальной связи» (Там же, с. 123—124). Однако, разбирая кантовское решение, Мейясу допускает ряд ошибок в трактовке Канта, тем самым затемняя проведенные в трансцендентальной фи-

¹ Представленная здесь реконструкция оказывается сходной (но не равнозначной ей) с реконструкцией Кирилла Александрова, в терминах которого кантовский «идеализм объединяет в себе утопическую структуру (удвоения не-места), метод (приостановки, или неотнесения) и темпоральность (будущности как фактичности)» (Александров, 2016, с. 99—100); однако наши проекты руководствуются разными интересами и, как следствие, приходят к разным выводам.

лософии дистинкции, касающиеся причинной необходимости. Как показывает О'Ши (O'Shea, 2018, p. 28—31), следует различать три момента причинной необходимости в структуре кантовского теоретического разума: (1) *трансцендентальную необходимость*, утверждающую, что для любого данного изменения *B* необходимо (= трансцендентально) существует некоторое предшествующее изменение *A*; (2) *физическую необходимость*, утверждающую, что события типа *A* порождают события типа *B*; (3) *трансцендентную необходимость*, выдаваемую трансцендентальной видимостью и рефлексивной максимой способности суждения и утверждающую наличие некоторого логически достаточного основания, или условия, или объяснения для любой данной обусловленной эмпирической реальности. Не различая эти моменты, Мейясу заявляет, что у Канта физические законы необходимы, хотя следует говорить об их относительной необходимости, поскольку все три момента взаимозависимы друг от друга в рамках возможности познания как такового; однако сами физические законы у Канта контингентно² зависимы от трансцендентальной необходимости, которая, в свою очередь, требует контингентного исполнения трансцендентальной видимости. Последнюю Мейясу совершенно обходит вниманием, однако она, как необходимая в структуре разума, приписывает предмету *абсолютное* свойство в качестве предиката, и «этой иллюзии не избежать» (Кант, 2006, с. 459); но, исходя из дисциплины разума, следует сначала рассмотреть все те признаки, которые входят в предикат, а они, в свою очередь, потенциально составляют неисчислимое множество (ср.: Там же, с. 989). Таким образом, утопическое на самом абстрактном уровне функционирует *регулятивно* в качестве (контингентного) рефлектирующего суждения как необходимое «целесообразное соответствие предмета... (фактичному. — *A. C.*) соотношению способностей познания, которые требуются для всякого эмпирического познания» (Кант, 2001, с. 129; испр. по оригиналу. — *Ред.*).

² Вслед за Мейясу под контингентным понимается «любое сущее, о котором я знаю, что оно может быть, или не-быть, или быть-иным», а под фактичным — «любое сущее, которое я могу представить как нечто иное, но о котором я не знаю, действительно ли оно способно быть иным» (Meillassoux, 2011, p. 9—10).

Второй аспект утопического раскрывается в области способности желания, связанной с понятием свободы: фактичность разума и его трансцендентальных условий порождает факт разума как бессодержательное «правило, которое лишь *a priori* определяет волю в отношении формы ее максим» (Кант, 1997а, с. 351), что выражается нравственным законом. Более всего здесь интересуется вытекающая из него вторая формула категорического императива: «разумное существо как цель по своей природе, следовательно, как цель сама по себе, должно служить каждой максиме ограничивающим условием всех только относительных и произвольных целей» (Кант, 1997б, с. 191). На формальном уровне практического действия утопическим оказывается понятие царства целей, то есть «целокупность всех целей (как разумных существ в качестве целей самих по себе, так и тех особенных целей, которые каждое из них может ставить самому себе) в систематическом сопряжении» (Кант, 1997б, с. 181—183). Таким образом, утопия здесь служит формальным (= трансцендентальным) основанием для всякого потенциально морального действия разумного существа. Связь функционирования двух вышеописанных аспектов утопического обеспечивается тем, что «интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом употреблении» (Кант, 1997а, с. 617).

Финализирующим аспектом утопического, вытекающим из предыдущих и удерживающим их вместе, но к ним не сводимым, становится «объективно практическая реальность для сочетания целесообразности свободы с целесообразностью природы, без которого мы не можем обойтись» (Кант, 1994в, с. 8). В политико-теологическом срезе утопия общечеловеческого «создает особого рода временность, не совпадающую ни с бесконечным причинно-следственным рядом эмпирических событий, ни со сведенным в точку моментом морального сознания; и это временность истории» (Файбышенко, 2021, с. 59). Трансцендентальный подход к функционированию политического утопического выступает в виде «идеи всемирной истории, имеющей некоторым образом путеводную нить *a priori*» (Кант, 1994а, с. 121). Так, несмотря на моральную автономность индивида и его поступков, политическое утопическое, например,

задает антагонизм в форме необщительной общительности людей (ср.: Кант, 1994а, с. 91—95) как условие для целесообразно-го движения человечества по историческому полотну.

Показанная трансцендентальная работа утопического позволяет сделать вывод о его формальном характере, обуславливающем конструирование содержательно наполненных (политических) утопий. Для возможности политического действия или жизни в обществе вообще разум измышляет содержательную утопию в соответствии с третьим аспектом, побуждающую моральное действие в соответствии со вторым аспектом, истинная моральность которого всегда, однако, может обернуться легальностью в материальном пересчете мотивов желания теоретическим разумом; последний, в свою очередь, всегда уже заинтересован в утопии для возможности такого счета или вычисления рассудком (= мышлением), что отражено в первом аспекте.

Исходя из этого следует сделать вывод о том, что возможны (или, скорее, необходимы) критика и пересмотр кантовских *содержательных* положений в трактатах «К вечному миру» и «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», поскольку *приостановка пересмотра* вступает в конфликт с кантовским *формальным* функционированием утопического, находящимся в ядре трансцендентальной философии, и парализует спекулятивное решение, а также моральное и политическое действие. Действительно, имеем ли мы гарантии, исходя из нынешней ситуации, что *господин* (ср.: Кант, 1994а, с. 97—101; 1994б, с. 379—385) станет для нас проводником на пути к вечному миру?

Список литературы

Александров К. Начиная с Канта: немецкий идеализм, утопия и имманентность // Логос. 2016. № 2 (111). С. 81—106.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994а. Т. 1. С. 79—124.

Кант И. К вечному миру // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994б. Т. 1. С. 353—478.

Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 6. С. 5—223.

Кант И. Критика практического разума // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 277—733.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 39—276.

Кант И. Критика способности суждения // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 69—833.

Кант И. Критика чистого разума (В) // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург ; М. : Кабинетный ученый, 2015.

Файбышенко В. Время цели и царство действий: теолого-политический субъект в философии истории Иммануила Канта // Логос. 2021. №3 (142). С. 49—70.

Bryant L., Srnicek N., Harman G. Towards speculative philosophy // The speculative Turn: Continental Realism and Materialism. Melbourne : re.press, 2011. P. 1—18.

Meillassoux Q. Contingency and the Absolutization of the One // Speculative Heresy. 2011. URL: <https://speculativeheresy.files.wordpress.com/2011/03/contingency-and-absolutization-of-the-one.pdf> (дата обращения: 25.06.2022).

O'Shea J. After Kant, Sellars, and Meillassoux: Back to Empirical Realism? // The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism. L. ; N. Y. : Routledge, 2018. P. 21—40.

Для цитирования:

Сабанов А. О. Трансцендентализируя утопическое: к возможности пересмотра содержательных положений трактата «К вечному миру» // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 62—67.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-11

И. КАНТ И Ф. НИЦШЕ: КРИТИКА РАЗУМА В КОНТЕКСТЕ КЛАССИЧЕСКОЙ И НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЙ

У.Д. Троян

*Белорусский государственный университет
jillianttroyan@gmail.com*

Культурный контекст и философско-теоретическая парадигма, в которой происходит процесс становления мыслителя, являются неотъемлемым элементом при рассмотрении его творчества. Беря во внимание общие настроения конкретной эпохи, мысли, циркулирующие в социокультурном пространстве, события политического и экономического характера, мы приближаемся к возможности построения полноценной картины. В данном сообщении предпринята попытка продемонстрировать детерминированность формы и содержания двух критик, развиваемых двумя философами — И. Кантом и Ф. Ницше, один из которых относится к классической, а другой — к неклассической традиции, а также акцентировать внимание на тех причинах, которые обусловили специфический облик каждого из этих двух проектов критики.

Немецкий идеализм конца XVIII — первой трети XIX в. представляет собой квинтэссенцию новоевропейского философского рационализма. Будучи высшей точкой развития классической философской традиции, немецкий идеализм вбирает в себя ее основные черты, такие как системность, строгость языка, стремление к абсолютной истине, представления о гармоничности и упорядоченности мира. Центральными в данном случае выступают идея о свободе познающего субъекта и абсолютная вера в силу его разума, а также мысль о возможности рационального постижения мирового порядка.

Основоположник традиции немецкого идеализма — Иммануил Кант, без которого были бы невозможны философские

концепции последующих мыслителей в том виде, в котором мы знаем их сейчас. Кант объявляет критику главным делом философии, как и Ф. Ницше, о котором пойдет речь далее.

Обратимся сначала к форме критики Канта. Кант как представитель классической философии стремится к систематической целостности своего учения, к четкому разграничению области знания и веры, строгости и выверенности языка, очищенного от особых художественных приемов, метафор (так как речь идет о его критике, замечание о языке не касается работ докритического периода). Работа философа со структурой «Критики чистого разума» придает труду вид, позволяющий претендовать на научность.

Что представляет собой критика в понимании Канта? Под критикой философ подразумевает критическое исследование наших познавательных способностей и тех границ, дальше которых не может простираться наше познание. Он писал: «Я разумею под этим не критику книг и систем, а критику способности разума вообще в отношении всех познаний, к которым он может стремиться *независимо от всякого опыта*, стало быть, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение источников, а также объема и границ метафизики, и все это на основании принципов» (Кант, 2006, с. 15). Следовательно, попытки выйти за границы порождают иллюзии и заблуждения, так как знание не может простираться за границы наших познавательных способностей. Подобная критика должна иметь тотальный и позитивный характер: тотальный, ибо «ничего не должно от нее ускользнуть»; позитивный, поскольку, очерчивая границы познания человека, она способствует освобождению других способностей, которые до этого момента не были удостоены внимания. Дополняя определение кантовской критики, отметим, что она есть исследование всякого притязания на познание и истину, не касаясь познания и истины вообще. Данное уточнение является крайне важным, так как именно исходя из этой точки будет производиться критика Канта уже представителями неклассической традиции, которые называли его концепцию несостоятельной.

В эпоху, когда Кант создавал свою философскую систему, господствовали гносеологический оптимизм и безусловная вера в силу разума, что характерно для классической философии в

целом. Кант, будучи автором целого ряда революционных идей и инициатором так называемого коперниканского поворота, приступая к критике притязаний разума и очерчивая границы его возможностей, тем не менее никогда не подвергает сомнению сам разум и его компетенцию. Кантовская критика зиждется на абсолютной вере в разум и истину, на чем основана и вся новоевропейская традиция. Так, Ж. Делёз окрестил Канта последним из классических философов, так как он никогда не подвергал сомнению ни ценность истины, ни мотивы стремления к ней (Делёз, 2001, с. 200).

С завершением традиции немецкого идеализма возникает новый этап философии вообще, который окрестили неклассическим. Он ознаменовал «уход от разума», того самого разума, который был фундаментом всей классической философии. Человек перестает восприниматься как активный познающий субъект и становится субъектом чувствующим, переживающим. Идеи классической традиции переосмысливаются, что касается также идей свободы и истины.

Будучи представителем неклассической философии, Ницше, невзирая на то что классическая и неклассическая традиции в своих основаниях противоречат друг другу, во многом солидарен с Кантом в понимании роли и назначения философии. Схожи они и в том, что оба критикуют предшествующую философскую традицию: Кант разоблачал метафизику, которая не была критичной по отношению к разуму, и потому тот предстал как безграничная сила. В то же время Ницше не разделяет точку зрения Канта в отношении того, что критика не должна покушаться на саму истину, познание и мораль. Согласно Делёзу, подобная критика просто не имеет для Ницше смысла (Делёз, 2003, с. 191). В своей критике разума он по этой причине отвергает не только ложные истины, но и познание как таковое. Так, для Канта заблуждением является выход за границы познавательной способности, а для Ницше само познание есть заблуждение (Ницше, 1990, с. 271). Как неклассический философ, он уходит от традиционной интерпретации истины как того, к чему человеческий разум вечно стремится, и ставит на ее место саму жизнь как совокупность страстей и влечений (см.: Румянцев, 2021, с. 277).

Истинам, обезличенным, порожденным бессердечным рассудком, он противопоставляет заблуждения, в которых сохраняется след человека, к которым он привязан, так как они связаны с его желаниями и заботами. Что касается таких основополагающих концептов философии Канта, как «вещь в себе», «казуальность» и т.п., то их Ницше называет не более чем предрассудками разума и попытками упростить мироустройство (Ницше, 1990, с. 249). Отказавшись от них, он предлагает взамен волю к власти и следующий за ней перспективизм как единственно возможный вариант бескомпромиссной критики познания и разума.

Центральной идеей этого перспективизма является идея о том, что каждый субъект имеет особую точку зрения как вечно меняющейся перспективы. При этом ни одна перспектива не может претендовать на абсолютную истину. Познание в данной трактовке выступает как созидание, как оценка мира, которая на всех этапах данного процесса определяется исключительно деятельностью самого субъекта. Разуму философ противопоставляет и, соответственно, предпочитает чувства, познание же при этом осуществляется благодаря непосредственно-интуитивному началу. Согласно Ницше, не лгут только чувства, инстинкт, а разум есть всего лишь следствие несовершенства человеческого организма (Ницше, 1990, с. 311).

«В конечном счете отношение Ницше к Канту подобно отношению Маркса к Гегелю: если для Ницше проблема заключается в том, чтобы вновь поставить на ноги критику, то для Маркса — диалектику» (Делёз, 2003, с. 190). Подобный взгляд на соотношение двух вариантов критики разума есть сильное упрощение философии как Канта, так и Ницше. Более корректным видится рассмотрение двух интерпретаций критики как трактовки одного и того же понятия с точки зрения противоположных миров: мира, основанного на господстве разума и свободы, порядка и гармонии, и мира хаотичного, находящегося в дисбалансе, в котором единственно возможным инструментом познания мира есть не разум, но чувства. Если критика Канта есть оправдание разума, основывающееся на вере в него, то критика Ницше есть оправдание иррационального, основанное на вере в инстинкт.

Таким образом, мы продемонстрировали, что форма и содержание двух версий критики разума коррелируют с основными идеями и взглядами на языковое оформление эпох, к которым данные версии относятся. Культурные и философско-теоретические детерминанты обуславливают содержание критики: критика Канта не касается разума как такого, так как вся классическая традиция, к которой относится немецкий философ, построена на вере в его силу; критика Ницше затрагивает разум, низводя его до уровня инструмента, упрощающего действительный мир, так как неклассическая парадигма, в контексте которой философ разрабатывал свой проект, основана на идеи иррациональности человеческого существа и отдает предпочтение в познании чувственному опыту. Также взгляд классической и неклассической традиции на сущность философии как таковой определяет и форму двух версий критики: стремлением классики к научности детерминирован строгий, структурированный язык Канта; ориентация неклассической традиции на такие понятия, как чувства, интуиция и бессознательное, придает языку художественность и живость, с помощью которых Ницше описывает свои идеи.

Список литературы

Делёз Ж. Ницше и философия. М. : Ад Маргинем Пресс, 2003.

Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М. : ПЕР СЭ, 2001.

Кант И. Критика чистого разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 2. С. 238—406.

Румянцева Т. Г. Ницше и лингвистический поворот в европейской философии XX в. // Женщины-ученые Беларуси и России : матер. междунар. науч.-практ. конф. (Минск, 26 марта 2021 г.). Минск : БГУ, 2021. С. 275—281. URL: <https://elib.bsu.by/handle/123456789/257665> (дата обращения: 25.06.2022).

Для цитирования:

Троян У.Д. И. Кант и Ф. Ницше: Критика разума в контексте классической и неклассической традиций // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 68—73.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-12

И. КАНТ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ФИЛОСОФИИ ПРАВА Г. Д. ГУРВИЧА

Д. А. Слепухина

*Российский университет дружбы народов
1032183314@rudn.ru*

Труды русско-французского философа, правоведа, социолога XX в. Георгия Давидовича Гурвича, которого некоторые исследователи причисляют к неокантианцам русского зарубежья (Загирняк, 2021, с. 7), достаточно хорошо известны за рубежом, особенно во Франции. Однако этот выдающийся философ оставался практически неизвестен русской аудитории вплоть до начала XXI в. — до того момента, когда впервые в переводе с французского и английского языков на русский вышел в свет сборник его избранных сочинений по философии и социологии права (Гурвич, 2004), которые уже давно стали классикой в зарубежной социологии.

Отличительной чертой работ Гурвича является то, что в них он зачастую проводил анализ концепций своих предшественников, с которыми сталкивался в научной литературе (обращаясь к русской, немецкой, французской и американской школам) (Антонов, 2010), и затем, критикуя их, строил свою теорию. Эти работы, написанные Гурвичем в основном за границей, хорошо согласуются с русской философией права того времени — идеями Ф. В. Тарановского (Юрьевский университет) и Л. И. Петражицкого (Петроградский университет) (Там же). В Петроградском университете состоялось знакомство Гурвича и с русским философом-неокантианцем С. И. Гессеном. В диалоге с ним, находясь уже в эмиграции, он размышлял (в том числе в контексте теории социального права) на страницах журнала «Современные записки» о существовании общества в целом и о склонности людей к взаимодействию (Гурвич, 1929).

© Слепухина Д. А., 2022

Кроме того, посещая в студенческие годы университеты Германии, Гурвич занимался под руководством Эмиля Ласка, одного из представителей немецкого неокантианства, и изучал труды Г. Когена, П. Наторпа, Э. Кассирера, В. Виндельбанда, Г. Риккерта (Gurvitch, 1966, p. 4). Критикуя идеи неокантианцев, он формировал собственную точку зрения, дополняя их мысли принципами, которые избавили бы их концепции от основного общего недостатка, заключавшегося, по его мнению, в «закамуфлированном платоническом идеализме, антипсихологизме и довольно-таки примитивном антисоциологизме» (Ibid., p. 8).

Современники Гурвича указывали на то, что его философия права имеет некоторое отношение к неокантианству (Зеньковский, 2001, с. 642—667). Например, он применял понятие ценности, анализируя социальные процессы. Для него предложенное философами Баденской школы понятие ценности служит важным моментом в исследовании развития общества. Именно из аксиологического аспекта истории общества Гурвич выводит основания взаимодействия людей и их стремления к коммуникации. Также он отмечает, что априорные ценности находятся в разрыве с действительностью (в результате отказа Канта от метафизической сущности), который можно преодолеть при помощи права (Гурвич, 2004, с. 379—406).

Что касается влияния Канта на творчество Гурвича, то в кантианской традиции Гурвич подвергал критике, во-первых, формализм категорического императива Канта, а во-вторых, его формальную этику, противопоставляющую внешний и внутренний закон. Впоследствии он был противником разделения неокантианцами наук на номотетические и идеографические.

При рассмотрении концепции Гурвича для нас важнее всего тот факт, что он не принимал кантовское разделение должного и сущего, поскольку оно, по мнению Гурвича, было недостаточно обосновано: единство должного и сущего может быть неприменимо к субъективному уровню, на котором должное и сущее разделяются. Однако, согласно Гурвичу, данное разграничение не обладает онтологическим основанием, как считали Кант и его последователи.

Философ не согласен и с неокантианским разделением понимания и объяснения, а также нормы и факта, что несет в себе теоретическое обоснование правового учения Гурвича, в котором он отказывается от кантианских дуалистических предпосылок и создает абсолютно новый научный проект права в рамках идеал-реализма, согласно которому сочетаются бытие и ценность, нормы и отношения, должное и сущее. Так, появляется его концепт «нормативного факта».

Гурвич считает, что право нельзя сводить ни к норме, ни к факту. Другими словами, право не может быть представлено ни как абстрактная форма существенных и ценностных аспектов социального отношения, ни как эмпирические факты, становящиеся универсальными в результате их регулярности и частого повторения на практике. Право — это направленность человека и общества на конструирование социальной реальности на базе определенной формы постижения справедливости.

Гурвич отмечает именно идеал-реализм, а не позитивизм, как то направление, на которое ориентирована русская философия права. В своей статье «Два величайших русских философа права: Владимир Соловьев и Борис Чичерин» (Гурвич, 2005), анализируя учения двух указанных философов, Гурвич склоняется к идеям Соловьева, понимающего право как форму выражения трансперсональных ценностей, в отличие от Чичерина, следующего индивидуалистическому подходу. Гурвич предстает приверженцем идеал-реалистического подхода, в рамках которого право и мораль представляют собой отдельные осуществления идеала, причем право есть средство осуществления нравственности. Другими словами, они не являются двумя разными аспектами духовности (внешним и внутренним), как утверждает Чичерин, следуя за учением Канта о нравственности. «У Канта индивидуалистическая теория привела к полному разделению справедливости и нравственности» (Гурвич, 2004, с. 288), что «представляется явно порочным и опасным. Справедливость он рассматривает как исключительно внешний сдерживающий фактор, навязываемый разрозненным волям; такая справедливость заставляет избегать конфликтов, но отнюдь не организовывать действия сообща. И кем же может быть навязан такой внешний сдерживатель, действующий ис-

ключительно извне, как не некоей доминирующей над всеми остальными волями высшей волей, представляющей собой в данном случае разновидность механической силы? Поэтому совсем не случайно, что в вопросе практического применения теории справедливости Кант отчетливо приближается к Гоббсу: индивидуалистическая теория справедливости автоматически становится этатистской» (Гурвич, 2004, с. 289).

Таким образом, Гурвич в своей правовой гносеологии, критикуя методологический индивидуализм, говорит о том, что знание способно быть как индивидуальным, так и коллективным, оно не должно концентрироваться только вокруг индивидуального сознания. Гурвич видит ошибку Канта и в целом классической гносеологической линии мысли в том, что был сконструирован замкнутый, автономный трансцендентальный субъект, оперирующий определенным набором аксиоматических норм познания. Монизм такого подхода не предполагает реального непосредственного опыта в познании, с точки зрения Гурвича.

Конечно, Гурвич не отрицает существование форм социальности, в которых взаимодействуют закрытые (трансцендентные) по отношению друг к другу индивидуальные сознания, — это нормативные факты отношения к Другому, которые порождают элементы формального позитивного права, например гражданско-правовой оборот. Они воплощаются в обычаях, законах, судебной практике и т.п. Однако такие нормативные факты являются лишь вторичными в сравнении с нормативными фактами единства (союза), исходящими из первичной формы социальности коллективного сознания, характеризующейся всеединством, взаимным проникновением сознаний, что в принципе и делает возможным общение. Здесь же важно отметить, что различия социального и индивидуального права соответствуют различиям нормативных фактов союза и отношения к Другому.

Кроме того, по мнению Гурвича, кантовское заблуждение о разделении сущего и должного еще больше увеличило пропасть между естественным и позитивным правом. Гурвич вообще заменяет термин естественного права на интуитивное позитивное право (Гурвич, 2004, с. 319—325), которое воплощается в непо-

средственном познании нормативных фактов при помощи интуиции. Также он указывает на ошибку юснатурализма, которая заключается в искусственном разделении права как тотального социального явления на две автономные сферы: всеобщие безусловные принципы права и эмпирический элемент позитивного права.

Таким образом, Гурвич считал, что именно право способно связать действительность и ценности (Гурвич, 2004, с. 395), разделенные неокантовцами в результате кантовского отрицания допущения существования метафизической сущности в идее формирования общества. Для Канта именно индивидуальный долг автономной воли индивида предполагает возможность общества без учета связи этой воли с трансперсональным, то есть без учета социальной роли индивида, что и приводит, согласно Гурвичу, к разделению сфер вечного и временного, должного и сущего, ценностного и действительного.

Список литературы

Антонов М. В. Об интеллектуальных истоках правовой концепции Г. Д. Гурвича // Российский ежегодник теории права. 2010. № 3. С. 667—689.

Гурвич Г. Д. Собственность и социализм (По поводу социалистической конструкции С. И. Гессена) // Современные записки. 1929. Кн. 38. С. 508—520.

Гурвич Г. Д. Философия и социология права : Избр. соч. СПб. : ИД С.-Петербург. гос. ун-та, Изд-во юридического факультета С.-Петербург. гос. ун-та, 2004.

Гурвич Г. Д. Два величайших русских философа права: Борис Чичерин и Владимир Соловьев // Правоведение. 2005. № 4. С. 138—164.

Загирняк М. Ю. Понятие социальности в неокантовстве русского зарубежья первой половины XX века : дис. ... д-ра филос. наук. Калининград, 2021.

Зеньковский В. В. История русской философии. М. : Академический Проект ; Раритет, 2001.

Gurvitch G. Mon itinéraire intellectuel ou l'exclu de la horde // L'Homme et la société. 1966. № 1. P. 3—12.

Для цитирования:

Слепухина Д. А. И. Кант через призму философии права Г. Д. Гурвича // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 74—79.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-13

ИДЕЯ СОВЕРШЕННОЛЕТИЯ МИРА В БОГОСЛОВИИ ДИТРИХА БОНХЁФФЕРА: ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Н. В. Калинин

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
NKalinin@kantiana.ru*

Лютеранский богослов Дитрих Бонхёффер, антифашист и деятель Сопротивления, погибший в нацистском концлагере в 1945 г., в богословском мире известен как автор идеи «безрелигиозного христианства», которая является одной из самых ярких концепций западного богословия XX в. (Лейн, 1997, с. 267). Бонхёффер считал, что «совершеннолетие мира» означает полное освобождение от религии, в связи с чем он поднял вопрос о возможности существования христианства в новую, безрелигиозную эпоху.

В теологии Бонхёффера обнаруживается возрождение кантовской идеи «совершеннолетнего мира». Как известно, Кант раскрывает концепцию совершеннолетия в своей знаменитой статье «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» (1784), где отмечает, что несовершеннолетие — это неспособность пользоваться своим разумом без чьего-либо руководства. В то же время, утверждает философ, «несовершеннолетие в вопросах религии не только вреднее, но и наиболее постыдно» (Кант, 1994, с. 36). Кант предполагал, что отличительной чертой эпохи Просвещения является все возрастающий приоритет разума над догмой. Автономия человеческого разума, таким образом, ведет к снижению авторитета религии в общественных процессах и нравственности, то есть секуляризму. Попытки Канта автономно обосновать человеческую нравственность и выделить «естественную религию», определяемую разумом и свободную от случайных исторических напластований, также характеризуют его как секулярного мыслителя.

© Калинин Н. В., 2022

Концепция безрелигиозного христианства Бонхёффера подхватывает кантианскую концепцию совершеннолетия, дополняя ее с точки зрения христианского богословия. Бонхёффер утверждает, что безрелигиозный христианин — это христианин, достигший совершеннолетия, то есть вышедший из того состояния, когда он полагался на «силу Бога в мире» в своих суждениях и решениях. Таким образом, концепция Бонхёффера о «совершеннолетии» означает способность быть свободным и независимым в своем выборе: «Бог как рабочая гипотеза, как лазейка для выхода из затруднительных ситуаций, стал ненужным» (Бонхёффер, 1994, с. 281). В результате главной своей задачей как богослова Бонхёффер видит необходимость переложить для секулярного сознания главные христианские принципы, найти новый язык для обращения христианства к миру. При этом современную секулярную действительность Бонхёффер оценивает положительно, считая результатом естественного развития человеческого разума. Как христианский теолог, Бонхёффер радикализирует мысль Канта применительно к сфере богословия, утверждая, что даже на вопросы о грехе, вине и смерти люди сегодня могут найти свои ответы, а христианские ответы с привлечением идеи о Боге становятся для них необсуждаемыми.

Как для Канта, так и для Бонхёффера совершеннолетие мира означало зрелость человека, его автономию по отношению к религиозным императивам, а следовательно — секуляризацию сфер рациональности, науки, искусства, этики, права и т. д.

Признание мира совершеннолетним позволило Бонхёфферу заложить основу для новой концепции христианской политики. Политическое богословие Бонхёффера коренится в его понимании христианской жизни как «ученичества перед Богом» посреди этого мира. Он все яснее видел, что «естественное, мирское, разумное и человеческое» (а значит, и политическое) обретают свое место не в противостоянии Христу, а вместе с Ним. Такой взгляд позволил Бонхёфферу восстановить в правах «естественную жизнь» и вернуть целостный взгляд на реальность, утраченный в лютеранском богословии XIX в. (DeJonge, 2016).

Нужно напомнить, что в ходе исторического развития евангельское богословие утратило способность говорить о есте-

ственным иначе, чем просто как о санкционированном Богом или, наоборот, противоречащем божественной благодати. Именно эта слабость мешала лютеранам XX в. адекватно реагировать на политический контекст своего времени. Протестантские богословы концентрировались на вопросах божественной благодати, считая природную жизнь заведомо порочной и пренебрегая возможностью естественного морального порядка. Однако тем самым протестантское богословие лишило себя рациональной основы для возражений против неестественных, жизнеотрицающих и бесчеловечных практик, ставших основой нацистского режима.

В политическом контексте немецкие теологи ориентировались на классическую доктрину Лютера о двух царствах, предполагающую разделение мира на «духовное» и «земное» царства, которыми равно правит Бог, и обосновывающую таким образом необходимость подчинения светской власти. Теологи Сопrotивления во главе с Карлом Бартом полагали, что именно этот аспект мысли Лютера ответствен за то, что политическая и социальная реальность была сдана немецким протестантизмом, прямо или косвенно проложив путь к победам Третьего рейха (DeJonge, 2016). Бонхёффер столкнулся с необходимостью выработать новое основание естественной жизни именно потому, что лютеранская церковь его времени оказалась неспособной противостоять нацистским теологам на двух фронтах: в вопросах об «арийском превосходстве» и устранении «ненормальной жизни» (Метаксас, 2012, с. 181).

Утвердить в правах «земную» реальность Бонхёфферу парадоксальным образом позволяет эсхатологическая ориентированность его теологии. В «Этике» Бонхёффер вводит ключевое для понимания его мысли различие между *«последней»* и *«предпоследней»* реальностью. «Последняя» реальность для него — это действительное, прямое действие Бога по отношению к человеку. Это событие оправдания грешника благодатью, которое Бонхёффер понимает эсхатологически: оно есть «свободное, ничем не вынужденное, собственное слово Божье», и потому «оно является необратимо последним словом, последней действительностью» (Бонхёффер, 2019, с. 132). Всю сферу земной жизни, политики, права, религии, культуры и т. д. Бон-

хёффер относит к предпоследней реальности. Между последней и предпоследней реальностью, как видно из вышеприведенной цитаты, — не плавный переход, а скачок, который может быть назван катастрофическим.

Вышеописанные концептуальные предпосылки приводят Бонхёффера к двум основным идеям его политического богословия. Во-первых, он восстанавливает политическое значение церкви, не упуская из вида факта совершеннолетия мира. В работе «*Sanctorum Communio*» мыслитель отмечает, что воля Божия всегда направлена к конкретному, историческому человеку. А это значит, что она начинает реализовываться в истории. Воля Божия должна стать видимой и понятной в какой-то момент истории. По Бонхёфферу, церковь должна быть именно таким пространством, где воля Божия становится видимой и понятной. Именно в забвении этой миссии, как считал Бонхёффер, состояла вина немецкой церкви в нацистский период — она превратилась в чисто «религиозный» институт, неспособный открыто свидетельствовать о Божьей воле и противостоять социальному злу. Парадоксально, что к такому положению церковь привела либеральная протестантская апологетика, стремящаяся «примирить» церковь с миром. Как пишет Бонхёффер в письмах из тюрьмы, «слабость либеральной теологии состояла в том, что она предоставила миру право указывать Христу место в нем; в споре церкви и мира она пошла на любовное соглашение (на относительно мягких условиях), диктуемое миром» (Бонхёффер, 1994, с. 240).

Бонхёффер настаивает на том, что в совершеннолетнем мире христиане должны претендовать на центр исторической реальности, отказываясь использовать слабость «мира», чтобы сделать Евангелие понятным.

Во-вторых, Бонхёффер стремился выработать политическую этику, которая в свете восстановления значения церкви представляла бы альтернативу традиционной лютеранской доктрине двух царств. Примечательно, что, хотя Бонхёффер был сформирован либеральной теологической и политической традицией, к середине 1930-х гг. его взгляды становятся все более антилиберальными не только в теологии, но и в политике. В своей «Этике» он прямо заявляет, имея в виду Французскую революцию,

что требование абсолютной свободы приводит людей в пучину рабства. Единственную надежду для послевоенной Европы не скатиться в пустоту Бонхёффер видит только в чуде нового пробуждения веры или в силе, которую Библия называет «удерживающей» (κατέχων) — во власти государства поддерживать и устанавливать порядок (Бонхёффер, 2019, с. 113).

Мысль Бонхёффера о государстве как о «катехоне», удерживающей силе близка целому ряду консервативных политических мыслителей XX в., таких как, например, К. Шмитт. Однако в контексте идеи совершеннолетия мира мы можем провести определенную параллель с политическими аспектами кантовской концепции Просвещения. Кант мыслил Просвещение как эволюционную модель развития общества и считал, что посредством революции «нельзя осуществить истинного преобразования образа мышления» (Кант, 1994, с. 30—31). Поэтому для Канта, как и для Бонхёффера, совершеннолетие мира не означает триумфа радикального свободомыслия: согласно кантовскому разграничению публичного и частного применения разума, свободомыслие и критика государства в просвещенной монархии дозволительны только в санкционированных властью пределах. «Рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!» — цитирует он Фридриха II (Там же, с. 37). К первой части этой сентенции относится публичное применение разума, при котором человек выступает как гражданин гипотетической ноуменальной республики свободомыслящих и в этом качестве имеет право на критику и предложения по улучшению существующих порядков. Ко второй же части относится частное применение разума, которое, по Канту, осуществляется человеком на гражданском посту или службе, а значит, должно быть подчинено государству. Таким образом, и у Канта, и у Бонхёффера публичное применение разума должно содействовать всеобщему просвещению и выходу из состояния несовершеннолетия, а государство при этом выступает в качестве сдерживающей силы.

Список литературы

Бонхёффер Д. Этика. М. : Изд-во ББИ, 2019.

Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. М. : Прогресс, 1994.

Метаксас Э. Дитрих Бонхёффер. Праведник мира против Третьего рейха. М. : Эксмо, 2012.

Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 8. С. 29—37.

Лейн Т. Христианские мыслители. СПб. : Мирт, 1997.

DeJonge M. P. Martin Luther, Dietrich Bonhoeffer, and Political Theologies // Oxford Research Encyclopedia of Religion. 2016. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.307> URL: <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-307> (дата обращения: 11.06.2022).

Для цитирования:

Калинин Н. В. Идея совершеннолетия мира в богословии Дитриха Бонхёффера: политические аспекты // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 80—85.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-14

РОЛЬ КАНТОВСКОГО ПОНЯТИЯ «ВООБРАЖЕНИЕ» В КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО СУЖДЕНИЯ ХАННЫ АРЕНДТ

Д. Д. Дятлова

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена
daryadyatlova96@gmail.com

В лекциях о политической философии Ханна Арендт обращается к «Критике способности суждения» и говорит: «И вновь для Канта встает вопрос: что более благородно, какое качество более благородно: знать, как делать, или знать, как судить?» (Арендт, 2012, с. 116). Далее Арендт рассуждает о понимании этого «как». Ответ на данный вопрос она находит в более ранних «Критиках», где Кант предлагает определение понятия «воображение». Именно обозначение необходимости кантовского понятия воображения в интерпретации Арендт для формулирования ею концепции исторического суждения является предметом нашего внимания.

Для определения роли воображения следует сначала определить ту область, из которой мы выносим то или иное суждение. По словам Арендт, дать беспристрастную оценку какому-либо историческому событию можно только из точки, которая находится вне этого события. Здесь же стоит отметить кантовское понятие *sensus communis*: «...под *sensus communis* надо понимать идею *общего для всех* чувства, то есть способности выносить суждения, которая в своей рефлексии мысленно (*a priori*) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение *словно бы* считалось с совокупным человеческим разумом и тем самым избегало иллюзии, которая могла бы оказать вредное влияние на суждение ввиду субъективных частных условий, какие легко можно принять за объективные» (Кант, 2001, с. 377). Способность *sensus communis* дает пространство, которое свободно от каких-либо предубеждений и

односторонних взглядов, в нем суждение приобретает беспристрастность. Понятие *sensus communis* оказывается необходимым условием для обоснования любого суждения. Арендт отмечает схожесть исторического процесса и способности *sensus communis* с театральным представлением, где актеры, которые находятся на сцене, не могут в этот же момент давать оценку своей игре. Любая критика исходит от зрителей, которые в этот процесс не вовлечены: «В основе этой оценки, во-первых, то, что лишь зритель занимает позицию, позволяющую видеть целое; актер, будучи частью пьесы, должен играть свою роль — он участник по определению. Зритель же по своей сути безучастен, поскольку никакая роль ему не назначена. Поэтому отказ от прямой вовлеченности в пользу позиции вне игры — условие *sine qua non* любого суждения» (Арендт, 2012, с. 98). Арендт отмечает, что новшество теории Канта в области вынесения суждения об историческом событии состоит в идее прогресса. Поскольку для Канта не существует идеи завершенности исторического процесса, то прогресс является единственным ориентиром, с помощью которого можно каким-либо образом оценивать те или иные исторические процессы (Кант, 1994, с. 61): «Именно надежда, которую Французская революция дает будущим поколениям, делает ее столь важным событием» (Арендт, 2012, с. 101). Таким образом, на данном этапе можно выделить два ключевых момента в философии Канта, которые отмечает Арендт: позицию зрителя и идею прогресса. В конце одной из лекций она отмечает, что только зритель может безоценочно и целиком видеть определенные события и делать вывод о том, совершается ли прогресс в каком-то отдельном частном событии или нет.

Следующая задача, которая непосредственно приводит нас к роли воображения, заключается в ответе на вопрос, как мы можем оценивать событие, не находясь в нем. Арендт говорит о том, что для оценки того или иного события нам необходимо его репродуцирование, которое происходит благодаря нашему воображению. Воображение заставляет сделать отсутствующее присутствующим. Таким образом, делая предмет нашего рассмотрения присутствующим в его отсутствии, происходит наше с ним разделение, и мы можем смотреть на него в качестве зри-

тели и, по мнению Арендт, выносить бесстрастное суждение: «Суждение о правильности / неправильности, значительности / незначительности, красоте / уродстве или какой-то промежуточной степени может быть вынесено только по поводу того, что затрагивает, аффектирует в репрезентации, когда человек уже не находится под влиянием непосредственно присутствующего — когда он безучастен, подобно зрителю, который не был вовлечен в актуальные события Французской революции. В этом случае говорят о суждении, а не о вкусе, пусть даже аффект по-прежнему аналогичен вкусу; ведь теперь благодаря репрезентации создана дистанция, отдаленность или непричастность, или незаинтересованность, необходимая для одобрения / неодобрения, для подлинной оценки. Когда объект был устранен, возникли условия для беспристрастности» (Арендт, 2012, с. 118).

Другим фактором для выяснения специфики исторического суждения является момент интерсубъективности. Мы не только воображаем событие, но и выносим наше суждение на общее обсуждение. Общее чувство как *sensus communis* дает нам возможность апелляции к способности суждения, и возможность такого рода апелляции обеспечивает специфичность суждений. Арендт пишет: что «это “нравится / не нравится”, которое кажется в высшей степени частным и непередаваемым ощущением, на самом деле укоренено в этом чувстве сообщества и поэтому, преобразованное рефлексией, принимающей во внимание всех других людей и их чувства, открыто для коммуникации» (Там же, с. 128). На данном этапе рассуждений можно сделать вывод о том, что для вынесения исторического суждения Арендт отмечает две важные способности, проанализированные Кантом: способность воображения и способность суждения в области *sensus communis*. В своих лекциях Арендт рассматривает воображение через дистанцирование от предмета, однако в рамках семинара «Воображение» поднимается еще одна важная роль этой способности.

Воображение, по Канту, — это синтез созерцания и понятия. Здесь стоит отметить, что для понимания воображения, как и для вынесения суждения, необходим еще один фактор — образец. Арендт вспоминает кентавра: кентавр — мифологическое

существо, но оно стоит из уже известных представлений о лошади и человеке. И, как пишет Арендт, «воображение производит синтез тем, что “доставляет понятию его образ”. Подобный образ называется “схема”» (Там же, с. 142).

Для оценки роли понятия воображения в философии Арендт концепция схемы представляет существенный интерес, поскольку чувственность и рассудок сходятся, создавая ее посредством воображения. В «Критике чистого разума» воображение служит рассудку, в «Критике способности суждения» рассудок служит способности воображения.

В своих работах Арендт указывает на аналогию понятия схемы, которая в «Критике способности суждения» называется примером. Примеры участвуют как в рефлектирующих, так и в определяющих суждениях, то есть всюду, где мы имеем дело с частным. В «Критике чистого разума» Кант пишет о том, что «способность суждения есть особый талант, который требует упражнения, но которому научиться нельзя», и что «отсутствие его нельзя восполнить никакой школой» — примеры становятся «подпорками (Gangelband) для способности суждения» (Кант, 2006, с. 135). В «Критике способности суждения» при рассмотрении рефлектирующих суждений пример выполняет ту же роль, что и схема. Арендт отмечает, что пример ведет и направляет нас: так суждение приобретает «значимость образа». Пример — это частное, которое содержит в себе либо должно содержать понятие или общее правило.

Тема воображения волновала Арендт еще до прочтения курсов по политической философии Канта. В своей более ранней работе «Понимание и политика» Арендт обращается к понятию воображения в контексте исторического суждения. Она пишет: «Только воображение позволяет нам видеть вещи в свойственной им перспективе, отвести то, что слишком близко, на некоторое расстояние, чтобы мы могли видеть и понимать это без предвзятости и предубеждения, перебросить мост через пропасть отдаленности, так что мы можем видеть и понимать то, что слишком далеко от нас, как если бы это было нашим собственным делом. Это “отдаление” некоторых вещей и перебрашивание мостов к другим — часть диалога понимания» (Арендт, 2012, с. 168). Такое отдаление, наоборот, становится тем, что

создает еще большую близость с предметом, оценку которого нам необходимо дать. Для Арендт воображение подобного рода было не просто способностью к вынесению суждения, оно было и самим пониманием, без которого наше существование в мире будет потеряно. Само вынесение суждения посредством этого воображения как понимания дает нам способность к ориентации в этом мире. Эта идея о роли воображения в формировании исторического суждения получила свое развитие и место в интерпретации Арендт кантовского понимания роли воображения в оценке исторического процесса.

Список литературы

Арендт Х. Лекции по политической философии Канта / пер. с англ. А. А. Глухова. СПб. : Наука, 2012.

Кант И. Рецензии на книгу И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» // Собр. соч.: в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 8. С. 38—62.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 69—833.

Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Для цитирования:

Дятлова Д. Д. Роль кантовского понятия «воображение» в концепции исторического суждения Ханны Арендт // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 86—90. doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-15

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАНТОВСКОГО ПРИНЦИПА
«НЕОБЩИТЕЛЬНОЙ ОБЩИТЕЛЬНОСТИ»
В ПЕРСОНАЛИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ ЖАНА ЛАКРУА**

Д. В. Михалёв

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
mihalev.denis.85@mail.ru*

Идеи Иммануила Канта, несомненно, оказали значительное влияние на всю последующую философскую мысль. Не осталась в стороне и философия французского персонализма XX в., формированием базовых элементов учения о личности и о человеческом обществе во многом обязанная кантовским философским идеям. Так, по мнению исследователя французской персоналистской мысли И. С. Вдовиной, Кант привлек внимание персоналистов в качестве одного из важнейших источников личностной философии (Вдовина, 1990, с. 24). А для ведущего представителя этого течения, Жана Лакруа (1900—1986) кантовская мысль была в ряду определяющих направление его философско-антропологических и социально-философских исследований (Вдовина, 2004, с. 587).

С точки зрения Лакруа, одна из основных заслуг практической философии Канта состоит в том, что сформулированный им в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) принцип «необщительной общительности» (Кант, 1994а, с. 91), во-первых, лучше всего может дать ответ на сугубо персоналистское вопрошание о природе социальной эволюции человечества. Во-вторых, он также способен исчерпывающе раскрыть механизм личностного самоопределения и саморазвития самого человека (Лакруа, 2004, с. 69).

Так, Лакруа, полностью следуя мысли Канта, подчеркивает, что извечный природный антагонизм, присущий всему человечеству, выражающийся в принципе «необщительной общи-

тельности», позволил людям сформировать сложные формы цивилизации, избежав превращения в «простодушную толпу» разобщенных человеческих индивидов (см.: Лакруа, 2004, с. 70; Кант, 1994а, с. 17).

Замысел природы, продолжает раскрывать кантовскую мысль Лакруа, специально помещает первозданного человека в непростые и противоречивые условия межличностных и социальных антагонизмов, чтобы он самостоятельно, путем проб и ошибок, а также неизбежно связанных с ними общественно-политических конфликтов, вышел из своего преимущественно животного состояния. Реализуя это путем труда, преодоления общественных и межгосударственных конфликтов и достижения социальных компромиссов, он сам постепенно прокладывает себе путь к подлинно человеческому, а значит, в персоналистском понятийном измерении — личностному существованию (Лакруа, 2004, с. 70). Иными словами, замысел природы о человеке состоит в том, что она, формируя и эволюционно усложняя систему общественно-социальных отношений, выполняет двоякую эволюционную функцию. С одной стороны, ставя человека в заданные сложные и противоречивые условия существования, природа подталкивает человека к тому, чтобы он, будучи частью человеческого рода, прилагал усилия, прокладывая путь к созданию некоей наиболее совершенной формы организации общественной жизни. С другой же стороны, этими непростыми условиями человеческого существования она максимально полно старается раскрыть в отдельно взятом человеке через социальные отношения его индивидуальный личностный, персоналистский потенциал свободы (Там же).

Таким образом, общество для человека, как некая «вторая» природа, в свою очередь, раскрывается таким же двояким по отношению к нему самому характером своего существования.

С одной стороны, общество для человека выступает в роли изначально заданной и неустранимой среды обитания. Социальное поле жизни человека представляет для него такую внешнюю среду, в которой он вынужден по самому факту своей принадлежности к человеческому роду жить и взаимодействовать с другими людьми. Можно даже сказать, что человек детерминирован обществом.

С другой же стороны, общество имеет живой динамический характер своего функционирования. Оно способно постоянно видоизменяться, становясь продуктом творческих усилий человека, направленных на реализацию его устремлений по раскрытию своих подлинно человеческих задатков и качеств. И в этом смысле мы можем говорить о том, что общество в своей сущности определяется человеческой свободой, является ее наиболее адекватным социально-историческим выражением (Там же, с. 75—76).

Теперь более детально рассмотрим главную составляющую кантовского принципа «необщительной общительности» — фактор социальной эволюции, и проследим, как он интерпретируется в персоналистской философской традиции.

Лакруа считает, что без заданного природой принципа «необщительной общительности» вся потенциальная творческая энергия человечества, как говорилось об этом выше, оказалась бы нереализованной. Антагонизмы же, порождаемые этим принципом, заставляют человеческий род находиться в перманентном состоянии противостояния как собственным негативным задаткам, связанным с изначальной природной животностью, так и трудностям, возникающим в общественных процессах. В этом противостоянии, уточняет данную мысль сам Лакруа, движущие принципы «необщительной общительности» заставляют человека подниматься от животного, природного состояния к состоянию культурности и социальности (Там же, с. 76).

Таким образом, как подчеркивает Лакруа, раскрывая кантовскую мысль, замысел природы о целях и задачах развития человеческого рода формирует своего рода всеобщий социальный диалектический принцип. Итогом реализации этого принципа является создание правового гражданского общества в общемировом масштабе (Там же).

Названная выше идея Канта об идеале исторического развития человечества для персоналистской мысли очень ценна, так как, по сути, провозглашает принцип построения глобального республиканского государства, основанного на идеалах демократии. Хотя, конечно, справедливым будет заметить, что сам Кант не отвергал возможность как демократической, так

и аристократической, монархической «форм господства» (лат. *forma imperii*), положенных в основание будущего мирового общечеловеческого государства (Кант, 1994б, с. 16). Неизменной при этом должна быть лишь *республиканская форма правления* (лат. *forma regiminis*). И в этом, пожалуй, проявляется некоторое отличие персоналистского видения будущего всемирного государственного устройства от кантовского понимания этого вопроса.

В любом случае, как подчеркивает Лакруа, кантовское идеальное государство в основе своей противостоит государству патерналистскому или же деспотическому. И в контексте такой постановки вопроса ниже мы увидим, что Кант обогащает социально-философское понятие «необщительной общительности» этическим смыслом.

Действительно, нам важно отметить то, что и сам Кант, несмотря на прерогативу морали в своей практической философской системе, полностью *отвергает возможность насильственного, помимо воли самого человека, навязывания ему нравственно правильной модели поведения* (Кант, 1965, с. 149). Ведь в таком случае, как подчеркивает Кёнигсбергский философ, погибает сама идея следования категорическому моральному императиву, сугубо и полностью относящаяся к категории человеческой свободы. Тем самым Кант выступает резким критиком идей построения любых тоталитарных государственных систем, пусть даже и декларирующих идеи морального совершенствования человеческого общества.

Исходя из постулирования Кантом нравственного категорического императива, провозглашающего человека *высшей целью и ценностью* (Кант, 1997, с. 169), задачей государства и любых социальных институтов должно быть содействие максимально возможному и свободному моральному совершенствованию человека. Отход же государства от этой высшей цели не только приводит к ущемлению прав и свобод его граждан, но и в конечном итоге к гибели самого государства.

Лакруа вслед за Кантом аналогично считает, что задача государства состоит в том, чтобы предоставить гражданам максимальную свободу в реализации их потребности в социальном диалоге и стремления к счастью. В свою очередь, такой подход

должен породить стремление к мирному сосуществованию не только отдельных людей или социальных групп, но и целых государств, которые будут объединены далее во всемирную федерацию. Условием для вхождения в такую федерацию послужит стремление к общей цели — «свободе и справедливости» (Лакруа, 2004, с. 77).

Лакруа подчеркивает, что изменение общественного сознания, во многом вызванное практико-философскими идеями Канта, привело к тому, что уже с конца XVIII столетия происходил постепенный процесс, направленный на значительное улучшение социальной жизни в странах Старого, а затем и Нового Света.

Таким образом, по мысли Лакруа, кантовский принцип «необщительной общительности» в персоналистском понимании приобретает новое актуальное звучание. Он выражается в том, что современный человек в нынешнем своем положении получает право на следующие жизненные усилия: с одной стороны, иметь возможность выбирать собственный жизненный путь и обладать правом на социальный протест; с другой стороны — иметь возможность быть полноценным членом общества, законопослушным гражданином, реализующим свое право на тесную солидаризацию с ним (Там же, с. 36).

Наивысшей же формой развития кантовских социальных идей, по мысли Лакруа, в XX в. явилось создание Организации Объединенных Наций (ООН). Генеральная Ассамблея этой организации хоть и не всегда успешно, но все-таки стремится к реализации гарантии равных прав и политической справедливости по отношению ко всем народам мира, *«опирающимся на международное сообщество»* (Там же). А это, в свою очередь, стало небольшим, но важным шагом в сторону установления кантовского вечного мира.

Список литературы

Вдовина И. С. Французский персонализм. М. : Высшая школа, 1990.

Вдовина И. С. Философ-персоналист Жан Лакруа // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М. : РОССПЭН, 2004. С. 587—596.

Кант И. Метафизика нравов // Собр. соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1965. Т. 4, ч. 2. С. 109—440.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994а. Т. 1. С. 79—123.

Кант И. К вечному миру. Философский проект // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 7. С. 5—56.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 1997. Т. 3. С. 39—276.

Лакруа Ж. Персонализм: истоки — основания — актуальность // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М. : РОССПЭН, 2004. С. 5—165.

Для цитирования:

Михалёв Д. В. Интерпретация кантовского принципа «необщительной общительности» в персоналистской философии Жана Лакруа // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 91—96.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-16

СКВОЗЬ ПОЛТОРА СТОЛЕТИЯ: ОТ «ВЕЧНОГО МИРА» И. КАНТА К «МИРУ» Э. ЮНГЕРА

Д. А. Козлова

*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
daryak.msu@yandex.ru*

Война по праву считается неотъемлемой частью истории человечества, однако современные исследования показывают, что данный тезис постепенно изживает себя. Согласно статистике, количество крупных международных вооруженных конфликтов постепенно сокращается, а их продолжительность уменьшается (Пинкер, 2021, с. 279). В то же время войны становятся более локализованными и жестокими за счет применения новых, опасных видов вооружения.

Архаичная война, которой французский философ Ж. Баттай приписывал сакральный характер, ушла в прошлое, уступив место войне современной, грозящей человечеству полным уничтожением. Противостоять ей может только человек, вступивший в «духовную брань» с самим собой, тем самым возродив в себе принципы, характерные для духа ушедшей эпохи авантюрного рыцарства.

История социально-политической мысли, тесно связанная с историей философии, старается под другим углом взглянуть на вечные проблемы, поднимаемые мыслителями из столетия в столетие. Одной из таких проблем, не теряющих свою актуальность и в настоящее время, является проблема войны и мира, особенно привлекающая наше внимание в условиях геополитической неопределенности, когда кажется, что международные отношения прошли точку невозврата, а о мире не может быть и речи.

В докладе предлагается сравнить два «мирных» проекта представителей антагонистичных традиций в истории немец-

кой философии — традиции мира (Иммануила Канта) и традиции войны (Эрнста Юнгера), интервал между которыми составляет полтора столетия.

Трактат «К вечному миру» Канта не только излагает политический идеал мыслителя, но и служит отправной точкой дискуссии относительно проблемы войны и мира между классиками немецкой философии. Проект кёнигсбергского философа основан на выдвигании единственной альтернативы вечному покою «на гигантском кладбище человечества после истребительной войны» (Гулыга, 2005, с. 237), а внешним условием для претворения его социально-политического идеала в жизнь является установление безальтернативного международного мира: *«Проблема создания совершенного гражданского устройства зависит от проблемы установления законосообразных внешних отношений между государствами и без решения этой последней не может быть решена»* (Кант, 1994а, с. 20).

Война, по мнению Канта, есть величайшее бедствие, которое ведет к утрате государством «плодов его культуры». Таким образом, он вводит понятие «всемирно-гражданского состояния публичной государственной безопасности» (Там же, с. 22). Под ним философ подразумевает объединенную власть, действующую на принципах свободы и равенства, созданную для придания силы закону равновесия между соседними государствами.

Кант предложил конкретные статьи международного договора, которые предвосхитили проект Лиги Наций XX столетия, а затем и ООН. Тем не менее сложно сказать, верил ли он в заключение «вечного мира» в ближайшем будущем. К этому вопросу он обращался в работах «Метафизика нравов», «К вечному миру», «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”». Скорее, мыслитель считал возможным следовать выведенным им политическим принципам нежели в скором времени достичь социально-политического идеала: «Но политические принципы, нацеленные на то, чтобы вступать в такие [международные] связи, которые служили бы постоянному приближению к состоянию вечного мира, вполне осуществимы, поскольку такое приближение есть задача, основанная на долге и, стало быть, на праве людей и государств» (Кант, 1994в, с. 387—388).

Тем не менее Кант искренне верил в эволюцию разума человека, поэтому особое внимание в проекте уделял дополнительному принципу договора, посвященному вспомогательной роли философов в решении государственных вопросов: «Но короли или самодержавные народы не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем, и другим для внесения ясности в их деятельность» (Кант, 1994б, с. 37).

В противоположность Иммануилу Канту идеолог консервативной революции в Германии Эрнст Юнгер воспевал войну, видя в ней не разрушение культуры, а особую форму жизни, возвышающую множественное над частным. Вооруженный конфликт, по мнению философа, создавал условия для улавливания Абсолютного духа нацией, столкнувшейся с внутривнутриполитической слабостью и внешнеполитической агрессией. Таким образом, первый период творчества Юнгера характеризует следование принципам традиции войны, предложенным оппонентом Канта — Г. В. Ф. Гегелем.

Социально-политические идеи Юнгера формировались вне отрыва от реальности, за что в свое время он и получил прозвище «сейсмографа эпохи». Война была безусловной частью его жизни, а рыцарская авантюра — главным принципом, в соответствии с которым он ее выстраивал.

На век немецкого мыслителя, который прожил 102 года, пришлись обе мировые войны. Однако несмотря на эволюцию социально-политических взглядов целью сражения для него всегда оставалось воплощение высшей воли в движении народной массы: «Только когда за величайшей задачей стоит сам человек, только когда через него говорит высочайшая воля, он мощно возносится над личным и только тогда в его деяниях распознается глубочайшее значение» (Юнгер, 2010, с. 262).

Окончательно отвернувшись от набирающего популярность движения национал-социалистов в 1927 г. и раскритиковав их подход к пониманию национализма, философ ушел во внутреннюю эмиграцию, которая ознаменовала начало второго периода его творчества. В это время он развивает тему противостояния личности государству, выступая против нового режима, пропагандируя идею моральной оппозиции.

Помимо этого, Юнгер переосмысливает феномен войны, отмечая, как и Ж. Батай, что классическая война ушла в прошлое, уступив место бессмысленной кровавой бойне, в которой новые виды оружия сами прочно завладели властью. Современную войну он сравнивает не с подвигом «рискующего сердца» и магическим единением крови и духа, а с технологическими катастрофами огромного масштаба. Тем не менее, именно проходя сквозь них, выковывается новый вид человека — гештальт рабочего, который «уже подготовил планы великих работ, кому присущи смелость и кругозор, потребные для планирования устройства всемирного мира» (Юнгер, 2018, с. 45).

Важнейшей работой второго периода творчества мыслителя, посвященной проблеме войны и мира, является эссе «Мир». Событиями, побудившими Юнгера к изданию работы, были Хрустальная ночь, появление «желтых звезд» и попадание под жернова власти его старшего сына Эрнстеля, который открыто выступал против власти Гитлера, а затем был убит на полях Второй мировой войны.

Изначально, в 1941 г., эта работа задумывалась как «воззвание, обращенное к молодежи Европы» (Юнгер, 2002, с. 408), и программа оппозиционеров, а предыстория ее издания «вплетена в парижскую часть записок» (Юнгер, 2008, с. 17), получивших название «Сады и дороги». Однако эссе увидело свет лишь в 1945 г. и воспринималось многими как защитная речь побежденного. Манифест в Германии так и не вышел бы в качестве самостоятельного издания, если бы не ограниченные машинописные и рукописные копии, тайно передававшиеся из рук в руки и пользовавшиеся огромной популярностью.

Юнгер считал, что Вторая мировая война «была первым делом всего человечества. Мир, которым она завершится, должен стать вторым таким делом» (Юнгер, 2018, с. 9). Мыслитель верил в заключение безальтернативного мира, «продиктованного разумом, а не страстями» (Там же, с. 26), который приведет к объединению народов на принципах справедливости и свободы. Иначе, как и с точки зрения Канта, путь ненависти и возмездия, по которому пойдут народы, приведет лишь к «новой, более жестокой ссоре, которая закончится всеобщим уничтожением» (Там же, с. 29).

Вторая мировая война стала формой очищения наций от логики насилия, опытным путем доказав, что высшая воля стремится дать миру новую форму, а геополитическому пространству — новые границы. Главным признаком этого процесса стало развитие технической мощи, которую отныне не способна подчинить ни одна «старорежимная нация». Именно поэтому на смену прошлым политическим устройствам должны прийти империи, основанные на принципах эпохи и духовных началах. Формирование новой политической модели Юнгер показывает на примере объединения Европы.

В основу нового союза мыслитель кладет общеевропейскую конституцию, которая решит вопросы пространства, права и реализации нового жизненного уклада Рабочего. Подобный договор должен быть основан на двух высших принципах — единства и разнообразия.

Под единой Европой Юнгер понимал «придание геополитического единства пространству, расчлененному в ходе исторического развития» (Там же, с. 46—47), с сохранением культурного разнообразия: языка, обычаев и т.д., «объединяя их преимущества на пользу человечества» (Там же, с. 48).

Таким образом, спустя 150 лет тема «мирного» проекта в Германии осталась все такой же популярной. Вместе с тем воззрения на проблему войны и мира претерпели некоторые изменения, в том числе благодаря проверке на прочность тех институтов, основы которых были заложены еще в социально-политических идеалах Иммануила Канта. Эволюция представлений о войне и мире воплотилась в синтезе обеих традиций, о чем свидетельствует литературное наследие Эрнста Юнгера.

Благодарности. Тезисы подготовлены при финансовой поддержке Ученого совета факультета политологии МГУ имени М. В. Ломоносова в рамках реализации научного проекта «Проблема войны и мира в творчестве Э. Юнгера».

Список литературы

Гулыга А. В. Кант. 4-е изд., испр. и доп. М. : Молодая гвардия, 2005. (Жизнь замечательных людей).

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 8. С. 12—28.

Кант И. К вечному миру. Философский проект // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 7. С. 5—56.

Кант И. Метафизика нравов // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 6. С. 224—567.

Пинкер С. Почему насилия в мире стало меньше. М. : Альпина нон-фикшн, 2021.

Юнгер Э. Излучения (февраль 1941 — апрель 1945). СПб. : Владимир Даль, 2002.

Юнгер Э. Революция // Юнгер Э. Рискующее сердце. СПб. : Владимир Даль, 2010. С. 257—263.

Юнгер Э. Мир. Слово к молодежи Европы и молодежи мира / пер. с нем. А. Климентова. М. : Вече, 2018.

Для цитирования:

Козлова Д. А. Сквозь полтора столетия: от «вечного мира» И. Канта к «миру» Э. Юнгера // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 97—102.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-17

ВЕЧНЫЙ МИР В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

М. Е. Баспакова

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
baspakova.madina@mail.ru*

«Созидание. Созерцание. Разрушение. И так по кругу» — история мира (= история войн) циклична, «анатомически» идентична и движется по единой идеологической спирали, что позволяет нам исследовать настоящее сквозь призму прошлого. Одна из вечных тем, систематически актуализирующихся в условиях глобальных кризисов (синергии кризисов — экономических, политических, культурных) — это тема войны. «Для чего нужны войны? Каковы их мотивы? Возможно ли прекращение войн?» — вопросы, ответы на которые искали Смит, Лессинг, Гердер и целая плеяда философов, писателей, мыслителей. Все они предполагали возможность установления продолжительного, а некоторые — вечного мира, аргументируя эту возможность тенденцией к усилению духовного единения и экономической кооперации государств. Пути достижения «вечного мира» конструировали многие философы: от Максимилиена де Бетюна Сюлли, постулировавшего в своих мемуарах потребность христианизации европейских республик (создания конфедерации христианских народов Европы) до Сен-Пьера, видевшего решение вопроса о мире в заключении соответствующего договора между цивилизованными странами. Однако центральной фигурой пропаганды ценностей вечного мира является великий немецкий философ — Иммануил Кант, провозглашавший войну архаичной формой мироустройства, пережитком нецивилизованного состояния общества. Кант не отрицал войны, однако признавал лишь одно обстоятельство, при возникновении которого война становится оправданной, — это опасность, угрожа-

ющая существованию народа. При этом законной Кант считал только ту войну, которая ведется в оборонительных целях, войну за независимость. Однако, даже признавая законность войны, Кант был убежден в реальной возможности установления такого миропорядка, при котором война не имела бы смысла и единственным эволюционным инструментом стал вечный мир (Бородкина, 2020, с. 103).

Основные условия достижения вечного мира изложены Кантом в его последнем трактате «К вечному миру», ставшем своеобразным завещанием философа. Центральная мысль работы сводится к необходимости упразднения монархических режимов и перехода к республиканской форме правления (Кант, 1966, с. 269—270). Вечный мир, по мнению Канта, возможен исключительно между республиками, но только не при монархии, деспотии или тирании. При этом в качестве основополагающей черты республики Кант обозначает выборность и сменяемость главы государства, а также справедливое распределение материальных благ. Республиканская форма правления предполагает делегирование вопросов войны и мира гражданам, для которых, очевидно, война — это огромные неоправданные моральные и материальные тяготы. Республиканское устройство исключает возможность спонтанного начала войны, ограничивает правительство в единоличном принятии решений, давая людям чувство защищенности от внутреннего и внешнего произвола.

Основным средством достижения вечного мира Кант считает международное право — международное сотрудничество и правосудие. В цивилизованном мире, отмечает философ, межгосударственные конфликты должны решаться в суде, а не демонстрацией военной силы. Исходя из этого установление вечного мира в планетарном масштабе возможно лишь в случае, если во внутренних делах государств будет достигнуто гражданско-правовое состояние. «Вечный мир» — состояние отношений между суверенными государствами, которые урегулированы правом так, что ликвидированы основания для военных столкновений.

Трактат «К вечному миру» структурно оформлен как международный договор, содержит преамбулу, раздел с шестью

предварительными статьями, раздел с тремя окончательными статьями, два «добавления» и приложение. Дадим краткое описание данных статей (Кант, 1966, с. 260—263) и соотнесем их с современными реалиями:

1. «Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении была сохранена открытая возможность новой войны». Как показывают результаты Минских соглашений, договоров между США и СССР, а также локальные войны в Корее, Вьетнаме и Ближнем Востоке, договоров, положения которых не могли бы быть нарушены, не существует.

2. «Ни одно самостоятельное государство (не играет роли, большое или малое) ни путем наследования или обмена, ни в результате купли или дара не должно быть приобретено другим государством». Данный пункт в настоящий период в цивилизованном мире реализуется в полной мере, что обеспечивается соответствующими документами ООН.

3. «Постоянные армии со временем должны полностью исчезнуть». Очевидно, что оборонительная позиция сегодня свойственна большинству стран, о чем свидетельствует наличие постоянных армий. В настоящий период существует всего 13 стран, где армия отсутствует: Коста-Рика, Гренада, Кирибати, Лихтенштейн, Маршалловы Острова, Федеративные Штаты Микронезии, Палау, Сент-Люсия, Сент-Винсент и Гренадины, Самоа, Соломоновы Острова, Тувалу, Ватикан. Однако отметим, что после Второй мировой войны в большинстве государств (США, Канада, Индия, Япония и др.) всеобщая воинская обязанность отменена и заменена на добровольную.

4. «Государственные долги не должны использоваться во внешнеполитической борьбе». Межгосударственные экономические споры в современном мире решаются Международным арбитражным судом при Международной торговой палате.

5. «Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в вопросы правления и государственного устройства других государств». Данный пункт часто нарушается главами государств, так как каждый переживает за безопасность своей страны и ее экономическое развитие.

6. «Ни одно государство во время войны с другим не должно прибегать к таким враждебным действиям, которые сделали

бы невозможным взаимное доверие в будущем, в мирное время, как, например, подсылка убийц, отравителей, нарушение условий капитуляции, подстрекательство к измене в государстве неприятеля и т.д.» (Кант, 1966, с. 272). Присутствуют ли данные «интриги» в современном мире? Думаю, что да. Для того чтобы создать «вечный мир», нужно избавиться от этих несправедливых способов ведения международных отношений. Все мы знаем, что политика — дело тонкое и без интриг не обойтись, но если мы искореним войны, найдем компромисс, то можем достичь мира во всем мире.

Следование вышеизложенным постулатам возможно только в условиях установления крепких, устойчивых, опирающихся на коммуникацию межгосударственных отношений, в которых нет места деспотично ориентированным субъектам с агрессивной риторикой, игнорирующим нормы интернационального права. Фундаментальную роль в сохранении мира Кант отводил локальной законодательной системе государств, юридический конструкт которых должен не просто коррелировать с международным правом и международными соглашениями, но и акцентировать внимание на незыблемости и неотъемлемости гражданских свобод и прав.

Практической реализацией кантовских идей о вечном мире сегодня служит европейская интеграция, иллюстрирующая возможность гармоничного сосуществования ряда стран и их функционирования как единого организма. Экономико-политическая интеграция европейских государств стала результатом «многовекового развития гражданско-правовых форм во всех их разновидностях», включающих действия как отдельных граждан на локальном уровне, так и государств, стремящихся к практической реализации интегративно-коммуникативных идей посредством заключения и ратификации международных договорных соглашений.

Европейский мир — яркий показатель целесообразности экономической кооперации, тесного межкультурного взаимодействия, совместной работы в едином правовом, институциональном и конституционном поле. Равенство стран, незыблемость гражданских прав, строгое следование положениям

международных соглашений, внешнеполитический диалог — фундаментальные парадигмы развития Европейского союза (Минаков, 2019, с. 94).

Таким образом, последние события в мире в очередной раз актуализировали темы вечного мира и вечной войны. Тезис Канта о необходимости создания хотя бы в теории «вечному миру» с соответствующей справедливой правовой инфраструктурой, получает свое кровавое подтверждения и в наше время. Опираясь на основные положения «К вечному миру» Канта, обозначим ключевые условия нивелирования международных противоречий и достижения вечного мира:

- 1) сменяемость власти, недопущение монархии и диктаторских амбиций;
- 2) уважение к территориальному суверенитету и культурным традициям другого государства;
- 3) построение государства на принципах гражданской свободы, равенства перед законом и зависимости от законодательства;
- 4) формирование международного права на базе союза народов, федерализма свободных государств;
- 5) развитие мира по траектории морального совершенствования и прогресса.

Человеческий разум и мораль, единение человечества в морально-правовом аспекте, отказ от силы, соблюдение международного права, цивилизованность — вот фундамент построения вечного мира. На мой взгляд, вышеизложенные постулаты не являются утопичными, они абсолютно реализуемы в современном мире, если мораль и политика начнут выступать в едином союзе.

Список литературы

- Бородкина К. С.* Вечный мир Канта. Реальность или утопия? // Эпоха науки. 2020. № 4. С. 100—105.
- Кант И.* К вечному миру // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1966. Т. 6. С. 257—311.
- Минаков М. М.* Мир и модерн. Прикладное просвещение Канта и проблема вечного мира // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2019. № 1. С. 90—100.

Для цитирования:

Баспакова М. Е. Вечный мир в философии И. Канта: прошлое и настоящее // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 103—108.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-18

КАНТОВСКАЯ ИДЕЯ ВЕЧНОГО МИРА КАК ОППОЗИЦИЯ КОЛОНИАЛИЗМУ

М. В. Ровбо

*Минск, Республика Беларусь
ritarovbo@gmail.com*

В трактате «К вечному миру» Кант формулирует тезис о том, что целью, с которой должен быть установлен вечный мир, является гарантированная невозможность войны между государствами в неограниченной временной перспективе (Кант, 1993б, с. 357). Поскольку это положение, взятое само по себе, достаточно формально, возникает вопрос о том, можно ли в качестве его содержания представить себе такое состояние, которое отвечало бы интересам империализма. Иначе говоря, может ли некое государство-империя, используя войну как средство, затем принудить другое государство к заключению вечного мира на тех условиях, которые в большей степени отвечали бы интересам государства-империи? Кроме того, если рассматривать некоторые фрагменты кантовского трактата «вырванными» из контекста (как, например, гипотетическое рассуждение о «могучем и просвещенном народе», который, образовав республику, служил бы «центром федеративного объединения других государств» (Там же, с. 393)), то их, кажется, вполне можно было бы использовать для обоснования собственных государственных интересов и позиций.

Цель данного доклада — наметить основные контуры в ответе на проблему такого использования кантовской концепции вечного мира, при котором она наполняется содержанием, выгодным с точки зрения империалистических интересов. В качестве концептуальной основы мной используется не только вокабуляр кантовской социально-политической мысли, но и базовые контрпонятия постколониальных теорий XX в. «импе-

рия» — «колония», однако, взятые без привязки исключительно к экспансионистскому опыту западных стран, в результате переосмысления которого постколониальные теории, собственно, и возникли. Я собираюсь показать, как при обращении к текстам Канта возможно избежать эксплуатации идеи вечного мира государством с империалистическими настроениями, краеугольной составляющей которых является ценность постоянного увеличения собственного могущества любыми средствами.

Прежде всего, уже второй предварительной статьей договора о вечном мире Кант отрицает допустимость присвоения одного государства другим каким-либо способом. Немецкий философ подчеркивает, что нарушение права какого-либо народа неминуемо скажется на целостности всей системы отношений между государствами (Кант, 1993б, с. 403). Причем речь идет не только о достаточно неприкрытой экспансии одного государства относительно другого, которую Кант совершенно однозначно осуждает как несправедливую и, более того, просто бессмысленную, приводя примеры угнетения неевропейских народов со стороны цивилизованных государств, но и о попытке создания единого государства народов, о чем я еще упомяну. Формулируя положение о неприемлемости поглощения одним государством другого, Кант использует натуралистическую аналогию, дополняя ее моральным тезисом. В частности, он сравнивает государство с растением, имеющим собственный корень, а экспансию — с прививкой. Результат прививания никогда, по мнению философа, не может быть успешным — и здесь вступает в силу моральный критерий: «Всякая попытка привить, как ветвь, государство, имеющее подобно стволу собственные корни, к другому государству означала бы устранение его как морального лица и превращение последнего в вещь...» (Там же, с. 359).

Развивая далее тему колониализма, заметим, что одной из особенностей империалистического сознания является ностальгия (Р. Розальдо, С. Бёртон). Ностальгия формируется как тоска по «традиционным» формам жизни, которые в самой империи оказались некогда уничтоженными ею же самой. За «наивной тоской» она скрывает не только свою причастность к их уничтожению, но также сами ужасы и жестокости утраченной жизни (Rosaldo, 1989, p. 69—71). Другой стороной

этой ностальгии становится неприятие модерна. И все же, хотя ностальгия реакционна, это не значит, что ностальгирующий отказывается от построения будущего: «С одной стороны, ностальгия — “неизбирательная идеализация”, которая может быть не только эскапистской, но и опасной; с другой стороны, ностальгия — “противодействующее отношение к настоящему, ‘критический утопизм’, который изображает лучшее будущее”» (Burton, 2014, p. 88).

То, что кантовскому представлению о гражданском обществе чужда подобная интенция, можно понять из небольшой работы Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), где философ пишет: «*Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую вынуждает его природа, — достижение всеобщего правового **гражданского общества**. <...> Эта проблема является самой трудной и вместе с тем такой, которая позднее всех других решается человеческим родом*» (Кант, 1993а, с. 95—97).

При этом гражданское общество отдельно взятого государства должно ради собственной гарантии рассматриваться в рамках «великого союза народов» (Там же, с. 103), который исключал бы войны. В противном случае из-за негативного аспекта необщительной общительности государство страдало бы от несправедливости со стороны своих соседей. Установление союза между государствами имеет не только политический результат, но подразумевает и подвижки в сфере морали, поскольку, в отличие от процветающей цивилизованности, моральное совершенство не может быть достигнуто в мире, где «государства расходуют все свои силы на достижение своих тщеславных и насильственных завоевательных целей и таким образом постоянно сдерживают медленные усилия своих граждан по внутреннему воспитанию образа мыслей, лишая их даже всякой поддержки относительно этого намерения...» (Кант, 1993б, с. 109).

Введение морали в политическую тему едва ли может показаться в данном случае неуместным, своего рода морализаторским аналогом *deus ex machina*. Во многом именно на морали основывается осуждение представления о войне как о правовой процедуре, причем такое осуждение, которое имеет безусловный характер. Более того, если обратиться к трем кантовским

формулировкам категорического императива в «Основоположении к метафизике нравов» (1785) и к тому, как в современном кантоведении трактуется отношение между его тремя формулировками, то можно обнаружить достаточно важные следствия, которые делают кантовский проект вечного мира несовместимым с экспансионистской политикой. Для простоты кратко напомним все три формулировки:

(1) *«Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом»* (Кант, 1997, с. 143).

(2) *«Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели»* (Там же, с. 169).

(3) *Совершай действие «лишь так, чтобы воля через свои максимы могла одновременно рассматривать себя самое как всеобщезаконодательную»* (Там же, с. 185).

В частности, П. Гайер в своей лекции «The Empire of Ends», прочитанной 19 мая 2022 г. в рамках Kant Rationality Lab Lectures, обосновывает мысль, что третья формулировка, ведущая нас к понятию «царства целей» благодаря тому, что каждое разумное существо обязано смотреть на себя как на всеобщезаконодательное, является наиболее полной формулировкой категорического императива. Она становится не просто возможной, но и необходимой благодаря первым двум формулировкам — «всеобщего закона» и «человечества как цели самой по себе». Само же по себе «царство целей» связывает представление о людях как целях самих по себе с отдельными целями, которые люди ставят перед собой. Последнее не отрицает чистый неэмпирический статус универсального закона, а охраняет от «чрезмерного морализаторства» в трактовке категорического императива.

Кроме того, говоря о принципе отношения между государствами в союзе, или федерации, народов, Кант отрицает толкование этого союза как государства, ведь в таком случае следовало бы признать субординацию между составляющими его народами (а для Канта государство необходимо предполагает отношение высшего — законодателя — к низшему — повиную-

цемуся (Кант, 1993б, с. 385)). Хотя Кант и говорит о *всеобщем* правовом гражданском обществе, федерация представляется им не как всеобщее государство, составленное из различных народов, которые были бы между собой не равны, а как союз *моральных* лиц (как я уже упоминала ранее), подчиняющихся лишь тем законам, на которые они дали свое согласие.

Таким образом, империализм с присущими ему экспансионистскими амбициями, ностальгией о прошлом и поддержанием идеи субординации в отношениях народов друг к другу едва ли может адаптировать кантовскую идею вечного мира для оправдания собственных целей. Если даже попытаться совместить их, то это неминуемо приведет к искажению кантовской идеи вечного мира, для истолкования которой нам необходимо обращаться к социально-политическим воззрениям Канта в их целостности.

Список литературы

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1993а. Т. 1. С. 79—123.

Кант И. К вечному миру // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1993б. Т. 1. С. 353—477.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 39—275.

Burton S. Travel Narrative and the Ends of Modernity. N. Y. : Cambridge University Press, 2014.

Rosaldo R. Imperialist Nostalgia // Culture & Truth. Boston : Beacon Press, 1989. P. 68—87.

Для цитирования:

Ровбо М. В. Кантовская идея вечного мира как оппозиция колониализму // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 109—113.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-19

**«К ВЕЧНОМУ МИРУ»:
НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РИТОРИКИ ТРАКТАТА
И ЕГО РЕЦЕПЦИЙ, ОБУСЛОВЛЕННЫЕ
СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИМ КОНТЕКСТОМ**

А. А. Яловничая

*Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена
a.hmur@yandex.ru*

Интерес к рассматриваемому произведению Канта неисчерпаем настолько, насколько сам вечный мир должен являться и является интересом всякого теоретика, всякого сообщества, всякого общества в целом. Его положения широко воспроизводятся во многих дальнейших значимых дискуссиях о политике и праве, а сам автор «К вечному миру» видится мыслителем, во многом предвосхитившим тенденции в этих областях, обнаружившие себя после Второй мировой войны.

Известно при этом, что кантовскую риторику применяли и применяют как в пацифистском, так и в милитаристском ключе, в том числе неокантианцы. В научной литературе широко освещен исторический момент, когда «дух 1914 года», который ученые интерпретировали в терминах, соответствующих выбранным ими дисциплинам (в данном случае философии Канта), охватил и Марбургскую школу (Кеск, 1982, р. 74). Частично объяснение явно нетипичного и восторженного поведения марбургских профессоров можно найти в психологической реакции на конфликт, распространенной среди большого числа немецких интеллектуалов, особенно в области свободных искусств и наук. Немецкие писатели не в первый раз навязчиво мыслили национальное строительство как воскрешение «великолепной формы» из трупа Германии, вступающей в «рассвет нового мира», а историю — как «страшный суд народов» (см.: Vondung, 2000). Отступившее во времена Германской конфедерации и, по

большей части, Германской империи, это апокалиптическое видение, сосредоточенное на немецком национальном духе как на том, что в своей политической самореализации принесет спасение всему миру, было возрождено во время Первой мировой войны. Сотни военных стихотворений, проповедей и лекций призывали к нему, часто со ссылкой на Фихте, Гегеля и Арндта. Известно, насколько глубоко Пауль Наторп, Герман Коген и Карл Форлендер были вовлечены в формулирование «идей 1914 года» — сознательную попытку создать философскую альтернативу тому, что многие немецкие интеллектуалы считали идеологией Французской революции и английской «доктриной манчестеризма» (Kesk, 1982, p. 74). Практическими результатами этой вовлеченности становятся книга Когена «*Deutschtum und Judentum*», которая представляла собой не критичный и, следовательно, нехарактерный апофеоз немецкой культурной традиции, и «*Deutsche Weltberuf*» Наторпа, наиболее резкое заявление неокантианской апологии войны, а также уникальный набег неокантианца в область метаистории. Наторп, который стал автором более двадцати публикаций — книг, журнальных статей и материалов для сборников военной агитации, распространяемой на фронте, а также сочиненных им патриотических песен, медленно и неумолимо продвигался к резко шовинистической позиции (Ibid., p. 75—76). В 1915 г. он уже начал писать о «священной культурной миссии Германии» и в этом был практически неотличим, скажем, от Рудольфа Ойкена, настаивавшего на том, что Германия должна выиграть войну, поскольку поражение «лишило бы мировую историю ее глубочайшего смысла» и «означало бы крах человеческой истории» (Eucken, 1914, S. 22; см.: Vondung, 2000, p. 207). Это отношение было настолько распространено, что его высмеял в «Последних днях человечества» неподражаемый Карл Краус.

Косвенным образом почву для «милитаристского» истолкования философии истории мы находим в самой философии Канта, остающейся, впрочем, пацифистской в своей доминантной линии. Широко известна цитата из «Критики способности суждения», в которой Кант противопоставляет мужественный и возвышенный характер войны изнеженности торгового духа (Кант, 1994, с. 133). Следует ли в этом фрагменте видеть вслед

за Сюзен Бак-Морс «современную констелляцию эстетики, политики и войны, связывающую судьбу этих трех элементов» (Buck-Morss, 1992, p. 9), и очищенный от чувственности аутогенетический идеал, реакцию «чисто мужского мышления Канта на расслабленность и изнеженность, царившие кругом» (Кассирер, 1997, с. 243), инновативный «эффективный стимул к политическому воспитанию нации» (Ritter, 1969, p. 51) или вслед за Г. Ф. Николаи признать: «Кант — или война. Примирение невозможно» (Дмитриева, 2014, с. 56)? Как бы то ни было, находились и активные противники «злоупотребления Кантом», такие как Хельмут Фалькенфельд и берлинский врач Георг Фридрих Николаи.

Одно из условий возможности этого парадоксального различия характера рецепций стоит искать в тех обстоятельствах, из которых мыслил и писал Кант. Речь, главным образом, о цензуре, имевшей место в современной ему Пруссии, красноречиво характеризовавшейся как государство, «принадлежащее» своей армии (Ritter, 1969, p. 117). Несмотря на то что сам философ отмечал (также парадоксальное) положительное влияние ограничения гражданских свобод на деятельность интеллектуалов, оно все же являлось фактором, мешавшим откровенно высказываться на политические темы его современникам и ему самому.

В этом свете интерес к вопросу о влиянии цензуры на содержание «К вечному миру» (и других произведений Канта, содержащих прямые высказывания о политике и войне как ее инструменте) имеет две стороны. Это историко-философский сторона: так ли далеко зашел Кант в раскрытии своих местами революционных идей, зачастую прямо противоречащих «линии партии», как он того хотел? И есть ли в тех его высказываниях, которые традиционно используются милитаристами для апологии насилия (о войне как о возвышенном, о революции как о двигателе прогресса), что-то, что было продиктовано необходимостью отдавать дань той самой «линии»?

Помимо историко-философского интереса, здесь имеет место и практическая сторона: до тех пор, пока существуют режимы, практикующие государственную идеологию и цензуру, практически важным будет иметь в виду опыт великих мыслителей, писавших свои произведения и преподававших в университетах в подобных обстоятельствах.

Еще один пункт настоящего проекта — возможность рассмотреть с помощью кантовского инструментария такое явление, как эстетизация и романтизация войны. Здесь за отправную точку можно взять собственные высказывания Канта об интересовавшем нас выше парадоксальном влиянии авторитаризма и цензуры на деятельность интеллектуалов. В своем эссе «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» он даже предполагает, что просвещенная автократия может быть лучшей формой правления для демократии в развитии свободы народа (Ritter, 1969).

Этот момент предлагается рассмотреть в свете кантовской же диалектики прекрасного и возвышенного с привлечением интерпретации Ханной Арендт эстетического субъекта как зрителя (см.: Арендт, 2012). Интеграция войны в эстетический дискурс, которую мы находим с известными оговорками уже у самого Канта, имела далеко идущие следствия. Как отметил Томас Манн, в 1914 г. большинство немецких интеллектуалов «воспевали войну, словно соревнуясь друг с другом, с глубокой страстью, как будто они и народ, чьим голосом они являются, не видели ничего лучше, ничего прекраснее, чем сражаться со многими врагами» (Verhey, 2004, p. 126). Одной из особенностей того времени было разделяемое многими молодыми интеллектуалами убеждение, состоявшее в том, что внутренние, более глубокие истины можно найти не в культуре, а в опыте и что нет «переживания» (Erlebnis) более экстремального, чем война. Поэт-экспрессионист Георг Гейм 15 сентября 1911 г. запечатлел «дух времени» в своем дневнике: «Боже мой, я задыхаюсь от своего неиспользованного энтузиазма в это банальное время... Я надеюсь, по крайней мере, на войну» (цит. по: Verhey, 2004, p. 128). Скульптор-экспрессионист Эрнст Барлах написал 29 августа 1914 г. в письме: «Я могу сравнить переживание этого замечательного времени только с любовным романом (Liebesabenteuer), настолько сильно это трогает меня и выводит из себя. Это великая радость — быть вне себя, отдельно от себя. И это величие — нечто истинное, а не просто идея» (Там же). Макс Бекман рассматривал войну как «великолепную катастрофу», возможность испытать «все трогательные глубины жизни» (Там же). Широко известны идеологические последствия эсте-

тической апологии войны, проницательно предсказанные Беньямином с его критикой «эстетизации политики» у итальянских футуристов и «героических реалистов» вроде Эрнста Юнгера.

В современных практиках коммеморации, в образовательных практиках и массовой культуре интеграция войны в эстетику достигает предела в широком повествовательном наборе «героизации» военных действий. Героизация войны застывает в тех неподвижных рамках, которые диктует канонизированный мемориальный дискурс, и подавляет целый ряд других аспектов, тем самым предлагая нам искаженный и неполный взгляд. Помимо этого, она подразумевает нормативную морализацию войны в соответствии с предустановленными идеологическими или этическими нормами. Возможной альтернативой может стать послевоенное перепрочтение кантовской аналитики возвышенного французскими интеллектуалами (Лиотар, Лаку-Лабарт), которые пользовались кантовским инструментарием для теоретического обоснования внеидеологической «невозможной» встречи с катастрофическими событиями.

Список литературы

Арендт Х. Лекции по политической философии Канта / пер. с англ. А. А. Глухова. СПб. : Наука, 2011.

Дмитриева Н. А. Вечный мир И. Канта на рубеже веков и в период Первой мировой войны // Преподаватель XXI век. 2014. № 2 (1). С. 46—61.

Кант И. Критика способности суждения. М. : Искусство, 1994.

Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб. : Книга света, 1997.

Buck-Morss S. Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered // October. 1992. Vol. 62. P. 3—41.

Eucken R. Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes. Stuttgart : Deutsche Verlags-Anstalt, 1914.

Keck T. Practical Reason in Wilhelmian Germany: Marburg Neo-Kantian Thought in Popular Culture // Political Symbolism in Modern Europe Essays in Honour of George L. Mosse / ed. by S. Drescher, D. Sabeau, A. Sharlin. New Brunswick : Transaction Books, 1982. P. 63—80.

Ritter G. The Sword and the Scepter. The Problem of Militarism in Germany. Coral Gables, Florida : University of Miami Press, 1969. Vol. 1 : The Prussian Tradition, 1740—1890.

Verhey J. The Spirit of 1914. Militarism, Myth and Mobilization in Germany. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.

Vondung K. The Apocalypse in Germany. Columbia : University of Missouri Press, 2000.

Для цитирования:

Яловничая А. А. «К вечному миру»: некоторые особенности риторики трактата и его рецепций, обусловленные социально-политическим контекстом // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 114—119.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-20

«К ВЕЧНОМУ МИРУ» КАНТА И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Д. С. Краснов

*Российский государственный гуманитарный университет
danilakrasnof@mail.ru*

В своей философии И. Кант рассматривал идею вечного мира как важнейший принцип системы трансцендентальной философии. В трактате «К вечному миру» Кант ставит международную политику и философию правового государства, на службу этики мира, гражданского самоуправления и человека. «Право человека должно считаться священным, каких бы жертв это ни стоило господствующей власти» (Кант, 2003, с. 235).

В 1995 г. мировая общественность отметила 200-летнюю годовщину публикации кантовского трактата «К вечному миру: философский проект». Проект Канта стал концептуальным предвестником многих передовых начинаний в международной политике — создания Лиги Наций после Первой мировой войны и ООН в 1945 г.

Решающим является тезис философа о том, что политические условия порождения прочного мира между суверенными государствами требуют создания масштабного мирного соглашения, которое регулировало бы взаимоотношения между народами на правовой основе.

Кант выражает в своем трактате тревогу за состояние будущего мира, поскольку договоры того времени гарантировали лишь некоторое короткое перемирие. Более того, трактат был написан накануне наполеоновских войн, которые имели как мировой, так и локальный характер. Идеи Канта были актуальными для своего времени и становятся злободневными для современного осмысления проблем войны и мира в правовом поле. Это можно объяснить тем, что проблему мира Кант впервые

представил как реальную философскую проблему. Он понимал, что его этика требует, чтобы основные положения мира базировались на этических принципах.

Как гражданин Кант осуждал войну, как философ признавал ее значение на определенном этапе развития человеческой истории, но как реалист он видел возможность наложить морально-практическое неотменимое *veto*: никакой войны не должно быть.

Человечество сегодня стоит перед двумя возможными принципами собственной всемирно-гражданской организации: либо путь договора, запрещающего войны, либо, после истребительной войны, вечный мир на всемирном кладбище человечества. Кант был первым из философов, кто увидел в будущем ситуацию самоистребления человеческого рода. Сам он писал, что будет понят лишь через двести лет. Трактат Канта «К вечному миру» — это рационально сформулированная дипломатическая форма договоров, которые он стремился изложить с изящным юмором и философским сарказмом.

В трактате Кант выделяет предварительные «прелиминарии», формулирует «окончательные» статьи и даже прилагает «тайную» статью. Прелиминарии являются основой для устранения вражды и недоверия во внешней политике: ни один мирный договор не может считаться таковым, если при его заключении сохраняется основание для будущей войны; ни одно самостоятельное государство не может быть приобретено ни по наследству, ни куплей, ни в виде дара. Следующие четыре гласят: постоянные армии со временем должны исчезнуть; государственные долги не должны использоваться для внешнеполитического давления; ни одно государство не вправе вмешиваться в политическое устройство и управление других государств; ни одно государство во время войны не должно позволять себе таких враждебных действий, которые делали бы в последующем невозможным заключение мира.

В окончательных статьях Кант требовал выработать условия сохранения договора о вечном мире. «Тайная» статья указанного договора гласит, что «максимы философов об условиях возможности всеобщего мира должны быть учтены государствами, вооружившимися для войны» (Кант, 2002,

с. 224), причем привлекать их к участию необходимо негласно, делая из этого тайну, дабы не подрывать и государственный, и философский авторитет. «...Народы не должны допустить, — пишет Кант, — чтобы исчез или умолк класс философов, а дать им возможность выступать публично. Это необходимо и тем и другим для внесения ясности в их деятельность» (Там же, с. 225).

Кант — сторонник республиканской конституции. Кантовская республика — это скорее идеальный принцип организации сообщества, которое не может быть ограничено простым наличием выборов и конституционных гарантий. В этом смысле гарантию от смертельной опасности и от вырождения мирового правительства в диктатуру может обеспечить только многополярный мир: превосходство одной мировой державы над всеми государствами в мире способно полностью уничтожить и основы гражданского общества, и пространство свободы личностей.

Международное право философ предлагал основывать на «федерализме свободных государств» и «союзе народов» (Там же, с. 212). В основе его размышлений лежит тезис: в международных отношениях решающую роль должно играть право, а не сила. Современный Европейский союз находится вполне в фарватере этой логики.

ЕС во многом отвечает кантовским требованиям мирного союза народов. Более того, в современной философии звучат мнения о том, что европейский проект — с момента своего возникновения вплоть до настоящего времени — находится в процессе перманентного становления и развития, который, по всей видимости, будет продолжаться еще многие годы.

Рассматривая соотношение ЕС и кантовского проекта, А. Н. Саликов отмечает, что «современный ЕС идет во многом в рамках кантовского федерализма, однако, если следовать Канту, то ЕС не должен допустить в будущем излишней централизации и превратиться в гигантское государство, в котором были бы ущемлены права входящих в него стран-членов» (Саликов, 2013а, с. 30).

В третьей окончательной статье Кант указывает, что многочисленное объединение государств станет необходимым усло-

вием для создания экономической независимости, что можно расценивать как важный шаг в направлении упрочения общего мира между народами.

Кант уточняет, что всемирная федерация может образоваться не сразу: «Можно показать осуществимость (объективную реальность) этой идеи федерации, которая должна охватить постепенно все государства и привести таким путем к вечному миру» (Кант, 2003, с. 214—215). И далее: «Если бы какому-нибудь могучему и просвещенному народу выпало счастье образовать республику (которая по своей природе должна тяготеть к вечному миру), то она явилась бы центром федеративного объединения других государств, которые примкнули бы к ней, чтобы обеспечить таким образом сообразно идее международного права свою свободу, и путем многих таких присоединений все шире и шире раздвигались бы границы союза» (Там же, с. 215).

По Канту, международная торговля должна стать важнейшей экономической предпосылкой, порождающей мирный союз: «Дух торговли, который рано или поздно овладевает каждым народом, — вот что не может существовать рядом с войной. Так как из всех сил (средств), подчиненных государственной власти, сила денег является, пожалуй, наиболее надежной, то государства чувствуют себя вынужденными (конечно, не по моральным побуждениям) содействовать благородному миру и повсюду, где угрожала вспыхнуть война, предотвращать ее своим посредничеством, как будто они находятся с этой целью в постоянном союзе» (Там же, с. 223). В то же время для разрешения конфликтов между государствами «должна возрастать роль международных организаций, которые будут играть связующую роль между странами и регулировать конфликты еще на стадии их зарождения» (Саликов, 2013б, с. 180).

Будучи по своей природе открытой формой, федерация способствует становлению права всемирного гражданства. Кант поясняет свою идею права всемирного гражданства (*Weltbürgerrecht*): тезис философа о том, что «всемирно-гражданское право должно быть ограничено условиями всеобщего радушия», следует понимать лишь как «право посещения, принадлежащее всем людям в силу права общего владения земной поверхностью» (Кант, 2003, с. 216).

Третья статья имеет отношение к пониманию права гражданина мира: «...идея права всемирного гражданства есть не фантастическое или нелепое представление о праве, но необходимое дополнение неписанного кодекса как государственного, так и международного права к публичному праву человека вообще и, таким образом, к вечному миру» (Кант, 2003, с. 218). Мораль Кант стремится соотнести с правом. Политические действия только тогда становятся рационально обоснованными, когда отвечают нормам морали и основаны на нормах права и, стало быть, способствуют сохранению мира. Для разрешения конфликтов существуют более действенные средства, чем военная сила, а именно политические и дипломатические взаимодействия.

Кант осуждает также возможность свержения нежелательного политического режима путем нелегальной поддержки оппозиционных сил (Там же, с. 208) и приравнивает это к вмешательству, к подрыву доверия между государствами, что делает невозможным установление между ними прочного мира. В современной философии сочинение Канта «К вечному миру» традиционно трактуется либо только в контексте политической истории, как попытка философа оправдать республиканскую форму правления, либо в космополитическом ключе, как признание политических общностей людей в качестве единого «универсального государства человечества».

Однако узость подобных подходов очевидна. Личная свобода является универсальным, естественным правом человека и человечества, но не установлениями государства или политического сообщества. Кант не предлагает создать единое мировое государство или единую всемирную республику, его проект провозглашает, что мирного сосуществования возможно достичь только на основе добровольной федерации между народами во всех областях их взаимной общительности и публичного применения разума.

Как показали дискуссии последних пятнадцати лет в России, Германии и США, проблемы, поднимаемые Кантом в этом трактате, имеют широкое распространение и интерпретацию.

Список литературы

Кант И. К вечному миру // Трактаты о вечном мире / сост. И. С. Андреева, А. В. Гулыга. СПб. : Алетейя, 2003. С. 205—241.

Саликов А. Н. Кантовский проект вечного мира и проект Европейского союза // Кантовский сборник. 2013а. №3. С. 24—32.

Саликов А. Н. Мирный проект И. Канта и модели решения дилеммы безопасности в современной теории международных отношений // Кантовский проект вечного мира в контексте современной политики : матер. междунар. семинара / под ред. А. С. Зильбера, А. Н. Саликова. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2013б. С. 171—184.

Для цитирования:

Краснов Д. С. «К вечному миру» Канта и современный мир // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 120—125.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-21

FOEDUS PACIFICUM: ПРОБЛЕМЫ И ВЫЗОВЫ ДЛЯ ЕВРОПЕЙСКОГО СОЮЗА

Д. Д. Хохлова

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
hohlovadaria380@gmail.com*

Многие исследователи и политики рассматривали европейскую интеграцию со второй половины XX в. как начало предсказанного Кантом «вечного мира» (Archibugi, 1995; Beck, Grande, 2007; Tully, 2008; Hurrell, 1990). С одной стороны, система международных отношений в Европе после двух мировых войн претерпела существенные изменения и уже едва ли напоминала Вестфальский мир, на который была направлена критика Канта. Казалось, разум наконец восторжествовал, люди поняли, насколько войны противоречат их интересам и исключают всякую долгосрочную выгоду в новом глобальном мире экономической и политической интеграции. С другой стороны, уже к XXI в. большие надежды на мировой порядок без войн стали не такими определенными — Европа оказалась свидетелем войны в Югославии, ей пришлось столкнуться с миграционным кризисом после войны в Ираке, новая волна беженцев захлестнула Европейский союз из-за войны в Сирии. К настоящему времени стало очевидно, что еще не сложились необходимые условия для того, чтобы войны перестали быть проблемой для международной политики и для философии. Важно разобраться, в каких аспектах актуальное состояние европейской политики сходится по духу с кантианским проектом и в какой мере ЕС уже сделал шаги на пути к «вечному миру». Так как «вечный мир» не наступил сам собой, стоит исследовать и проблемы, которые отделяют реальность европейской интеграции от философского идеала Канта (см.: Habermas, 2012).

© Хохлова Д. Д., 2022

Прежде всего важно сопоставить внутреннюю политику с кантианским проектом. Хабермас полагал, что создание международных институтов в послевоенной Европе хорошо рифмуется с описанной Кантом логикой, по которой все страны необходимо должны прийти к «вечному миру» на разумных основаниях (Habermas, 2006, p. 139—143). Исследователи отмечают, что кантианская логика существенным образом воплотилась в истории европейской интеграции: в создании Европейского союза значительную роль сыграли экономические преимущества для государств-членов и желание не допустить новых кровопролитных войн на территории Европы (см.: Brown, 2014). Европейская интеграция началась с учреждения Европейского объединения стали и угля в 1951 г., Европейского экономического сообщества и Европейского сообщества по атомной энергетике в 1957 г. и вписывается в ту разумную мотивацию для создания наднациональных институтов, о которой пишет Кант. Хабермас подчеркивает, что ЕС как форма существования оказался экономически и политически выгодным также для стран вне континентальной Европы (Ирландия, Норвегия). В этом ЕС значительно приблизился к космополитическому идеалу, так как для принятия новых государств-членов важнее не историческое право, а соответствие демократическим ценностям (Habermas, 2012, p. 3). При этом ЕС не представляет собой полностью интегрированное пространство: например, Исландия и Норвегия входят в Шенгенскую зону на правах ограниченного членства, Дания, Болгария, Хорватия, Чехия, Венгрия, Польша, Румыния, Швеция не входят в Еврону. Демократические ценности защищаются в различных странах — членах ЕС с разным успехом: ЕС не смог оказать давление на новое популистское правительство Орбана в Венгрии; консервативное правительство в Польше также регулярно получает предупреждения от ЕС, но до сих пор никаких решительных действий предпринято не было. Регулярно возникают споры о том, как суверенитет отдельных стран может соотноситься с политикой всего союза. Хабермас предлагает свою интерпретацию идеи Канта о том, как может реализовываться национальная политика внутри союза, чтобы одновременно не нарушался суверенитет каждого государства, союз государств имел свободный характер и вну-

три него последовательно реализовывалась демократическая политика (Habermas, 2006, p. 118—147). Помимо этого, для «вечного мира» важен тезис о возможности выхода из мирного союза государств, и можно сопоставить аргументацию Канта с тем, что зафиксировано в договорах ЕС.

Следующая проблема касается политики ЕС в отношении неевропейских государств и их граждан. На фоне миграционного кризиса исследователи говорят о появлении «европейского национализма» как формы эксклюзивной идентичности, которая противопоставляет себя неевропейским субъектам (см.: Cederman, 2001; Van Houtum, Pijpers, 2007). Они предлагают теоретическое решение этой проблемы, пытаясь с опорой на Канта построить космополитичную европейскую идентичность, которая не превращалась бы в национализм (см.: Habermas, 2001; Ion, 2012).

Кант вводит разделение на *Besuchsrecht* (каждый человек имеет право посещать другое государство, где гарантируется соблюдение его базовых прав и с ним не будут обращаться «как с врагом») и *Gastrecht* (не каждый иностранец может участвовать в общественной и политической жизни другого государства) (Кант, 1994, с. 23). Одними исследователями ограничение *Gastrecht* оценивается в позитивном ключе, как защита локальных сообществ от европейского колониализма, проявляющегося в насаждении культурных стандартов и невыгодных условий для сотрудничества (см.: Brown, 2014). С этой стороны ограничение *Gastrecht* отрицает право колонизаторов на присвоение новых территорий. Другие исследователи, напротив, предполагают, что это разделение легитимирует насилие, исключает неевропейских субъектов из политики и не может лежать в основе космополитического миропорядка (см.: Derrida, 2000; 2002; Cavallar, 2002). Например, с помощью *Gastrecht* возможно теоретически обосновать, почему ЕС может не предоставлять убежище беженцам из зон острых конфликтов. Это делает «гостеприимство» у Канта на практике не таким гостеприимным и может стать препятствием на пути к космополитичному миру без войн (Cavallar, 2002, p. 394). В ответ на такую интерпретацию исследователи пытаются показать, что Кант описал только минимальные требования для объединения разных государств

в мирный союз. В XIX в. европейские страны были заняты колонизацией, и именно несоблюдение *Gastrecht* в то время привело к произвольному установлению границ в колониях, из-за которого в современном мире возникают военные конфликты. Важно исследовать, насколько *Besuchsrecht* у Канта достаточен для обеспечения базовых прав всех людей на пути к «вечному миру» и можно ли включить в него право беженцев получить убежище в ЕС. Кант часто подвергается критике со стороны радикально левых теоретиков, но с опорой на Хабермаса можно показать ее несостоятельность (Habermas, 2006, p. 146). В связи с миграционными кризисами в ЕС, войнами в соседних странах нужно также обратиться к понятию суверенитета у Канта и определить, в какой момент гражданская война в границах одного государства приводит к появлению суверенитета у нового объединения, с которым ЕС может вступить в отношения как с отдельным государством (например, рассмотрев распад Югославии и спорный статус Косово).

Таким образом, история европейской интеграции и прежде всего вопросы о включении в ЕС и выходе из него, построении космополитичной идентичности внутри ЕС, правах граждан других стран, европейском миграционном кризисе и праве на политическое убежище рассматриваются мной в кантовской перспективе.

Список литературы

Kant I. К вечному миру. Философский проект // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 7. С. 5—56.

Archibugi D. Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace // European Journal of International of International Relations. 1995. Vol. 1, № 4. P. 429—456.

Beck U., Grande E. Cosmopolitan Europe. Cambridge : Polity Press, 2007.

Brown G. W. The European Union and Kant's Idea of Cosmopolitan Right: Why the EU is not Cosmopolitan // European Journal of International Relations. 2014. Vol. 20, № 3. P. 671—693.

Cederman L. E. Nationalism and Bounded Integration: What It Would Take to Construct a European Demos // European Journal of International Relations. 2001. Vol. 7, № 2. P. 139—174.

Derrida J. Of Hospitality. Stanford : Sanford University Press, 2000.

Derrida J. On Cosmopolitanism and Forgiveness. L. ; N. Y. : Routledge, 2002.

Habermas J. The Post-National Constellation. Cambridge : MIT University Press, 2001.

Habermas J. The Divided West. Cambridge ; Malden : Polity Press, 2006.

Habermas J. The Crisis of the European Union: A Response. Cambridge : Polity Press, 2012.

Hurrell A. Kant and the Kantian Paradigm in International Relations // Review of International Studies. 1990. Vol. 16, № 3. P. 183—205.

Ion D. Kant and International Relations Theory: Cosmopolitan Community-Building. Abingdon : Routledge, 2012.

Tully J. Public Philosophy in a New Key. Vol. 2 : Imperialism and Civic Freedom. Cambridge : Cambridge University Press, 2008.

Van Houtum H., Pijpers R. The European Union as a Gated Community: The Two-faced Border and Immigration Regime of the EU // Antipode. 2007. Vol. 39, № 2. P. 291—309.

Для цитирования:

Хохлова Д. Д. Foedus pacificum: Проблемы и вызовы для Европейского союза // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 126—130.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-22

Научное издание

IV ЛЕТНЯЯ ШКОЛА
ПО ИЗУЧЕНИЮ НАСЛЕДИЯ ИММАНУИЛА КАНТА

УЧЕНИЕ КАНТА О ВОЙНЕ И МИРЕ
В ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ
И НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА

Сборник тезисов докладов международной научной конференции

Редактор *Д. А. Малеваная*. Корректор *С. В. Ильина*
Компьютерная верстка *Е. В. Денисенко*

Подписано в печать 01.09.2022 г.
Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 8,2
Тираж 300 экз. (1-й завод 55 экз.). Заказ 85

Издательство Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
236001, г. Калининград, ул. Гайдара, 6



БФУ
ИМЕНИ И. КАНТА



IV ЛЕТНЯЯ ШКОЛА ПО ИЗУЧЕНИЮ НАСЛЕДИЯ
ИММАНУИЛА КАНТА

УЧЕНИЕ КАНТА О ВОЙНЕ И МИРЕ
В ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ
И НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА

Сборник тезисов докладов
международной научной конференции

Зеленоградск, Калининградская область
24—31 июля 2022 года

Калининград

Издательство Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
2022

УДК 1(091)(430)"17/18"+172.4
ББК 87.3(4Гем)+87.7
Л 523

Рецензенты

А. Н. Круглов, д-р филос. наук, проф. (РГГУ, Москва)
В. А. Чалый, д-р филос. наук, доц. (БФУ им. И. Канта, Калининград)

Л 523 **IV Летняя школа по изучению наследия Иммануила Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. — Калининград : Издательство БФУ им. И. Канта, 2022. — 130 с.**
ISBN 978-5-9971-0695-9

Сборник объединяет тезисы докладов участников IV Летней школы по изучению наследия Иммануила Канта, которую проводит Академия Кантиана Балтийского федерального университета им. И. Канта при поддержке форума «Петербургский диалог». Тезисы молодых ученых отражают результаты исследований, посвященных различным аспектам философии Канта и его идейных наследников: от проблем познания и этики до вопросов пацифизма и колониализма. В большинстве представленных текстов акцент сделан на связи этих аспектов с поставленной Кантом проблемой «вечного мира».

Издание поддержано из средств программы стратегического академического лидерства «Приоритет 2030» БФУ им. И. Канта.

УДК 1(091)(430)"17/18"+172.4
ББК 87.3(4Гем)+87.7

ISBN 978-5-9971-0695-9

© БФУ им. И. Канта, 2022

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Коваленко М. А.</i> О некоторых онтологических аспектах трансцендентального единства апперцепции	5
<i>Повечерова А. В.</i> Понятие добродетели в этике Христиана Августина Крузия и Иммануила Канта	11
<i>Рожин Д. О.</i> Кант об основных практических условиях для достижения морального совершенства	16
<i>Анисимов Ф. Г.</i> Дискуссия о свободе и моральном законе: от Рейнгольда к Фихте	22
<i>Северина К. С.</i> Война и естественное состояние	28
<i>Чепелева Н. Ю.</i> Был ли Кант пацифистом?	34
<i>Бабкин И. Д.</i> «К вечному миру»: историко-политические референты и понятийная проблематика	39
<i>Зильбер А. С.</i> О развитии идеи республики и международной федерации в сочинениях Канта	45
<i>Джежора В. С.</i> Формирование свободного гражданина и перспективы реализации «вечного мира» в педагогике И. Канта	51
<i>Клименская Е. А.</i> Мир как эстетическое переживание на материале трактата И. Канта «К вечному миру»	56
<i>Сабанов А. О.</i> Трансцендентализируя утопическое: к возможности пересмотра содержательных положений трактата «К вечному миру»	62
<i>Троян У. Д.</i> И. Кант и Ф. Ницше: Критика разума в контексте классической и неклассической традиций	68
<i>Слепухина Д. А.</i> И. Кант через призму философии права Г. Д. Гурвича	74
<i>Калинин Н. В.</i> Идея совершеннолетия мира в богословии Дитриха Бонхёффера: политические аспекты	80

<i>Дятлова Д. Д.</i> Роль кантовского понятия «воображение» в концепции исторического суждения Ханны Арендт	86
<i>Михалёв Д. В.</i> Интерпретация кантовского принципа «необщительной общительности» в персоналистской философии Жана Лакруа	91
<i>Козлова Д. А.</i> Сквозь полтора столетия: от «вечного мира» И. Канта к «миру» Э. Юнгера	97
<i>Баспакова М. Е.</i> Вечный мир в философии И. Канта: прошлое и настоящее	103
<i>Ровбо М. В.</i> Кантовская идея вечного мира как оппозиция колониализму	109
<i>Яловничая А. А.</i> «К вечному миру»: некоторые особенности риторики трактата и его рецепций, обусловленные социально-политическим контекстом	114
<i>Краснов Д. С.</i> «К вечному миру» Канта и современный мир	120
<i>Хохлова Д. Д.</i> Foedus pacificum: Проблемы и вызовы для Европейского союза	126

О НЕКОТОРЫХ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ЕДИНСТВА АППЕРЦЕПЦИИ

М. А. Коваленко

Санкт-Петербургский государственный университет
neurocommunism@gmail.com

Введение

Трансцендентальное единство апперцепции (самосознания), манифестированное Кантом в «Критике чистого разума», зачастую обнаруживает одностороннюю интерпретацию. В результате этого трансцендентальное единство самосознания постигается как некое техническое понятие, а представление *я мыслю* теряет свой подлинный смысл. Поэтому необходимо показать, что трансцендентальное единство апперцепции у Канта представляет собой не только само по себе существующее и само все соединяющее основание, введенное им для обоснования категорий, основоположений, опыта и познания в целом, и не просто конституирующую субъекта функцию, но и что оно есть единственное место, в котором субъект может и должен оказаться, чтобы впервые стать субъектом в подлинном смысле слова. Для этого необходимо подвергнуть рассмотрению не только само трансцендентальное единство апперцепции, но и понятия, которые у Канта непосредственно завязаны на трансцендентальном единстве апперцепции как начале (*ἀρχή*).

Спонтанность

В первую очередь необходимо прояснить понятие спонтанности, являющееся амбивалентным. Во-первых, спонтанность понимается нами прежде всего как активность, *самодетельность* субъекта, что подчеркивает необходимость совершения им волятивных актов в собственном мышлении. Это указывает

на самодеятельное мышление как соединение понятий и представлений, что понимается нами как необходимое условие для попадания в ситуацию *я мыслю*, которое «достигается тем, что *я присоединяю* одно представление к другому» (Кант, 1994, с. 100). Во-вторых, спонтанность включает в себе и момент случая, произвольности, неожиданности и невозможности последовательно конечным набором актов оказаться в *я мыслю*, поэтому «*не я вершу суд* над представлениями, но *я — там, где этот суд вершится*» (Погоняйло, 2017, с. 67). Эта двойственность спонтанности отражает парадоксальный характер движения к *трансцендентальному самосознанию*. Здесь манифестируется как необходимость самостоятельной мыслительной рефлексивной деятельности субъекта, так и элемент случая в подобном экзистенциальном предприятии. Оба означенных момента характеризуют сущностные условия возможного *оказывания* в точке *я мыслю*.

Априори и апостериори

Как мы выяснили, спонтанность предполагает *действия* самого субъекта по объединению и соединению многообразного, то есть *синтез* как «акт спонтанности» (Кант, 1994, с. 99). Он — еще одно понятие, необходимое для уяснения сути *я мыслю*. Здесь необходимо различить два вида синтеза: а priori и а posteriori. Дело в том, что синтез зачастую понимается с тем же техническим оттенком, что и само единство апперцепции, утрачивая смысл участия субъекта, когда говорится, например, о «синтезе рассудка, посредством которого разрозненные и изолированные впечатления формируются в “опыт”» (Кассирер, 1997, с. 170). Поэтому в синтезе а posteriori, совершающемся в опыте (в пределах времени как формы внутреннего чувства), необходимо высветить и самодеятельность субъекта, которая является условием выхода в *трансцендентальное*, поскольку «лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное... имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания*» (Кант, 1994, с. 100). В свою очередь, синтез, совершающийся а priori, совершается без участия субъекта, у него «за спиной» и фундирует саму конституцию субъекта (Погоняйло,

2017, с. 64). Стало быть, обнаружение синтеза а priori возможно только через осознание синтеза а posteriori и последующий выход в трансцендентальное *я мыслю*.

Аналитическое и синтетическое

Следующим шагом будет попытка объяснения различия, которое осуществляет Кант, выделяя синтетическое и аналитическое единство апперцепции как два ее модуса. Для прояснения модальности аналитического и синтетического в отношении апперцепции мы привносим своего рода понятийную структуру «одно-многое» и через нее трактуем означенное разделение. Исходя из этого синтетическое единство апперцепции понимается нами как многое *в одном*, аналитическое — как одно *во многом*. Это *одно* берется здесь как эквивалент простого и тождественного единства самосознания, *многое* же отсылает к многообразному содержанию. Синтетическое единство «по природе» предшествует аналитическому, однако «для нас» первично последнее. Аналитическое единство есть сознание субъектом своего тождества *во множестве* различных представлений, должно мочь «сопровождать все остальные представления» (Кант, 1994, с. 100). Синтетическое же единство есть выход в ту точку, из которой усматривается корень всего многообразного как того, что своим началом имеет нечто *одно*. В самом деле: «лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное... в *одном*... имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих *этих представлениях*» (Там же, с. 100—101).

Одно и многое

Введенная нами структура «одно-многое» позволяет манифестировать еще одну сущностную характеристику единства апперцепции. *Я мыслю* как начало (одно) противостоит многообразному содержанию сознания (многое). Однако многообразное содержание не есть проблема для трансцендентального Я, так как многообразное есть «сам опыт, который должен придать значимость такому трансцендентальному предположению» (Там же, с. 505). Более того, многообразное есть условие для обнаружения трансцендентальной апперцепцией самой себя,

поскольку выход в *я мыслю* возможен только через нечто *иное*. Действительно, простое трансцендентальное Я как *одно* приходит к самому себе лишь при наличии некоего отличного-от, которое в данном случае есть многообразное содержание сознания как *многое*.

Трансцендентальное и эмпирическое

Последующее проясняемое нами различие есть оппозиция трансцендентального и эмпирического самосознания. Здесь для нас существенным моментом является артикуляция принципиальной ограниченности эмпирического самосознания, которое «всегда изменчиво» (Кант, 1994, с. 504). В эмпирическом срезе самосознания (протекающем во времени) *невозможно* ни обнаружение априорных оснований мышления, ни осознание собственного существования, ни подлинное рефлексивное наблюдение из точки *я мыслю*. Поэтому сознание своего внутреннего чувства (внутри формы времени) как преходящее ощущение жизни или фиксация эмпирического Я *ошибочно* принимается за трансцендентальное Я. Наоборот, подлинное *я мыслю*, будучи трансцендентальным, находится вне формы времени. Соответственно, *только здесь* у субъекта имеется возможность *одновременно* осознать как тождество мысли и существования, так и «полное тождество самого себя» (Там же, с. 509). Таким образом, эмпирическое самосознание есть модус, в котором *невозможно* помыслить себя мыслящим и существующим, оно «служит лишь условием для приложения или применения чистой интеллектуальной способности» (Там же, с. 252). *Я мыслю* есть результат *исключительно* трансцендентального самосознания.

Частное и общее

Устремленность к трансцендентальному Я есть дело исключительно самого субъекта как *его дело*. Это — путь *индивидуальной* метафизики в сторону трансцендентального, где в акте *я мыслю* субъект становится «*умопостигающим* субъектом» (Там же, с. 113). Но одновременно с этим самообнаружение в *умном* топосе оборачивается и как *sensus communis*. Поэтому в *я мыслю* субъект не только впервые обнаруживает тождество

с самим собой, но и выходит в общее место (κοινός τόπος) всех трансцендентальных субъектов, становясь тождественным еще и другому, ибо *я мыслю* оказывается «одним и тем же во всяком сознании» (Там же, с. 100). Это достигается отстранением от эмпирического самосознания, которое конституирует расхожую индивидуальность, «пестрое разнообразное Я» (Там же, с. 101). Тем самым трансцендентальное единство апперцепции есть область понимания *всех* трансцендентальных субъектов.

Возможность и действительность

У нас имеется *возможность* того, чтобы *я мыслю* сопровождало все представления. Необходимо перевести ее в *действительность*. Но действительность есть бытие в *действии* (ἐν ἔργῳ εἶναι). Перевод в действительность осуществляется уже отмеченной самодеятельностью субъекта, пониманием необходимости подобного предприятия, установкой на ἐποχή. Трансцендентальное единство апперцепции существует a priori и уже всегда есть в возможности. Весь вопрос в том, есть ли мы *действительно* в нем. Поэтому мы должны сознавать свои акты мышления, соединяя многообразное и сознавая, что именно мы соединяем. Это есть рефлексия над мышлением и отдаление в точку «*незаинтересованного зрителя*» (Гуссерль, 2010, с. 52). Субъект еще не есть «*нечто действительно существующее*», пока он не осознал себя и не оказался в точке *я мыслю* (Кант, 1994, с. 252). Сознание собственного существования (sum) тождественно сознанию себя мыслящим (cogito). Деятельность (ἔργον) мысли в трансцендентальном есть действительное *одномоментное* этой деятельности существование, когда субъект понимает: «*я емь само существо*» (Там же, с. 255).

Упорядоченность

Трансцендентальное единство апперцепции, порождающее представление *я мыслю*, есть единое самосознание, единящее все другие представления. Будучи трансцендентальным единым, *оно* упорядочивает содержание эмпирического сознания, оформляет *агрегат* представлений в архитектурно-структурную систему, «*придает структуру всем конкретным, эмпирическим по*

содержанию образования сознания» (Мамардашвили, 2002, с. 306). Но это *оно* — *сам субъект*, который осознал все представления как *свои* (в смысле принадлежащие ему как трансцендентальному Я) и начал оформлять собственное многообразие мыслей и представлений, ибо «представления лишь тогда принадлежат Я и являются ясными и осознанными, отдельными и соотнесенными... когда мыслящее Я спонтанно синтезирует их и приводит к упорядоченному единству» (Дюзинг, 2007, с. 60). Наведение метафизического порядка возможно только из области трансцендентальной апперцепции, поскольку как любое осознание чего-то, так и всевозможное оперирование чем-либо в мышлении требуют дистанции, которая достигается отстранением от *иного*. Мы начинаем с озабоченной спонтанности и приходим к осмысленной упорядоченности.

Список литературы

Гуссерль Э. Картезианские медитации / пер. с нем. В. И. Молчанова. М. : Академический Проект, 2010.

Дюзинг К. Кантовское определение чистого «Я мыслю» — программа теории субъективности? // Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. В. С. Степина, Н. В. Мотрошиловой. М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2007. С. 51—63.

Кант И. Критика чистого разума / пер. Н. Лосского. М. : Мысль, 1994.

Кассирер Э. Жизнь и учение Канта / пер. с нем. М. И. Левиной. СПб. : Университетская книга, 1997.

Мамардашвили М. К. Кантианские вариации. М. : Аграф, 2002.

Погоняйло А. Г. Мышление и созерцание. Материалы к лекциям по истории философии. СПб. : Наука, 2017.

Для цитирования:

Коваленко М. А. О некоторых онтологических аспектах трансцендентального единства апперцепции // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 5—10.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-1

ПОНЯТИЕ ДОБРОДЕТЕЛИ В ЭТИКЕ ХРИСТИАНА АВГУСТА КРУЗИЯ И ИММАНУИЛА КАНТА

А. В. Повечерова

*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
anastasiapovecherova@gmail.com*

Споры вокруг различных аспектов кантовской философии не утихали с тех пор, как свет увидели его известнейшие труды. Помимо знаменитых размышлений Канта об основных аспектах теоретической философии, сложные вопросы у специалистов и глубокий интерес со стороны любителей философии зачастую вызывает и практическое учение кёнигсбергского мыслителя. Его во многих отношениях революционная этическая система порождает также и множество нетривиальных проблем. Однако и сама по себе этика Канта интересна в своем развитии от сочинения к сочинению. Кроме того, рассмотрение докритических произведений знаменитого мыслителя позволяет говорить о том, что еще задолго до публикации и написания трудов по моральной философии Кант размышлял об основных этических категориях и находился в поиске центрального основоположения для своих будущих практических рассуждений. Поскольку философ в «Метафизике нравов» соглашается с определением этики как учения о добродетели, то именно это понятие можно считать одним из главных. В связи с этим важно рассмотреть изменение взглядов Канта относительно данного термина на протяжении его работы как над критическими, так и над докритическими опусами.

Однако для понимания того, как формировалось известнейшее этическое учение в отношении добродетели, помимо анализа произведений самого кёнигсбергского философа стоит обратиться и к размышлениям его старших современников и предшественников, которые во многом повлияли на станов-

ление взглядов мыслителя относительно морали. Одной из таких фигур предстает немецкий теолог и философ Христиан Август Крузий.

Вопрос о влиянии Крузия на Канта не только относительно этики до сих пор рассматривается исследователями. Но именно применительно к практической философии данная проблема представляется особенно важной. Некоторые авторы (Крыштоп, 2020, с. 218—220) полагают, что однозначно ответить на этот вопрос в нынешний период развития кантоведения нельзя, несмотря на наличие нескольких работ, посвященных указанной теме.

Для исследователей сам Крузий выступает в контексте своих же предшественников и последователей. И, как правило, этого мыслителя либо представляют как критика лейбницианско-вольфианской формулировки закона достаточного основания, либо рассматривают в общем контексте философии Просвещения (Finster, 1986, S. 71).

Непосредственно философии Крузия без учета его включенности в череду философов немецкого Просвещения посвящено очень малое количество работ (Крыштоп, 2020, с. 188; Finster, 1986, S. 72). Вопрос о влиянии Крузия на Канта в сфере этики также развит не столь подробно, однако нельзя отрицать его постановку (Жучков, 1996, с. 112—113; Tonelli, 1969, S. XXXIX). На русском языке практически нет работ, посвященных этой теме.

Бог у Крузия — источник и свободы, и добродетели, и морального закона. Свобода поэтому означает добровольное и осознанное послушание Богу и следование предписанному закону (Crusius, 1767, S. 249). Здесь подчеркивается именно добровольный характер такого подчинения, но не исполнение закона из страха перед грядущим наказанием или из надежды на воздаяние. Вместе с тем следование добродетели и для Канта, и для Крузия является обязательным предписанием, а не просто советом или рекомендацией. При этом добродетель для Канта означает твердое намерение в исполнении закона разума, тогда как для Крузия она есть действия в соответствии с замыслом Бога, что не исключает важности внутреннего настроения (Кант, 2019, с. 25; Crusius, 1767, S. 228).

Кроме того, послушание Творцу у Крузия вовсе не исключает радостей земной жизни. Исполняя нравственный закон, человек становится достойным счастья. Как позже укажет Кант, состояние этой достойности без обладания реальным счастьем есть некоторого рода несправедливость и даже нелепица (Кант, 1997а, с. 353—355). Так же, как и впоследствии у Канта, человек у Крузия должен достичь духовного и телесного единства, прийти к совершенству, которое представляет собой гармоничную систему нравственного характера, охватывающую всю жизнь человека.

При этом часть сходных с крузианскими положений мы обнаруживаем еще в ранний период творчества Канта. Например, кёнигсбергский философ, строго отрицающий возможность источника морального закона, находящегося вне человека и его разума, в докритический период не был столь категоричным и в попытках построения нравственной философии упоминал волю Бога в качестве основания для поступка (Кант, 1994, с. 190). Позднее этическое учение Канта можно все же соотнести с взглядами Крузия, если иметь в виду еще и постулаты практического разума, поскольку такое рассмотрение дает нам картину, где от четкого следования безусловному велению мы приходим к пониманию моральных законов, позволяющему нам увидеть в них божественные заповеди. Более того, рассмотрение кантовских лекций по естественному праву свидетельствует о том, что подобная мысль появилась и была сформулирована еще задолго до написания «Критики практического разума» (Кант, 2016, р. 98).

Также важно отметить, что еще ранний Кант вводит разделение на формальный и материальный принципы в сфере морали, перекликающееся с их разведением у Крузия (Кант, 1994, с. 188—189; Crusius, 1767, S. 339). При этом данные принципы, как кажется, в критической этике будут преобразованы во внешний и внутренний аспекты поступка, относимого к области этического.

Необходимость целей и необходимость средств, фигурирующие в одном из докритических произведений и, возможно, ставшие для Канта прообразами категорического и гипотетического императивов, по сути дела повторяют принципиальное различие Крузием негативного и позитивного подчинения целей

(Кант, 1994, с. 187). Если негативное подчинение имеет в виду нечто только дозволенное, то позитивное касается заповеданного (Crusius, 1767, S. 336). У Канта же действия, попадающие в сферу влияния гипотетического императива, также можно назвать дозволенными, тогда как поступки, соответствующие категорическому императиву, носят обязательный характер. При этом и Кант, и Крузий говорят о необходимости подчинения более низких целей, относящихся скорее к чувственным побуждениям, единственной объективно необходимой цели (Кант, 2019, с. 45; Crusius, 1767, S. 340—341), которая у обоих мыслителей имеет различные источники: у Крузия это божественная воля, у Канта — сама природа разума.

Что касается критического периода, то здесь положением, сходным с моральной философией Крузия, является разделение Кантом императивов на категорический и гипотетические, которые сопоставимы с правилами благоразумия и принципами добродетели у Крузия (Кант, 1997б, с. 123; Crusius, 1767, S. 228).

Кроме того, подобно Крузию, Кант выделяет два типа удовольствий, одно из которых возникает в связи с удовлетворением естественных склонностей, другое же является действительно подлинным, так как означает моральное удовлетворение от следования закону разума (Кант, 2019, с. 66; Crusius, 1767, S. 342).

В целом в обнаруженных сходствах речь идет о совпадении направленности размышлений двух философов, однако на вопрос о реальном наследовании Канта Крузию все еще нельзя ответить с полной уверенностью, поскольку знакомство Канта с сочинениями Крузия до сих пор остается проблемной темой для исследователей (Круглов, 2018, с. 23; Carboncini, 1987, S. IX). Однако важно учесть, что заявление об отсутствии даже возможности соприкосновения Канта с Крузием также представляется некорректным. Это отмечают современные исследователи Крузия (Крыштоп, 2019, с. 42).

Список литературы

Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII в. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. М. : Институт философии РАН, 1996.

Кант И. Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро. 1994. Т. 2. С. 159—185.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на рус. и нем. яз. М. : Московский философский фонд. 1997а. Т. 3. С. 277—694.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 39—276.

Кант И. Метафизика нравов. Часть вторая // Соч. на рус. и нем. яз. М. : Канон+. 2019. Т. 5. Ч. 2.

Круглов А. Н. Проблема оптимизма у Канта: возникновение спора // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 1. С. 9—24.

Крыштон Л. Э. Божественный закон или категорический императив: о крузианских истоках кантовской морали // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 2. С. 31—44.

Крыштон Л. Э. Мораль и религия в философии немецкого Просвещения: от Хр. Томазия до И. Канта. М. : Канон+, 2020.

Carboncini S. Einleitung // Crusius Ch. A. Die philosophischen Hauptwerke / hrsg. von S. Carboncini, R. Finster. Hildesheim : Olms, 1987. Bd. 4.1. S. I—XXXVI.

Crusius Ch. A. Anweisung vernünftig zu leben. Leipzig : Johann Friedrich Gleditsch, 1767.

Kant I. Lezioni sul Diritto Naturale (Naturrecht Feyerabend). Testo tedesco a fronte / a cura di N. Hinske, G. Sadun Bordoni. Milano : Bompiani, 2016.

Tonelli G. Vorwort // Crusius Chr.A. Die philosophischen Hauptwerke / hrsg. von G. Tonelli. Hildesheim : Olms, 1969. Bd. 1 : Anweisung vernünftig zu leben. S. VII—LXV.

Finster R. Zur Kritik von Christian August Crusius an der Theorie der einfachen Substanzen bei Leibniz und Wolff // Studia Leibnitiana. 1986. Bd. 18. S. 72—82.

Для цитирования:

Повечерова А. В. Понятие добродетели в этике Христиана Августа Крузия и Иммануила Канта // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 11—15.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-2

КАНТ ОБ ОСНОВНЫХ ПРАКТИЧЕСКИХ УСЛОВИЯХ ДЛЯ ДОСТИЖЕНИЯ МОРАЛЬНОГО СОВЕРШЕНСТВА

Д. О. Рожин

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
DRozhin@stud.kantiana.ru*

Невозможно отрицать тот факт, что одной из самых известных заслуг Канта является теоретическая разработка метафизики нравственности, объясняющей такие фундаментальные понятия, как автономия воли, свобода и категорический императив. В теории Канта этика действительно представляет ясную и понятную систему априорных принципов деятельности практического разума. Но как эти принципы могут быть применены на практике при условии, что речь идет о моральном совершенствовании как индивида, так и общества и человечества в целом? В силу того, что Канта часто обвиняют в формализме в области этики (например, В. С. Соловьев (Соловьев, 2012, с. 271—275)), указанная проблема весьма актуальна. Для ответа на поставленный вопрос обратимся к тем сочинениям Канта, которые, по мысли немецкого философа, должны показать, что человек как разумное и свободно действующее существо может и должен сделать из себя сам.

Человечество, согласно Канту, обладает характером, который оно само себе создает. Это возможно благодаря человеческой способности к разумному существованию — человек наделен способностью практического разума и сознанием свободы (Кант, 1966а, с. 574—575). При этом Кант показывает, что понятие свободы может определяться двояко. С одной стороны, это индивидуалистическая свобода, с другой — свобода, при которой человек подчинен всеобщему законодательству (то есть нравственному категорическому императиву) (Гринишин, Калинин, 1977, с. 28). Что касается индивидуалистической

свободы, то природа вложила в человека зерно раздора, или то, что Кант называет «необщительной общительностью», которое призвано способствовать моральному развитию человека. Кант отмечает, что указанный антагонизм ни в коем случае нельзя объяснять как действие злого духа, специально направленного против человека и природного устройства (Кант, 1966б, с. 11—12). Это замечание очень значимо, потому что в нем Кант отрицает наличие объективных причин в природе, препятствующих человеческому самосовершенствованию. В частности, Р. Мальтер отмечает, что для уяснения кантовского понятия антагонизма важно учитывать следующее: 1) индивид является эгоистом, то есть для него важно собственное существование, соответственно, другие индивиды рассматриваются им всегда с эгоистических позиций; 2) человек имеет эгоистическую склонность к совместной жизни (Мальтер, 1989, с. 29).

Преодоление необщительной общительности возможно только при участии человеческого разума. Разум, согласно Канту, — это способность расширять за пределы природного инстинкта правила и цели приложения всех его сил (Кант, 1966б, с. 9). Исходя из этого, цель природы состоит в том, чтобы человек с помощью своего разума, освободившись от влияния инстинкта, заслужил счастье или достиг совершенства самостоятельно, то есть чтобы человек развил все свои задатки (Кант, 1966б, с. 10—11). И даже доброта должна быть исключительно делом рук человека. Что касается вопроса, добр ли человек от природы или зол, то Кант, с одной стороны, указывает, что человек одинаково восприимчив и к тому, и к другому и все зависит от того, в руки какого воспитателя он попадет. С другой стороны, Кант приводит следующее суждение: по своим врожденным задаткам человек добр, так как у зла вообще не может быть характера. Но, как показывает опыт, у человека гораздо чаще обнаруживается склонность стремиться к недозволенному, когда он еще только начинает пользоваться своей свободой. То, что люди, несмотря на природную склонность к добру, все равно выбирают зло, также связано и с несовершенством самих воспитателей, из-за которых возникают постоянные отклонения от назначения человека и, соответственно, от морального совершенства. Тем не менее у человека благодаря успехам просве-

щения есть возможность со временем превратить грубые природные задатки в определенные моральные принципы (Кант, 1966а, с. 577—578). При этом важно отметить, что зло, согласно Канту, имеет субъективное основание, так как его источником является лишь произвольный акт воли, в связи с чем вовсе не следует считать добрую волю, как и моральные задатки, чем-то вторичным по сравнению со склонностью ко злу. Итак, по мысли Канта, склонность к добру также изначально, как склонность ко злу (Ойзерман, 1999, с. 6—7).

Итак, у человека, согласно Канту, действительно есть возможность достижения морального совершенства, вытекающая из его природных задатков — разума и необщительной общительности. Немецкий философ полагает, что врожденное зерно раздора и практический разум человека, находясь в постоянном антагонизме, должны рано или поздно привести человека к его назначению в том случае, если он пользуется принципами практического разума (Кант, 1966а, с. 574—575). Следовательно, можно сделать вывод: несмотря на то что человек в опыте нечасто следует велению разума, антропологические установки Канта могут быть охарактеризованы как «антропологический оптимизм». Но этот оптимизм касается только задатков человека, то есть человек способен самостоятельно двигаться к добру. Важно отметить, что последнее, согласно Канту, может быть реализовано только человеческим родом как целокупностью.

В «Антропологии с прагматической точки зрения» Кант пишет, что для достижения своей цели человеческий род сохраняет свой вид, упражняет его через воспитание и «управляет им как систематическим (организованным по принципам разума) и подходящим для общества целым» (Кант, 1966а, с. 575). Ведь только род человеческий в целом может подняться до своего назначения, так как задатки человека, направленные на применение его разума, развиваются полностью только в роде. Отсюда возникает необходимость в наличии гражданского общества для морального совершенствования человеческого рода и каждого его представителя в отдельности — человек предназначен быть членом какого-либо гражданского общества. Чтобы развить свои природные задатки, человеческий род, отмечает Кант, должен осуществить единственное способствующее совершен-

ствованию состояние — всемирно-гражданское. Но достижение гражданского правового общества, с точки зрения Канта, есть «величайшая проблема для человеческого рода» (Кант, 1966б, с. 12—13), поскольку справедливое гражданское общество может и должно сочетать в себе «максимальную свободу под внешними законами с непреодолимым принуждением» (Кант, 1966б, с. 13). Причем законосообразное принуждение должно быть обосновано исключительно по принципам свободы, чего требует практический разум. Здесь под свободой Кантом понимается внешняя правовая свобода, то есть правомочие не повиноваться никаким внешним законам, кроме тех, на которые отдельный индивид мог бы дать свое согласие (Там же). У каждого человека в рамках реализации внешней свободы должна быть возможность обязать кого-либо к чему-либо на основании какого-либо закона, но при условии, если он сам подчиняется этому закону, чтобы его также могли обязать (Кант, 1966а, с. 583—585). Важно отметить, что мораль без поддержки права оказывается недееспособной, так же как право без морали ведет к деспотизму (Калинников, 2009, с. 70). Следовательно, в сочетании принципа свободы и принципа принуждения, а именно в добровольном отказе от свободы, приводящей в опыте к эгоизму, и подчинении себя праву как одному из проявлений морального принципа, заключается главная трудность достижения гражданского правового общества и, соответственно, политики, основывающейся на принципах практического разума. Ведь это единственный путь обретения человеком подлинной свободы, которая руководствуется только принципами практического разума, а не эгоистическими побуждениями.

Таким образом, для Канта государственное устройство является необходимым звеном между тем, что человек есть от природы, и тем, что он может и должен сделать из себя сам. Тут же нужно заметить, что, согласно немецкому философу, не от моральности надо ожидать хорошего государственного устройства, а, наоборот, от последнего — хорошего морального воспитания своего народа. Каким же образом гражданское состояние способствует моральности? Государство устанавливает преграду склонностям человека, противным закону, что позволяет развивать моральные задатки уважения к праву. Право, в свою

очередь, помогая человеческому роду справиться со злым принципом в себе, двигает его к моральному совершенству. В итоге получается, что для достижения морального совершенства и, соответственно, для преодоления своих пороков человечество должно прийти к совершенному гражданскому состоянию через уважение к праву, внешнюю правовую свободу и, конечно, принуждение. Причем принуждение у Канта обеспечивает успех закона и свободы как нечто среднее между этими двумя принципами, на которые, в свою очередь, должно опираться гражданское законодательство (Кант, 1966а, с. 12—13). Нельзя не отметить, что Кант в теории исторического прогресса не является ни провиденциалистом, ни финалистом, ни фаталистом, ни приверженцем телеологии. Как отмечает Э. Ю. Соловьев, Кант предложил новую концепцию исторического прогресса, а именно проблемно-драматическую версию исторического развития, в которой нет предопределения и ожидаемого финала и в которой все зависит от человека (Соловьев, 1978, с. 73—74).

В итоге необщительная общительность приводит человека в гражданское состояние, затем принуждает его — конечно, на основании моральных принципов — уважать право и перейти во всемирно-гражданское состояние, посредством чего раскрываются врожденные моральные принципы практического разума, которые, в свою очередь, помогают человеку преодолеть необщительную общительность и какие-то приобретенные пороки. Человечество, будучи теоретически способным к добру, но на практике склонным к злу, используя гражданское состояние и право как средство, сможет преодолеть свою склонность к эгоизму: только сначала — принуждением через закон, а уже потом — самосовершенствованием через упражнение в добродетели без какого-либо принуждения.

Список литературы

Гринишин Д. М., Калинин Л. А. И. Кант о сущности человеческого общества и его истории // Кантовский сборник. 1977. № 1 (2). С. 18—36.

Калинин Л. А. И. Кант о специфике морали и ее роли в системе нравов // Кантовский сборник. 2009. № 1 (29). С. 61—73.

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1966а. Т. 6. С. 349—588.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1966б. Т. 6. С. 6—23.

Мальтер Р. И. Индивидуум и общество в кантовской антропологии и философии истории // Кантовский сборник. 1989. № 1 (14). С. 25—34.

Ойзерман Т. И. Исторический оптимизм И. Канта // Кантовский сборник. 1999. № 1 (21). С. 3—21.

Соловьев В. С. Оправдание добра / отв. ред. О. А. Платонов. М. : Институт русской цивилизации ; Алгоритм, 2012.

Соловьев Э. Ю. Проблема философии истории в поздних работах Канта // Кантовский сборник. 1978. № 1 (3). С. 67—74.

Для цитирования:

Рожин Д. О. Кант об основных практических условиях для достижения морального совершенства // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 16—21.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-3

ДИСКУССИЯ О СВОБОДЕ И МОРАЛЬНОМ ЗАКОНЕ: ОТ РЕЙНГОЛЬДА К ФИХТЕ

Ф. Г. Анисимов

*Российский государственный гуманитарный университет
fedor.anisimov.dm@mail.ru*

После выхода в свет основных работ Иммануила Канта критического периода интеллектуальную среду Германии второй половины XVIII в. захлестнула волна реакций на достижения новой философии, как многие тогда полагали, открывающей перспективы скорого прекращения бесконечных метафизических споров. Но характер общественной дискуссии говорил об обратном. Кантовский трансцендентальный идеализм, действительно обновивший философию, привнес в нее множество открытий, придал ей вместе с тем импульс к новым спорам, центральным предметом которых был уже он сам.

Кто-то пытался, не отступая от Канта ни на шаг, распространять и защищать букву критической философии. Для кого-то «Критики», ввиду таившихся в них сложностей и противоречий, представлялись абсурдом, и эти современники стремились сохранить докантовский статус-кво, возвращаясь на догматические и скептические позиции. Но целый ряд мыслителей, по достоинству оценив характер преобразований, осуществленных Кантом в области философии, пытались преодолеть вставшие перед ней проблемы, отстаивая, как они считали, дух критицизма. Именно в сети этих богатых новаторскими идеями ранних дискуссий о кантовской философии кристаллизуется немецкий спекулятивный идеализм, первым и одним из главных представителей которого по праву считается Иоганн Готлиб Фихте.

Однако этот мыслитель нередко признавал и то влияние, которое оказали на итоги его поисков фигуры, наряду с ним работавшие в русле осмысления, критики и развития идей кё-

нигсбергского философа. Мы уделим внимание лишь одной из дискуссий этого переходного периода, которая касается проблемы свободы вообще, и в частности проблемы свободного аморального действия.

По Канту, человеческая свобода тесно увязана с моральным законом и подлинная свобода возможна только при соответствии воли с формальным принципом разума, а не субъективными основоположениями — максимами. В восьмом письме второго тома «Писем о кантовской философии» (1792) Карл Леонард Рейнгольд развивает свое учение о свободе. Предлагая свою интерпретацию Канта, он пытается отделить понятие воли от понятия разума в определении свободы, так как видит трудность в ее понимании только через их соответствие: тогда оказывается невозможным справедливое осуждение зла, ведь при совершении человеком дурного поступка его воля не находится в согласии с моральным законом, а значит, несвободна. В качестве выхода из тупика Рейнгольд предлагает понимание свободы воли, согласно которому она представляет собой независимость от принуждения со стороны и чувственности, и «самого практического разума» (Reinhold, 1792, S. 72), а в позитивном смысле — «произвольное (durch Willkür) самоопределение в угоду или вопреки практическому закону» (Ibid.). Иначе говоря, по Рейнгольду, свобода воли является способностью человека определять себя посредством спонтанного произволения (Willkür) либо в соответствии с «корыстным побуждением» (eigennützigem Trieb) действовать по прихоти, либо в соответствии с «бескорыстным побуждением» (uneigennützigem Trieb) действовать согласно моральному закону.

Реакции среди современников на интерпретацию Рейнгольда расходятся. Кант в «Первых метафизических основаниях учения о праве» (1797) отвергнет это толкование (Кант, 2014, с. 77). Хотя он и не упомянет в этой связи Рейнгольда, тот воспримет это замечание всецело на свой счет. Эта дискуссия разворачивается параллельно разработке Кантом собственного разрешения проблемы, связанного с понятием «умонастроение» (Gesinnung), в первую очередь в «Религии в пределах одного только разума» (1793). В еще большей степени был недоволен доводами Рейнгольда Соломон Маймон, утверждавший в

письме к Канту, что они ведут к «совершенно необъяснимому индетерминизму» (Маймон, 2019, с. 298—299). Затем Маймон вступает в философскую переписку с Рейнгольдом, опубликованную в 1793 г., где предлагает ему разрешить дилемму, которая, на его взгляд, вытекает из рейнгольдовских предположений. Он задает вопрос в отношении воли: «Почему она следует в одном случае предписанию разума, а в другом — своекорыстному стремлению?» (Маймон, 2017б, с. 470). Поскольку в таком положении у воли нет внутреннего основания предпочесть одно стремление другому, существуют две возможности: 1) либо действие определяется соотношением противоположно направленных количественно определенных сил и зависит от степени интенсивности стремлений, а значит и от законов природы, отвечающих за их конфигурацию, 2) либо действие определяется случайным образом. И в том, и в другом случае воля несвободна. Встречные аргументы Рейнгольда не убеждают Маймона, и в то же время он продвигает собственное понимание и свободы, и морального закона. Для него «Моральное благо лишь потому является благом, что оно истинно» (Там же, с. 253). В человеке наличествует естественное стремление к наивысшему совершенству, максимальному развитию своих сил. Поэтому он стремится к развитию своей познавательной способности как неотъемлемой части общего совершенства, то есть в нем присутствует стремление (Trieb) к познанию истины. Истина понимается Маймоном как общезначимость (Allgemeingültigkeit), противопоставляемая случайному, индивидуальному, эмпирическому. Он связывает применение морального закона с общезначимостью воли и, таким образом, роднит практический разум с теоретическим, не соглашаясь с кантовской доктриной примата второго над первым. Исходя из такого понимания статуса морального закона по отношению к разумной способности вообще, в «Критических исследованиях» (1797) он предлагает такую формулировку: «Поступай так, чтобы твоя воля могла мыслиться как общезначимая» (Маймон, 2017а, с. 213).

Из переписки с Рейнгольдом становится ясно, что Маймон не считает возможным отделить в определении свободы волю от разума. Согласно Маймону, свободными не могут быть злые и эгоистичные поступки, но лишь добродетельные. Он полагает,

что в этом отношении идет дальше самого Канта, солидаризуясь со стоиками (Там же, с. 238). Но и в ранний период творчества, и особенно к концу жизни он сомневается в возможности реализации такого типа свободы эмпирическим существом, коим является человек, связывая наличие в нас «факта разума» с психологическими причинами, а действие по закону свободы полагает иллюзией, что особенно ярко проговаривается им в статье «Моральный скептик» (1800). В предшествующих сочинениях Маймон, однако, допускает возможность причастности человека к чистой моральности и свободе, но выражает мнение, что человек не может следовать категорическому императиву, не испытывая приятного чувства; в статье «Попытка нового изложения принципа морали и дедукции его реальности» (1794) и «Критических исследованиях» оно определяется как неэмпирическое «чувство собственного достоинства».

Однако Рейнгольда в его трактовке свободы поддержит И. Г. Фихте и в некоторой степени солидаризуется с ней при разработке своей концепции материальной свободы в «Системе учения о нравах» (1798): «Воля постоянно есть способность выбирать, как ее очень правильно описывает Рейнгольд. Нет никакой воли без произвола (Willkür)» (Фихте, 2006, с. 175). Материальной свободой Фихте именуется свобода воли. Ключевое отличие фихтевской концепции свободы из этого сочинения от предшествующих состоит в ее «генетическом» характере. Фихте полагает, что свобода воли имеет определенные этапы реализации, низший из которых — свобода выбора, а высший — полная самостоятельность и всецелое подчинение долгу. О. Уэйр замечает, что, несмотря на то что Фихте не упоминает здесь ни разу о Маймоне, он был знаком с его перепиской с Рейнгольдом и явным образом обеспокоен маймоновскими аргументами против рейнгольдовской позиции (Ware, 2019).

Маймоновская идея «более сильного побуждения», которое диктует исход выбора человека, по Фихте, бессвязна, поскольку при реализации того или иного побуждения человек рефлексивен над ним, тем самым проявляя долю самостоятельности, и поэтому остается свободен. На второй из аспектов дилеммы Маймона он отвечает, что выбор человека неслучаен, поскольку «свободное существо определяет себя только с понятиями

и согласно понятиям» (Фихте, 2006, с. 192). Выбор одной из возможностей, например С, из ряда А, В, С основывается на предпочтении некоего свойства Х, которым обладает С, и является результатом умозаключения, большая посылка которого содержит правило, гласящее «во всех случаях предпочитать Х всему остальному». Это правило вслед за Кантом Фихте называет *максимой*. Фихте следует иному пути, нежели Маймон, и сохраняет кантовский принцип примата практического разума. Он пытается показать, что критерий познания зависит от практической способности, поскольку заключается в усмотрении конечных целей объектов (Там же, с. 185—186).

Фихте, как и Маймон, не удовлетворен формализмом кантовской этики и дополняет категорический императив понятием совести, которая выступает в качестве непосредственного и безошибочного чувственного выражения морального закона. В одной из фихтевских формулировок он гласит: «Действуй согласно твоей совести» (Там же, с. 173).

Список литературы

Кант И. Метафизика нравов, часть первая. Учение о праве // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+, 2014. Т. 5, ч. 1.

Маймон С. Критические исследования о человеческом уме, или высшей способности познания и воли / пер. с нем. К. В. Лоцевского. СПб. : Гуманитарная академия, 2017а.

Маймон С. Опыт о трансцендентальной философии (пер. с нем. Г. Гимельштейна, И. Микиртумова, под общ. ред. А. А. Иваненко); Набег на область философии (пер. с нем. А. А. Иваненко). СПб. : Гуманитарная академия, 2017б.

Маймон С. Статьи и письма / пер. с нем. К. Лоцевского. СПб. : Гуманитарная академия, 2019.

Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. / пер. с нем., вступ. ст. В. В. Мурского. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006.

Maimon S. Versuch einer neuen Darstellung des Moralprinzips und Deduktion seiner Realität // Berlinische Monatsschrift. 1794. Bd. 24, № 5. S. 402—453.

Reinhold K. L. Briefe über die Kantische Philosophie. Jena : G. J. Göschen, 1792. Bd. 2.

Ware O. Freedom Immediately after Kant // *European Journal of Philosophy*. 2019. Vol. 27, № 4. P. 865—881. doi: 10.1111/ejop.12428.

Для цитирования:

Анисимов Ф. Г. Дискуссия о свободе и моральном законе: от Рейнгольда к Фихте // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 22—27.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-4

ВОЙНА И ЕСТЕСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

К. С. Северина

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
xeniaseverina28@gmail.com*

Современный массовый пацифизм возник в ответ на ужасы Первой мировой войны, масштабы разрушений и тщеславие воюющих сторон. В 1928 г. пактом Бриана — Келлога было предложено объявить войну вне закона. Однако всего через двадцать лет после Компьенского перемирия Европа погрузилась в конфликт, сопровождавшийся еще более радикальным насилием. История свидетельствует как о постоянном стремлении человечества к миру, так и о регулярном возобновлении конфликтов. Реальность знает только баланс сил. Однако Аристотель напоминает нам в «Никомаховой этике», что никто не хочет вести войну ради войны и не готовится к войне преднамеренно. Таким образом, как ни парадоксально, мир оставался той целью, которую практически преследует война. По словам Канта, «благодать вечного мира» (Кант, 1994а, с. 46) является целью даже для тех политиков, которые выбирают средства, ведущие только к войнам. Поэтому разум не может ограничиться констатацией факта сведения мира к простому периоду между окончанием одной войны и началом следующей. Требуется подлинный «мир, который означает конец всякой вражды и присоединять к которому прилагательное “вечный” есть уже подозрительный плеоназм» (Кант, 1994а, с. 7).

Являются ли понятия «война» и «мир» радикально противоположными? Может ли война считаться единственным способом достижения мира, или мир предполагает окончательное устранение войны? Кант определяет войну как «печальное, вы-

нужденное средство» (Там же, с. 10) утвердить свои права силой в естественном состоянии, «когда ни одна из сторон не может быть объявлена неправой» (Там же). В этой связи уместно обратиться к анализу естественного состояния в главе XIII «Левиафана» Томаса Гоббса. Естественное состояние — это гипотеза, позволяющая показать, каким было бы положение людей в отсутствие государства и каковы мотивы поддержания социальных институтов (Гоббс, 1991, с. 95). Это предположение — рациональное определение основ целесообразности политики с учетом антропологии (свойств природы человека). Гоббс понимает человека, как и всякую живую природу, как тело в движении. Принцип этого движения здесь — желание. Человеческое желание отличается от животного своей безграничностью. Отсюда следует тот факт, что естественное состояние ведет к состоянию войны, поскольку люди не подчиняются никакому закону, никакой политической власти, признанной суверенной. Война является результатом соединения двух страстей, приводящих человека в движение: жажды абсолютного доминирования и страха насильственной смерти (Там же).

Жажда власти принимает две формы: первая — бесконечная жажда материальных благ, вторая — жажда славы и признания, и обе обречены на неудовлетворенность. Проблемы в распределении материальных благ приводят к борьбе за исключительное владение. Желания оказываются силой разъединения людей, толкающей на захват чужой собственности. Стремление к превосходству — страсть иного рода, скорее *духовная*. Потребность в высокой самооценке имеет каждый, но она зависит от подтверждения другими. Поэтому тщеславие ищет в глазах других признаков того, что оно не получает той чести, к которой стремится. Сила нередко кажется признаком превосходства, и люди стремятся стать сильнее, чтобы ими восхищались. В «Рассуждениях о науках и искусствах» Руссо назовет это стремление «желанием отличиться» (Руссо, 1998, с. 39). Поскольку тщеславие побуждает к насилию и недоверию, люди, предавшиеся своей чистой естественности, видят, что антагонизм их желаний ведет к непрерывной войне.

В естественном состоянии, чтобы защитить свое имущество и свою личность, каждый может полагаться только на собствен-

ные силы. Естественное право, определяющее, что каждому человеку позволено предпринимать, вытекает из самой природы человека, которая побуждает его искать то, что ему кажется хорошим, и бежать от того, что кажется дурным. Так как хорошо то, что усиливает жизненное чувство, а плохо то, что его ослабляет, естественное право смешивается со стремлением к самосохранению. Возникает всеобщее взаимное недоверие, ожидание агрессии. Следовательно, каждый со страхом воспринимает враждебность другого как возможное препятствие для собственной власти, и мнимый страх толкает человека на превентивную защиту — война никогда не прекращается из-за отсутствия возможности окончательной победы. Образуется зловещее пространство, в котором движутся люди при отсутствии государства. Гоббс называет эту всеобщую вражду, при которой человек вынужден полагаться на самого себя, чтобы обеспечить свою безопасность, войной всех против всех.

Это ужасающее ожидание смерти приводит человека к желанию положить конец сложившейся ситуации. Общество рождается не из разума, а из страха насильственной смерти. Только этот страх способен помешать стремлению к доминированию. Однако на первый взгляд стремление к власти (к признанию, собственности, авторитету и т.д.) кажется единым со стремлением к самосохранению. Однако сила не только не способствует моему сохранению, но и подпитывает желание других подавить меня. Поэтому оно не может удовлетворить самого глубоко укоренившегося во мне желания: увековечить мое существование.

Кроме того, как заключает Гоббс в главах III и V трактата «О гражданине», закон природы, то есть рациональный расчет полезных или вредных последствий действий человека для его личности, обязывает искать мира. Эту способность Гоббс называет разумом. Следовательно, разум, согласно Гоббсу, — это инструментальная способность предвидеть последствия действий и, таким образом, приспособить средства к целям, которые он имеет в виду. Если забота о самосохранении требует свободы защищать себя любыми подходящими средствами, то установление состояния мира требует отказа от этого права в пользу общей силы, то есть силы государства. Жизнь в политически организованном государстве предполагает, что каждый отказался от

применения насилия и разрешает свои конфликты, обращаясь к суду, который судит по закону. Но существование государств не устраняет естественного состояния в отношениях между ними. Понятие войны не относится к отдельным или частным лицам, оно обозначает политическую форму конфликта, которая противопоставляет друг другу государства, социальные объединения, опознаваемые армии. В «Общественном договоре» Руссо пишет, что война есть, следовательно, не отношения между людьми, а отношения между государствами, в которых отдельные лица являются врагами случайно, не как люди и даже не как граждане, а как солдаты; не как члены отечества, а как его защитники (Руссо, 1998, с. 204).

В целом можно заключить, что война и мир составляют два модуса отношений между народами: война обозначает борьбу с внешними врагами, мир — взаимопонимание между народами. Ведение войны регулируется определением допустимых и запрещенных средств — тем, что правовая традиция называет *jus in bello*. Кант в учении о праве сохраняет все три измерения: право во время войны, право после войны и право на войну, но последнее из них должно исчезнуть вместе с условиями для начала войн.

В заключении к «Метафизическим началам учения о праве» Кант пишет, что морально практический разум произносит в нас свое неотменимое вето: никакой войны не должно быть (Кант, 1994б, с. 391). Кант объясняет, что требуется сделать, чтобы воплотить это требование: это широко известные тезисы из шести предварительных и трех окончательных статей договора о вечном мире между государствами. Но эта задача не без трудностей. К примеру, пусть каждое государство станет республиканским и представители народа образуют парламент. Но сила и мощь государств различны — значит, различен объем той власти, которую имеют и ощущают их правители. В пространстве международного права такого преимущества достаточно, чтобы одно из государств было гегемоном — и вот уже оно во имя права навязывает всем свои интересы. И кроме того, как можно заставить могущественное государство подчиняться юрисдикции, которая неизбежно ограничивает его прерогативы?

Другой тезис Канта состоит в том, что для искоренения войн требуется создать международное совещание и, вероятно, международные институты, если смотреть шире (Кант, 1994а, с. 18). Но международные институты могут лишь вызвать враждебность, а не искоренить ее, поскольку враждебность всегда остается риском, из-за различных потенциалов государств. Но, без сомнения, они способствуют культуре мира, которая может достичь эффективности только благодаря усилиям, предпринимаемым каждым человеком для обуздания своих страстей и развития своего разума, чтобы жить под его руководством.

В заключение хотелось бы обратить внимание на проблему, из которой, по моему мнению, рождается готовность и способность воевать, — глупость, или «непросвещенность». «Глупый» человек самодоволен и тем самым легко провоцируем. При такой непросвещенности чувство ответственности, которое можно интерпретировать как прекрасное начало в человеке, исчезает вместе с общей свободой в виде внутреннего самоконтроля (который исходит от разума, а не от инстинкта самосохранения) каждого. Более того, против глупости человек бессилён — если зло можно в крайнем случае подавить государственным принуждением, то для глупости, которая может улащать такому человеку жизнь, требуется противодействие иного рода. Кант затрагивает эту тему в последнем разделе трактата о вечном мире. С одной стороны, народ только постепенно приобретает «способность воспринимать чистую идею авторитета закона» (Кант, 1994а, с. 40). С другой стороны, Кант верил в то, что философы смогут постепенно пробуждать в правителях уважение к праву не только на словах, но и на деле. Развитие культуры и просвещение, на мой взгляд, являются неотъемлемыми компонентами кантовского мирного проекта.

Список литературы

- Аристотель*. Никомахова этика // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1983. Т. 4. С. 53—293.
- Гоббс Т.* Левиафан // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1991. Т. 2. С. 9—545.
- Гоббс Т.* О гражданине // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1989. Т. 1. С. 270—506.

Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М. : Канон-пресс-Ц, 1998. С. 195—322.

Кант И. К вечному миру // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 7. С. 6—56.

Кант И. Метафизика нравов // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 6. С. 223—540.

Для цитирования:

Северина К. С. Война и естественное состояние // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 28—33.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-5

БЫЛ ЛИ КАНТ ПАЦИФИСТОМ?

Н. Ю. Чепелева

*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
chepeleva.philos@gmail.com*

На первый взгляд Кант, чей проект вечного мира лег в основу устава ООН, является образцовым пацифистом. Кант обосновывает принцип политической свободы, критикует патриархальный тип правления и надеется на построение международной политики на разумных основаниях (Kersting, 1992). Вместе с тем многие исследователи обращают внимание на возможность взаимоисключающих толкований трактата «К вечному миру» 1795 г.: «Как моралист Кант осуждал войну, как диалектик он признавал ее значение на определенном отрезке истории общества, как футуролог он видел неизбежность ее самоизживания» (Гулыга, 1994, с. 462).

Возможность различных толкований обусловлена тем, что сам Кант понимает войну весьма неоднозначно. Он определяет войну следующим образом: «Война есть печальное, вынужденное средство в естественном состоянии (где не существует никакой судебной инстанции, приговор которой имел бы силу закона) утвердить свои права силой» (Кант, 1994а, с. 10). Получается, войну Кант и осуждает, и вместе с тем оправдывает естественным состоянием.

Война как естественное состояние

Кант прямо пишет, что естественное состояние есть состояние войны, пересекаясь в этом убеждении с Томасом Гоббсом. Рассуждая о войне всех против всех, Гоббс показывает, что она имеется всегда и во всех обществах до тех пор, пока не наступит гражданское состояние. В «Левиафане» Гоббс формулирует определение войны: «... война есть не только сражение, или

военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения. Вот почему время должно быть включено в понятие войны, так же как и в понятие погоды. <...> Все остальное время есть мир» (Гоббс, 1991, с. 95—96). Получается, по Гоббсу, даже прекращение военных действий будет считаться войной постольку, поскольку в это время продолжают соперничество и борьба. Это рассуждение удивительным образом напоминает кантовское убеждение в том, что мир является миром только постольку, поскольку он вечен, ибо «иначе это было бы только перемирие, временное прекращение военных действий, а не *мир*, который означает окончание всякой вражды и присоединять к которому прилагательное “вечный” есть уже подозрительный плеоназм» (Кант, 1994а, с. 7). Эти рассуждения Канта внесли значительный вклад в становление современного понятия «мир» (Frieden).

Состояние мира должно быть установлено. В работе «К вечному миру» Кант не проводит параллели с идеями знаменитого трактата «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение» 1784 г., однако такая параллель видится мне оправданной. Кант пишет о том, что «каждому отдельному человеку трудно выбраться из состояния несовершеннолетия, ставшего для него почти естественным» (Кант, 1994в, с. 30), и определяет Просвещение как выход человека из этого состояния. *Наступит ли вечный мир с приходом Просвещенного века?* Полагаю, что да. «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, то ответ будет такой: нет, но, наверно, мы живем в век *просвещения*», — рассуждает Кант, добавляя при этом, что «наш век есть век Просвещения, или век ФРИДРИХА» (Там же, с. 35). Здесь речь идет о прусском короле Фридрихе II Великом, ярком представителе просвещенного абсолютизма. Трактат «К вечному миру» был написан в иных исторических обстоятельствах, его появление связывается с Базельским мирным договором, заключенным между Пруссией и Французской республикой в 1795 г. (Гульга, 1994, с. 461). Маловероятно, что Кант трактует Базельский мир как начало «вечного мира»; скорее, здесь речь идет о простом перемирии. Вечный мир неизбежно наступит и, обосновывая неизбежность перехода из естественного состояния войны к состоянию вечного мира, Кант обращается к понятию провидения.

Неизбежность вечного мира

В дополнении к трактату «К вечному миру» Кант указывает, что гарантию вечного мира нам дает природа: «Не кто иной, как великая художница природа, дает нам это поручительство (гарантию), обнаруживая очевидную целесообразность в механическом процессе и осуществляя согласие людей с помощью разногласия даже против их воли» (Кант, 1994а, с. 26). Провидением, или предварительным установлением природы, объясняется у Канта не только мир, но и война (Там же, с. 29): посредством войны природа расселила людей по планете и войной она принудила людей вступать в законные отношения. Получается, не только вечный мир неизбежен, но и предшествующая ему война. Здесь мы сталкиваемся с проблемой совместимости свободы и необходимости: вечный мир неизбежен, но прийти мы к нему можем, только действуя свободно. В «Критике чистого разума» (Кант, 1994б, с. 350—356) Кант элегантно снимает эту проблему, показывая, что в третьей антиномии истинны и тезис, и антитезис. «Природа и свобода могут без противоречия быть приписаны одной и той же вещи, но в различном отношении: в одном случае — как явлению, в другом — как вещи самой по себе», — уточняет Кант в «Пролегоменах» (Кант, 1994г, с. 107). Таким образом, реализуя свою свободу, мы неизбежно перейдем из состояния войны в состояние мира. Эта же идея четко выражена в добавлении «К вечному миру»: «Природа самим устройством человеческих склонностей гарантирует вечный мир, конечно, с достоверностью, которая недостаточна, чтобы (теоретически) предсказать время его наступления, но которая, однако, практически достижима и обязывает нас добиваться этой (не столь уж призрачной) цели» (Кант, 1994а, с. 35).

Проблемы

Представленные выше взгляды Канта вряд ли можно однозначно определить как пацифистские. С одной стороны, он призывает всех политиков способствовать наступлению вечного мира; с другой стороны, война для Канта так же неизбежна, как и мир. И учитывая, что эпоха «вечного мира» еще не наступила, Кант, если так можно выразиться, позволяет войне случаться.

«Цифровой словарь немецкого языка» определяет слово *Pazifismus* как стремление направлять политику на достижение мирного взаимопонимания между народами (ок. 1900), и затем как обозначение политического течения и идеологии, выступающей за мир любой ценой (1920-е) (*Pazifist*, 2022). Полагаю, что в соответствии с таким определением мы можем называть Канта пацифистом лишь в первом значении слова. Современное значение слова «пацифист», оформившееся после 1920-х, не подходит для описания Канта: борьба за мир «любой ценой» противоречит его представлению о том, что наступление мира должно происходить постепенно и осознанно. Согласно моим личным взглядам, сказанного выше достаточно для того, чтобы показать, что Кант пацифистом не был.

В знаменитой статье Эрна «От Канта к Круппу» 1914 г. высказано предположение о том, что классическая немецкая философия воплотилась в орудиях Круппа: «Если немецкий милитаризм есть натуральное детище Кантова феноменализма, коллективно осуществляемого в плане истории целую расою, то орудия Круппа — суть самое вдохновенное, самое национальное и самое кровное детище немецкого милитаризма. Генеалогически орудия Круппа являются, таким образом, детищем детища, т. е. внуками философии Канта» (Эрн, 2012, с. 107—115). Я бы не спешила называть позицию Эрна маргинальной — проблема трактовки философии Канта в период Первой мировой войны не теряет своей актуальности и сегодня (Дмитриева, 2014; Hoeres, 2002). По-прежнему обсуждается проблема кантовского расизма (Чалый, 2020). Даже в самом трактате «К вечному миру» Кант в одном месте не очень тонко намекает, что кредитная система — «остроумное изобретение одного торгового народа — являет собой опасную денежную силу, а именно фонд для ведения войны» (Кант, 1994а, с. 9). Ведутся дискуссии и об ироническом тоне трактата, который позволяет высказать предположение о том, что Кант не был серьезен в намерении построения «вечного мира» (Арендт, 2009).

Все это показывает, что интерпретации трактата «К вечному миру» и взглядов Канта на проблему войны и мира могут изменяться в различные эпохи. Какую интерпретацию мы можем предложить сегодня в новых исторических обстоятельствах, остается открытым вопросом.

Список литературы

Арендт Х. О политической философии Канта : курс лекций. Лекция 1 / пер. А. Н. Саликова // Кантовский сборник. 2009. № 1 (29). С. 87—92.

Гоббс Т. Левиафан // Соч.: в 2 т. М. : Мысль, 1991. Т. 2. С. 3—545.

Гулыга А. В. Примечания. К вечному миру. Философский проект // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 7. С. 460—464.

Дмитриева Н. А. «Вечный мир» И. Канта на рубеже веков и в период первой мировой войны // Преподаватель XXI век. 2014. № 2. С. 46—61.

Кант И. К вечному миру. Философский проект // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 7. С. 5—56.

Кант И. Критика чистого разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 3.

Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 8. С. 29—37.

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994г. Т. 4. С. 5—152.

Чальи В. А. Иммануил Кант — расист и колониалист? // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 2. С. 94—98.

Эрн В. От Канта к Круппу // Философия философии : учебник для вузов. М. : Академический проект ; Фонд «Мир», 2012. С. 107—115.

Hoeres G. Kants Friedensidee in der deutschen Kriegsphilosophie des Ersten Weltkrieges // Kant-Studien. 2002. Bd. 93. S. 84—112.

Kersting W. Politics, Freedom, and Order // The Cambridge Companion to Kant / ed. by P. Guyer. Cambridge : Cambridge University Press, 1992. P. 342—366.

Pazifist // Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. URL: <https://www.dwds.de/wb/Pazifist> (дата обращения: 12.06.2022).

Для цитирования:

Чепелева Н. Ю. Был ли Кант пацифистом? // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 29—38. doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-6

«К ВЕЧНОМУ МИРУ»: ИСТОРИКО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕФЕРЕНТЫ И ПОНЯТИЙНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

И.Д. Бабкин¹

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена
tunelessmist@gmail.com

Свидетельствует ли использование слова «вечность» в лозунге «К вечному миру» об изначальной неудаче, под знаком которой он только и может быть произнесен? Как известно, «критическое предприятие», распространяемое в том числе и на область морали, исходит из отказа от вечности в пользу временности и представляет время как единственное, абсолютно универсальное условие человеческого опыта. Знаменитая *clausula salvatoria*, спасающая трактат от обвинений в ереси в отношении доктрины неоспоримой суверенной власти, кажется, искушает нас мыслить этот лозунг как своего рода *fiction* или «сладкий сон», учитывая к тому же, что в римском праве не было ничего подобного *clausula salvatoria* (Fenves, 2003, p. 107). В «Конце всего сущего», написанном за год до публикации главного политического трактата Канта, это искушение подкрепляется размышлениями о том, что понятие «вечность» ничего не говорит, если под ним понимать «бесконечное течение времени» (Кант, 1994в, с. 205). Чтобы этот термин мог что-то сказать, время «вечного мира» либо должно быть ограничено, либо должно быть чем-то иным, чем время, *duratio noumenon*.

Широкий контекстуалистский подход, однако, показывает, что апелляция к вечности в лозунге, выносимом в название трактата, свидетельствует не столько о знаке неудачи, сколько о знаке защиты, что было убедительно доказано Петером Фенвесом (Fenves, 2003, p. 95). Пользуясь социологическим языком, мы можем сказать, что пространство возможного, горизонт ожиданий и семантический запас кантовских размышлений о

политике и международных отношениях были очерчены аппаратом цензуры, функционировавшим в современных ему Европе и Пруссии. Цензура и правила, запрещающие публичные собрания, были продиктованы страхом перед межконфессиональным насилием, так что «К вечному миру» представлял угрозу не только государству, но и тому виду религиозного сосуществования, которое было предписано Вестфальскими мирными договорами, подписанными в конце Тридцатилетней войны (Mücke, 2015, p. 15). Кант явно не относился к тем немецким писателям, которые, подобно Г. Э. Лессингу, использовавшему свое положение главного библиотекаря герцога Саксонского, могли без опасений и напрямую высказываться на политические темы. Однако он отметил удивительной парадокс в современной ему политической обстановке: недостаток гражданских свобод не обязательно связан с ограничениями интеллектуального характера. Канта поразил тот факт, что Фридрих Великий, в два раза увеличивший за период своего правления армию для завоевания провинций, невольно дал возможность философам писать эссе о республиканизме и критиковать его же политику. Еще британский путешественник Джон Мур делился впечатлениями от Пруссии: «...правительство, поддерживаемое армией в 180 000 человек, может спокойно игнорировать критику нескольких политиков-спекулянтов и перо сатирика» (цит. по: Cavallar, 1993, p. 117). Кант попытался объяснить этот парадокс с помощью концепции неоднородности: он рассматривал Пруссию как «угнетающую» страну, которая может позволить себе предоставлять свободу в определенных, ограниченных областях. Именно этой свободой и пользовался Кант, выдавая свой радикальный конституционалистский проект за «сладкий сон».

Этот проект можно рассматривать как реакцию на вестфальское мировоззрение. Хотя Вестфальский мирный договор помог стабилизировать европейский международный порядок после междинастических войн, установив правила межгосударственного поведения и отношения к религиозному инакомыслию, частью вестфальской государственности являлась нормализация войны в международной системе (Williams, 2012, p. 150).

Эта система была лучше всего описана политической философией Гоббса. В отличие от Гоббса, Кант выступал против взгляда на войну как на законный метод урегулирования споров между государствами. Однако менее жестокие и кровавые формы межгосударственного давления — например, экономический бойкот или мобилизация мирового общественного мнения — в его время еще не были опробованы, так что война и угроза войны выступали основными методами продвижения и защиты государственных интересов. Отвергать войну или, скорее, клеймить ее как совершенно несправедливую или антиправовую означало, следовательно, выставлять современную концепцию международного порядка абсурдной в принципе (Gallie, 1978, p. 31). Кант не рассматривал войну как зло, которое может быть немедленно упразднено. Война — крайняя форма общего зла, проявляющегося в виде естественного эгоизма в человеческой природе, которую сначала нужно укротить применением законов, какими бы суровыми и несовершенными с рациональной точки зрения они ни были. Кант ясно дает понять, что подписание его предварительных статей было бы лишь началом долгосрочного проекта миростроительства, завершение которого стало бы задачей, требующей столетий политических экспериментов и усилий перед лицом повторяющихся смещений. Только в этом контексте следует читать заключительные слова из его «Учения о праве»: «Морально-практический разум произносит в нас свое неотменимое *veto*: никакой войны не должно быть; ни войны между мной и тобой в естественном состоянии, ни войны между нами как государствами... Война — это не тот способ, каким каждый должен добиваться своего права» (Кант, 1994б, с. 391).

Формулировка этого предписания стала результатом реорганизации пространства возможного для политической философии. Безумие Семилетней войны, обозначенной Вольтером как «лабиринт», «из которого мы не можем выбраться, кроме как через реки крови и трупы» (Watts, 2007, p. 30), а Кантом — как «темная бездна», захват Силезии, раздел Польши и ведущее участие Пруссии в интервенционной войне против французского революционного режима привели к крайнему историческому

и моральному пессимизму. К концу 1794 г. прусское правительство готовится к выходу из войны, который был ратифицирован Базельским договором, подписанным в январе 1795 г. Это событие производит на Канта большое впечатление (Gallie, 1978, p. 7—8). Новый политический климат побудил его обнародовать свои революционные идеи о пересмотре международного права, которое, по его мнению, является необходимым условием любого прочного мира.

Однако новая реальность помимо оптимистических возможностей принесла и новые угрозы, прежде всего — стирание и маскировку границ между собственно войной и миром. Опыт Семилетней войны показал, что не только война — продолжение политики другими средствами, но и политика может выступать продолжением войны в экономической форме. Уже в «Критике способности суждения» Кант выразит эти опасения в несколько утрированной форме: «Война, если она ведется в соответствии с установленным порядком и с соблюдением гражданских свобод, таит в себе нечто возвышенное и делает образ мыслей народа, который ведет ее, таким образом, тем возвышеннее, чем большим опасностям он подвергался, сумев мужественно устоять; напротив, длительный мир способствует обычно господству торгового духа, а с ним и низкого корыстолюбия, трусости и изнеженности и принижает образ мыслей народа» (Кант, 1994а, с. 101). Кант становится свидетелем зарождения нового феномена — «кабинетных войн» и «войн счетных палат». Управление государственным долгом, эта «опасная финансовая сила», как ее описывает Кант в четвертой статье договора о вечном мире, дало свои плоды на поле боя во время Семилетней войны, но вышло из-под контроля переписчиков и бухгалтеров, клерков и акцизных чиновников, что принесло, по мнению некоторых теоретиков, столько же вреда, сколько и военные действия. Британская система государственного долга обеспечила потенциально безграничный военный запас. Как считает Кэрл Уоттс, Кант признал в своем проекте о вечном мире, что теперь стало необходимо противостоять «экономическому эффекту международной гонки вооружений как исторической новации» (Watts, 2007, p. 32). Конкуренция за империю

между государствами не была чем-то новым, но готовность к войне, порожденная экстраординарным финансовым двигателем, обрела политическую форму (*Ibid.*, p. 32—34).

В этом контексте переход к состоянию мира требует того, что Кант характеризует как «окончательные положения» для Вечного мира: создания институтов, посредством которых принцип свободы в соответствии с законом применяется ко всем человеческим взаимодействиям. Кант признавал, что новые задачи правительства всегда могут возникать по мере изменения обстоятельств, потребностей и уровня общественного просвещения. Задачей было заменить естественное беззаконие правовыми отношениями, в которых разногласия разрешались бы с опорой на публичную сферу (Хабермас), средства массовой информации и арбитраж, а не на вооруженную силу.

Список литературы

Kant I. Критика способности суждения // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 5. С. 5—386.

Kant I. Метафизика нравов // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 6. С. 223—543.

Kant I. Конец всего сущего // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 8. С. 205—218.

Cavallar G. Kant's Judgement on Frederick's Enlightened Absolutism // *History of Political Thought*. 1993. Vol. 14, № 1. P. 103—132.

Fenves P. Late Kant. Towards Another Law of the Earth. N. Y. : Routledge, 2003.

Gallie W. B. Philosophers of Peace and War: Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy. Cambridge : Cambridge University Press, 1978.

Mücke D. E. von. The Practices of the Enlightenment: Aesthetics, Authorship, and the Public. N. Y. : Columbia University Press, 2015.

Ripstein A. Kant and the Law of War. Oxford : Oxford University Press, 2021.

Watts C. The Cultural Work of Empire. The Seven Year's War and the Imagining of the Shandean State. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2007.

Williams H. Kant and the End of War: A Critique of Just War Theory. Basingstoke ; N. Y. : Palgrave Macmillan, 2012.

Для цитирования:

Бабкин И. Д. «К вечному миру»: историко-политические референ-ты и понятийная проблематика // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 39—44.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-7

О РАЗВИТИИ ИДЕИ РЕСПУБЛИКИ И МЕЖДУНАРОДНОЙ ФЕДЕРАЦИИ В СОЧИНЕНИЯХ КАНТА

А. С. Зильбер

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
azilber@kantiana.ru*

Демократическое (республиканское) государственное устройство и международная федерация как глобальный институт коммуникации и правовых соглашений между государствами — важнейшие тезисы кантовского проекта «вечного мира», которые остаются самыми обсуждаемыми его пунктами в наше время. Суждения Канта на эти темы прошли определенную эволюцию, во многом под влиянием тех дискуссий, в которых он участвовал, а также исторических событий, важнейшим из которых стала Французская буржуазная революция.

Полемика Канта с эвдемонизмом в этике получила продолжение в его рассуждениях о моральном измерении политики, а также в критике стратегии баланса сил, развивавшейся в Вестфальской системе. Главными оппонентами Канта оказались консерваторы и «реалисты», выступавшие за сохранение традиционного общественного уклада с пережитками феодализма и за отделение политики от морали. Два примера анализа полемики Канта с его оппонентами по вопросам политики представлены работами Р. Маликса (Maliks, 2014) и В. Дице (Dietze, 1989).

Что касается международной организации, Кант искал баланс между двумя опорами: государственным суверенитетом и необходимостью выхода из естественного состояния. Мир провозглашается как правовое состояние в международных отношениях по аналогии с государственным правовым состоянием, а не просто как отсутствие враждебности (Кант, 1994б, с. 357). Идея правового состояния в пределе ведет к идее

всемирного государства, которую Кант отверг и на эмпирических, и на теоретических основаниях (Кант, 1994б, с. 395). Оставалась единственная приемлемая форма — федерация (конфедерация) независимых государств. Следует ли для обеспечения правопорядка на международном уровне воспроизводить все три ветви власти, включая исполнительную? Первый ответ Канта на этот вопрос — утвердительный, он изложен в трактате «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (Кант, 1994а, с. 101, 107). Позднее мнение Канта изменилось: принуждение не требуется, поскольку оно уже есть в каждом государстве, и само вступление в федерацию должно быть юридически добровольным, хотя в то же время это моральный долг (Кант, 1994б, с. 385).

Объяснить эту перемену можно по-разному. Маликс видит вероятное основание в смещении фокуса от условий морального воспитания к условиям обеспечения публичного права. Поначалу, в «Идее всеобщей истории» и «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”», роль и значение идеи этой федерации, по мнению Маликса, состоит преимущественно в поддержке и защите моральной добродетели индивидов, а в поздних сочинениях, начиная с трактата «К вечному миру», международное право становится целью самой по себе (Maliks, 2014, p. 151). В пользу этого говорит то, что ранние сочинения развивались как полемика Канта с М. Мендельсоном, отвергавшим возможность морального прогресса в ходе истории. Ответ Канта состоял в том, что моральное поведение воспитывается при поддержке со стороны права, а прогресс в государственном праве, в свою очередь, зависит от состояния отношений между государствами (Кант, 1994а, с. 95, 101), и на этом уровне требуется международная федерация с исполнительной властью. Отмечу, однако, что тезис о моральном долге есть и в трактате «К вечному миру», включающем отдельный раздел на тему соотношения политики и морали (Кант, 1994б, с. 451). Возможны разные оценки того, какой вес этот раздел имеет в соотношении с правовыми тезисами трактата — «окончательными статьями». С учетом этого альтернативный вариант объяснения изменения позиции — внимание Канта к политическому и культурному многообразию государств: под влиянием

Французской революции и последующих войн стало очевидно, насколько различными могут быть правовые установки участников миротворческого союза.

Миролюбие республики, по мысли Канта, основано на том, что ее народ (через представителей) участвует в принятии решений о внешней политике (Кант, 1994б, с. 377) — но остаются ли законодательствующий парламент и другие ветви республиканской власти частью того народа как целого, которому Кант приписывает нежелание нести тяготы войны? Этот вопрос у самого Канта и в откликах на его идеи был связан прежде всего с вопросом о нравственной природе людей. Что касается объективной картины человеческого рода, Кант не отрицал естественное происхождение общечеловеческих (а не только княжеских и монарших) склонностей, питающих неприязнь и конфликты между народами. Вражду между народами удаётся разжигать, используя эти склонности (Кант, 1994б, с. 415). В споре о моральном прогрессе Кант использовал и телеологический ход мысли (Maliks, 2014, p. 152): конфликтность людей в конечном счете приводит к миру через необщительную общительность. Она пробуждает в людях властолюбие, честолюбие и корыстолюбие, ведущие не только к конфликтам, но и к развитию культуры, которое без них не состоялось бы (Кант, 1994а, с. 93). Политическое значение имеет то, какова картина характера людей, влияющая на принятие решений правителями. Этой теме Кант уделяет особое внимание, связывая воедино критику в адрес пессимистичной антропологии и политического лицемерия (Кант, 1994б, с. 457).

Трактат Канта «К вечному миру» стал большим событием для немецкой читающей публики и оживил дискуссии на темы войны, мира и революции в немецкой печати конца XVIII в. В. Дитце делит все отклики на три идеологических лагеря (Dietze, 1989, S. 513—514). Для консервативных «правых» Кант был слишком радикален и мечтателен, для «левых» чересчур осторожен, наряду с этим встречалась средняя — умеренная или апологическая — позиция. Рассуждения Канта о соотношении политики и морали при этом не остались без внимания. Кант показал, что консерваторы (точнее, обскуранты) ссылаются на испорченность человеческой природы, ее неспособность к добру и к со-

вершенствованию (и отсюда заключают о прозрачности надежд на моральный прогресс). Кант выявляет неискренность этого аргумента и показывает его как часть позиции «политического морализма». Он критически оценивает эмпирические проявления нравственной природы людей, но решительно настаивает на оптимизме в отношении моральных задатков (Кант, 1994б, с. 457). Некоторые отвечали на это, что зол не человек вообще, а именно деспоты и реакционеры, которых следует свергнуть (это критика «слева», радикально-демократическая «якобинская» позиция, чьи представители — И. Хайниг и Ф. Шлегель (Dietze, 1989, S. 514)). Как указывает Маликс, радикальные последователи Канта сходились во мнении, что главная причина войны — тщеславные устремления людей в условиях деспотичного «старого режима», поэтому достичь мира можно благодаря радикальной трансформации государственного устройства, к миру ведет республика, в которой пацифистский эффект имели бы как эгоизм, так и моральность в их взаимодополнении (Maliks, 2014, p. 161—162). Именно на этой основе предполагалось обойтись без принуждающей исполнительной власти в федерации республик (хотя Кант отмечал, что в неприязни между народами проявляются худшие черты человеческой природы).

Другая критика в адрес Канта состояла в том, что злое начало в человеке как таковом неискоренимо, вследствие чего институциональные предложения Канта (республиканизм и конфедерализм) не имеют шанса на воплощение. Этот ход мысли Дице обозначает как консервативно-клерикальный, его яркие представители — Ф. Ансиллон и Ф. Генц (Dietze 1989, S. 514). Последнего исследователи называют «реалистом», его рассуждения имеют продолжение в школе политического реализма XX в. Для реалиста Генца состояние мира — результат баланса сил, а для последователей Канта — результат радикальных трансформаций государственного устройства и моральной агентности граждан.

Эти дискуссии в области философии морали можно выделить в отдельную линию, которая также могла оказать влияние на развитие мысли Канта. «Метафизика нравов» отличается от трактата «К вечному миру», по мнению Маликса, прежде всего тем, что в ней представлена более систематическая теория

справедливой войны (Maliks, 2014, p. 162). Вдобавок к шести предварительным статьям 1795 г. Кант включает в «Учение о праве» материал из своих лекций 1780-х гг. по естественному праву с традиционным делением на три раздела: право на войну, во время войны и после войны (Кант, 2014, 399, 403, 405, 409). Маликс полагает, что в этом могло проявиться влияние критики кантовского проекта со стороны лагеря реалистов, которые, к примеру, не приняли отказ Канта от исполнительной власти и принуждения на уровне глобальной федерации.

Действительно, если продолжить ход мысли Генца, реалисты считали принуждающую силу необходимой в качестве гаранта того, что федерация или международные совещания не увязнут в неразрешимых противоречиях и единое компромиссное и коллективное решение будет проведено в жизнь. Этот аргумент звучит актуально и для нашего времени. В то же время различие между двумя сочинениями Канта состоит и в самом жанре: «К вечному миру» — яркий образец философской публицистики, это воззвание к миру, по этой причине в нем было более чем уместно не упоминать о праве на войну, а «Метафизика нравов» составлена как всеохватный компендиум, в котором следует в достаточной степени осветить все разделы философии права.

Подведу итог: развитие тезисов о республике и федерации в миротворческом проекте Канта шло, на мой взгляд, не столь драматично, как изображает его Маликс, однако в контексте оживленной философской полемики.

Список литературы

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994а. Т. 1. С. 81—123.

Кант И. К вечному миру // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994б. Т. 1. С. 355—477.

Кант И. Метафизика нравов. Часть первая. Метафизические начала учения о праве // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+, 2014. Т. 5, ч. 1.

Dietze W. Verlauf, Höhepunkte und Ergebnisse der deutschen Friedensdiskussion um 1800 // *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion um 1800* / hrsg. von W. Dietze, A. Dietze. Leipzig ; Weimar : Kiepenheimer, 1989. S. 501—532.

Maliks R. Kant's Politics in Context. Oxford : Oxford University Press, 2014.

Для цитирования:

Зильбер А. С. О развитии идеи республики и международной федерации в сочинениях Канта // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 45—50.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-8

ФОРМИРОВАНИЕ СВОБОДНОГО ГРАЖДАНИНА И ПЕРСПЕКТИВЫ РЕАЛИЗАЦИИ «ВЕЧНОГО МИРА» В ПЕДАГОГИКЕ И. КАНТА

В. С. Джежора

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
valerokragnarok@gmail.com*

Дух времени придает особую актуальность вопросам нравственности и моральной свободы, сущности этих явлений и возможности возвращения их в человеке. В контексте кантовского «вечного мира» притязание на формирование свободного гражданина можно связать с критическим исследованием способности человека к воплощению данного политического проекта и выявлением образа именно такого гражданина, который к реализации этого проекта был бы наиболее способен.

О взглядах Канта на педагогику, этику и политику написано большое количество статей, однако поставленная проблема предполагает своего рода синтез отдельных вопросов, точнее, их последовательность: осмысление перспектив реализации «вечного мира» требует осмысления сущности человеческой и, следовательно, гражданской нравственности и свободы, а это, в свою очередь, обуславливает обращение к проблемам педагогики, возвращение к процессу формирования моральных основ в человеке и их критического осмысления.

Цель моего исследования можно определить как попытку ответить на вопросы о наилучшем формировании человека и построении им государства в учении Канта, осмысление возможности реализации «вечного мира» как проекта по искоренению войн и формированию потенциально гармоничного сосуществования всех народов.

Достижение этой цели предполагает анализ кантовской концепции формирования человека как будущего свободного

высоконравственного гражданина. Для этого необходимо рассмотреть педагогические идеи Канта в историческом контексте и в применении к современности, кантовские понятия нравственности, свободы и просвещения. Понятие просвещения здесь необходимо, поскольку просвещение как процесс неизбежно связано с культурой формирования человека и общества. Специфика исследования также требует прояснения содержания проекта «вечного мира» и установления связи между ним и идеей становления свободного гражданина через идею выхода человечества из состояния несовершеннолетия; это необходимо для оценки возможных перспектив построения «вечного мира» обществом, возвращенным на кантовских принципах морали и этики долга.

Богатый материал для исследования этих вопросов дают лекции Канта по педагогике, его «Критика практического разума», «Метафизика нравов», эссе «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?», трактат «К вечному миру» и различные критические статьи исследователей кантовской философии, связанные с обозначенной темой.

Основной целью воспитания и образования Кант считал формирование в человеке способности «понимать вещи», то есть критического мышления. Однако в то же время человек с самого начала своего развития стремится к свободе, поэтому его следует приучать к следованию «предписаниям разума», то есть дисциплине для его же будущей свободы (Кант, 1980, с. 447). Чем более человек склонен к дисциплинированности, тем более он способен распоряжаться собственной свободой.

Как отмечает Э. А. Аксенова в статье по кантовской педагогике, воспитание рассматривается Кантом на двух «уровнях»: эмпирическом (он упоминается первым, так как с ним мы сталкиваемся прежде всего) и антропологическом. Смотреть на воспитание эмпирически — значит концентрировать внимание прежде всего на том, как протекает процесс воспитания в данной действительной ситуации. Иной взгляд на воспитание представляет собой рассмотрение его в антропологическом аспекте в связи с «нормативной идеей», что можно трактовать как взгляд на «идеал» воспитания, то есть на то, каким воспитание должно быть. Так же следует смотреть и на образование,

чтобы не отступать от идеала и не «растворяться» в обыденности (Аксенова, 2015, с. 67). В этом контексте следует прояснить понятие идеи: здесь это не что иное, как «понятие о совершенстве, еще не осуществленном на опыте» (Кант, 1980, с. 448).

Момент, проясненный выше, мы считаем важным потому, что разделение взгляда на воспитание (и образование) на эмпирический и «идеалистический» позволяет всегда держать в уме идею, что воспитание постоянно нуждается в совершенствовании и призвано удовлетворять не только меняющиеся запросы современности, но и быть устремленным в будущее (Мясников, 2004, с. 74).

Кант строит свою систему с направленностью на практическую реализацию, иными словами, на достижение всеобщего блага (Калинников, 2013, с. 5), что требует преобразования мира в соответствии с разумом. Такое преобразование не только возможно, но и необходимо. Возможность такого преобразования государства базируется на преобразовании общества, а оно, в свою очередь, на преобразовании человека. В связи с этим крайне важен тот факт, что формирование нравственности Кант считает даже более значительным, чем формирование «умственности» (Мясников, 2004, с. 87). Формирование нравственности необходимо для стремления к исполнению категорического императива, для верного употребления «умственности».

В человека необходимо закладывать самостоятельность размышления в сочетании с дисциплинированностью, в этом случае он является наиболее предрасположенным к построению «вечного мира». Исходя из вышесказанного, образование должно быть направлено на подготовку человека к принятию общечеловеческих ценностей и построению гармоничного будущего. Надлежащее воспитание и образование делают человечество ближе именно к такому состоянию, которое необходимо для реализации кантовского политического проекта по наилучшему взаимодействию между государствами и поддержания мира и гармонии в рамках одного государства.

Свобода, согласно Канту, это «независимость от принуждающего произволения другого» (Кант, 2014, с. 107), причем такая независимость, которая «совместима со свободой другого, сообразной со всеобщим законом» (Там же, с. 107—108).

В контексте нашего исследования это следует трактовать как приобретенное умение человека распоряжаться свободой так, чтобы не затрагивать свободу других, но при этом не сковывать и свою. Здесь также любопытно и другое определение свободы — как «способности чистого разума быть для самого себя практическим... когда максима любого поступка подчинена условию пригодности этой максимы в качестве всеобщего закона» (Кант, 2014, с. 43). Нравственный человек поступает так, как он бы потенциально позволил поступать каждому.

Теперь же необходимо разобраться, что Кант называет нравственностью: это «соответствие, в котором идея долга исходя из закона есть в то же время мотив поступка» (Там же, с. 57). Нравственность в человеке формируется тогда, когда в нем воспитывается правильная мотивация, исходящая из долга, а не из прагматически-эгоистических соображений. Другими словами, человек нравственен, когда он способен действовать через этику долга. Потенциально общество способно к изменениям, если предположить, что каждый гражданин станет действовать по долгу.

Поскольку состояние мира между людьми не является естественным и требует установления (Кант, 1994, с. 13), установлено оно может быть только на принципах доверия, взаимоуважения, свободы, стремления к миру; установить его может только человек с аналогичными установками. В ходе изучения педагогических и политических трудов Канта прослеживаются их, возможно, неявная взаимосвязь: принципы формирования человека оказываются применимыми и к формированию общества и государства, так как в этих сферах все строится на этике долга, стремлении к дисциплине, уважению, свободе и критическому мышлению.

Человек, воспитанный в соответствии с кантовскими принципами формирования гражданина, наиболее способен стать именно таким гражданином, который вместе с другими подобным образом воспитанными гражданами может приближать состояние «вечного мира».

Характер основ, закладываемых в человека как будущего гражданина, всегда будет неисчерпаемым источником исследований. Кантовское учение прекрасно подходит для их дей-

ствительной реализации. Кантовское учение о свободе, нравственности и «вечном мире» дает возможность критически посмотреть на воспитание и образование в перспективе формирования человека ответственного, но свободного, с сильной гражданской позицией.

Остается надеяться, что сделать человека свободным и высоконравственным возможно хотя бы в рамках одного государства, а к реализации «вечного мира» перейти последовательно и постепенно.

Список литературы

Аксенова Э. А. Ценностные основы педагогики Иммануила Канта // Проблемы современного образования. 2015. № 1. С. 64—72. URL: <https://inlnk.ru/dnYZL2> (дата обращения: 11.06.2022).

Кант И. О педагогике // Кант И. Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 445—504.

Кант И. К вечному миру // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 7. С. 6—58.

Кант И. Метафизика нравов. Ч. 1 // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Канон+, 2014. Т. 5, ч. 1.

Калинников Л. А. Философия истории Канта и идея всемирного федеративного союза народов // Кантовский проект вечного мира в контексте современной политики : матер. междунар. семинара / под ред. А. С. Зильбера, А. Н. Саликова. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2013. С. 5—8.

Мясников А. Г. Педагогическое учение И. Канта и современная философия образования // Кантовский сборник. 2004. № 1 (24). С. 74—88.

Для цитирования:

Джежора В. С. Формирование свободного гражданина и перспективы реализации «вечного мира» в педагогике И. Канта // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 51—55.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-9

**МИР КАК ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ
НА МАТЕРИАЛЕ ТРАКТАТА
И. КАНТА «К ВЕЧНОМУ МИРУ»**

Е. А. Клименская

*Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена
helenklimenskaya@gmail.com*

У Канта мы находим понимание мира в двух перспективах. С одной стороны, мир мыслится в контексте проблем *познания*, с другой — *морали*. Особой проблемой является понимание мира через эстетическое переживание, которое Кантом отдельно не оговаривается. Однако, по мысли автора, эстетическое переживание мира, мир, полученный через рефлектирующую способность суждения, мешает тому, что Кант называет «вечным миром». Подтверждение этого тезиса — цель доклада.

Если говорить о способности познания, мир есть не что иное, как идея, то есть понятие разума. Сам автор «Критики чистого разума» дает следующее определение идее: «Под идеей я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» (Кант, 1964, с. 358). Систематика идей основана на привязке последних к формальным моментам трех основных видов умозаключений — категорических, гипотетических и дизъюнктивных, — способностью к которым является чистый разум в его логическом применении. Форма второго, гипотетического умозаключения порождает идею мира как предмета рациональной космологии. Космологические вопросы, как полагал Кант, «касаются предмета, который может быть дан только в наших мыслях» и который «находится только в нашем уме и вне его вообще не может быть дан» (Кант, 1964, с. 423). Исходя из того факта, что мир не может быть понят как налично данный объект, Кант приходит к заключению, что мир должен быть чем-то

© Клименская Е. А., 2022

субъективным. Хотя Кант стал действительно первооткрывателем проблемы мира, его путь осмысления мира заканчивается «в тупике субъективизма» (Fink, 1990, S. 140). Мир открывается в двойной форме как чистая форма чувственности, как априорная целостность и как разумное идееобразование, зависящее от человека. От этого понятия следует отличать кантовское понятие морального мира.

В философии Канта понятие мира не исчерпывается космологическим понятием такового. Так, уже в «Критике чистого разума» он наряду с миром по его космологическому понятию, то есть с миром как тотальностью явлений, говорит в том числе о моральном мире, который уже полностью выходит за границы явлений. Собственно, вот слова самого философа: «Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он может быть согласно свободе разумных существ и каким ему надлежит быть согласно необходимым законам нравственности), я называю **моральным миром**. Этот мир мыслится только как умопостигаемый, так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже от всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы)» (Кант, 1964, с. 663).

Для прояснения этого понимания мира как морального обратимся к работе Канта «Антропология с прагматической точки зрения», в предисловии к которой указывается, что важнейший предмет этого мира — человек в той мере, в какой он является своей собственной целью (Кант, 1994а, с. 138). Кантовская идея устройства мира по законам свободы, то есть идея морального и справедливого мира, составляет моральный интерес человека, если он осознает себя и равных себе как свободных автономных существ, имеющих «неотчуждаемое достоинство» (Кант, 1994а, с. 436). Это включает в себя институционализацию отношений взаимного признания, в рамках которых люди рассматривают друг друга и обращаются друг с другом не как со средствами для своих целей, но как с «целями самими по себе» (Кант, 1994а, с. 437), то есть уважают друг друга.

Но что предшествует тому миру, в котором нравственный закон кантовской моральной философии определял бы устройство «вечного мира»?

Трактат «К вечному миру» содержит ряд политических и правовых требований, которые в целом сводятся к 1) ограничению произвола и распространению правового регулирования в международной политике; 2) ограничению единоличной власти правителей и их стремления наращивать военную и экономическую мощь государств. Но реализация того, что Кант называет «вечным миром», исходит из того, что состояние мира недостаточно для определения его как «вечного»: «Состояние мира между людьми, живущими по соседству, не есть естественное состояние (*status naturalis*); последнее, наоборот, есть **состояние войны**, то есть если и не непрерывные враждебные действия, то постоянная их угроза» (Кант, 1994б, с. 7). Таким образом, состояние войны, по Канту, характеризуется не просто открытыми военными действиями, но отсутствием гарантий. И тогда возникает вопрос: что есть состояние мира как войны и что есть *принцип устройства мира как естественного состояния?*

По мысли Канта, человек является мостом между двумя царствами: природы и свободы. Человек живет, практикуя свободу в царстве природы. Получается, что гетерономная воля, как косвенно показано в трактате «К вечному миру», не ведет к установлению гражданского общества — идеалу общества по Канту.

Но тогда какие представления о мире руководят тем, что предшествует «вечному миру»? Здесь вступает в действие то, что мы называем *миром*, являющимся *результатом работы рефлектирующей способности суждения*.

В «Критике чистого разума» этим термином Кант обозначает одну из познавательных способностей человека наряду с рассудком и разумом. Если рассудок означает способность устанавливать правила, то способность суждения дает умение этими правилами пользоваться. В дальнейшем этот смысл термина не исчезнет, но появится новый — оценочный.

Рассудок определяет то, как оно есть, а разум — как должно быть, не влияя друг на друга. В то же время, хотя различие налицо, невозможно, чтобы они не были связаны друг с другом: должно быть возможно, чтобы законодательство разума влияло на рассудок, чтобы мир как фактически устроенный должным

образом соотносился с тем, что требует от меня моральный долг, если я рассматриваю это требование для себя как физически возможное.

Соотношение разума и рассудка обеспечивает способность суждения как способность усматривать соответствия некоторого особенного к некоторому всеобщему.

Если дано общее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное, есть «определяющая» способность суждения. Если же дано только особенное, для которого способность суждения должна найти общее, то эта способность есть «рефлектирующая» способность суждения. При ее анализе Кант обнаружил, что есть еще особая способность судить о вещах по правилу, но не по понятиям, которую он называют «эстетической».

Общее при рефлектирующей способности — это то общее, которому сопутствует понятие *als ob*: так, как если бы многообразие было приведено к общему. Тогда эстетическое суждение — такое суждение, при котором созерцание многообразия частного воспринимается так, как если бы оно подчинялось чему-то общему. Эстетическое суждение определяется удовольствием / неудовольствием от предмета. В кантовской эстетике существует три типа суждений, различающихся по форме, — суждения об удовольствии от приятного, хорошего и прекрасного. Все эти три типа суждений определяются философом через присутствие или отсутствие интереса.

Интерес связан с действием, когда есть конкретика желаний. Вместе с тем возникает удовольствие / неудовольствие: так как способность суждения связана с априорным законодательством на почве возможного опыта для особой способности — чувства удовольствия / неудовольствия, при работе рефлектирующей способности суждения улавливается субъективная значимость из устройства особенного, которая возникает при личном интересе. Поэтому интерес — это удовольствие, которое связывает субъект с существующим предметом. Собственно, то, что мир опознается через приятное или полезное, фиксируется через интерес, и мир в этом случае предстает опредмеченным. Тогда мир, где правители завоевывают и стремятся к установлению своих интересов, как, к примеру, те, что используют кредитный

фонд для ведения войны, — это мир, устроенный в согласии с их эстетическими суждениями. Но это ни в коем случае не моральный свободный мир, а мир, который нравится.

Вопросом также является то, насколько суждения о прекрасном мире ведут к установлению «вечного»? Благорасположение к прекрасному отличается от полезного и приятного. Из «Критики способности суждения» следует, что прекрасное определяется как лишенное всякого интереса: «Прекрасное может быть выведено из предыдущего как предмет благорасположения, свободного от всякого интереса». (Кант, 2001, с. 171). Мир тогда значим не сам по себе, но предстает как предмет незаинтересованного благорасположения. Суждения о прекрасном отличаются от суждений о полезном или приятном, имея характер всеобщности в том смысле, что предположительно предмет такого суждения должен и остальным показаться прекрасным. Идея прекрасного агрессивна в том смысле, что удовольствие от него обеспечивается структурой: прекрасное недискурсивно, оно обусловлено игрой способностей, которая замечает сочетания элементов, позволяющие достичь гармонии: при контрафактивности элементов гармония разрушается. Поэтому прекрасный мир не может сочетаться с другими формами, когда как обретение «вечного мира» зависит от того, чтобы все жили согласно принципу автономной воли. Таким образом, получается, что эстетическое переживание мира мешает построению мира «вечного».

Список литературы

Кант И. Критика чистого разума // Соч. : в 6 т. М. : Мысль., 1964. Т. 3.

Кант И. К вечному миру // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 7. С. 5—56.

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 7. С. 136—376.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. : в 4 т. М.: Наука, 2001. Т. 4. С. 69—481.

Fink E. Welt und Endlichkeit. Würzburg : Königshausen und Neumann, 1990.

Для цитирования:

Клименская Е. А. Мир как эстетическое переживание на материале трактата И. Канта «К вечному миру» // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 56—61.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-10

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗИРУЯ УТОПИЧЕСКОЕ: К ВОЗМОЖНОСТИ ПЕРЕСМОТРА СОДЕРЖАТЕЛЬНЫХ ПОЛОЖЕНИЙ ТРАКТАТА «К ВЕЧНОМУ МИРУ»

А. О. Сабанов

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
sashasabasha@gmail.com*

На наших глазах в начале XXI в. совершается очередная попытка свержения кантовского трансцендентализма в рамках так называемого спекулятивного поворота (см.: Bryant et al., 2011), который становится яркой вспышкой в философском пространстве последних лет. Стоит отдать должное распространяющемуся философско-медийному влиянию спекулятивного поворота и его проповедников, прежде всего за то, что ставит философские проблемы нового века и возобновляет дискуссию о давно отложенных в дальний ящик вопросах, ответы на которые имеют непосредственное отношение к нашему текущему культурно-историческому способу существования и действия. Тем не менее опрометчивые попытки избавления от «трансцендентального идеализма» Канта выглядят слишком поспешными; вместо вдумчивой критики в работах так называемых спекулятивных реалистов часто встречается неосмотрительная реконструкция философской позиции, создаваемая лишь для того, чтобы ее отбросить.

В интересах возможного примирения я намереваюсь показать, что в кантовский трансцендентализм с неизбежностью вшита скрывающаяся под маской утопии *спекуляция*, положения которой обладают *реальным* эффектом, трансформируя образ человеческого действия. Однако с помощью реконструкции трансцендентального утопического (как одной из масок спекулятивного) в работах Канта на фундаментальном формальном

(= трансцендентальном) уровне оказывается возможным под-вергнуть критике некоторые его конкретные политико-фило-софские положения.

Утопия этимологически определяется как то, что не имеет реального места, и характеризуется всегда уже отстраненно-стью от действительности. Цельная утопия есть некий образ систематической связи политических, социальных, природных и прочих порядков. Утопическим здесь я называю то, что слу-жит условием возможности конструирования идеальной цело-купности, то есть утопии.

В архитектонике философии Канта утопическое выражает-ся в трех аспектах¹. Во-первых, в качестве условия мышления вообще как трансцендентная необходимость, возможная для разума как трансцендентальная видимость или как регулятив-ная максима способности суждения. Во-вторых, как моральное «царство целей», вытекающее из второй формулы категориче-ского императива. В-третьих, как политико-теологический об-раз будущего, открывающий особую временность истории че-ловечества и несводимый ни к регулятивной функции разума, ни к индивидуальному моральному сознанию. Рассмотрим эти аспекты подробнее.

Квентин Мейясу, чья работа «После конечности» по праву обусловила спекулятивный поворот, предлагает собственное оригинальное решение проблемы Юма (см.: Мейясу, 2015, с. 119—166), касающейся «нашей способности доказать, что физические законы в будущем останутся такими же, как и се-годня, или же нашей способности доказать необходимость кау-зальной связи» (Там же, с. 123—124). Однако, разбирая кантов-ское решение, Мейясу допускает ряд ошибок в трактовке Канта, тем самым затемняя проведенные в трансцендентальной фи-

¹ Представленная здесь реконструкция оказывается сходной (но не равнозначной ей) с реконструкцией Кирилла Александрова, в терми-нах которого кантовский «идеализм объединяет в себе утопическую структуру (удвоения не-места), метод (приостановки, или неотноше-ния) и темпоральность (будущности как фактичности)» (Александров, 2016, с. 99—100); однако наши проекты руководствуются разными интересами и, как следствие, приходят к разным выводам.

лософии дистинкции, касающиеся причинной необходимости. Как показывает О'Ши (O'Shea, 2018, р. 28—31), следует различать три момента причинной необходимости в структуре кантовского теоретического разума: (1) *трансцендентальную необходимость*, утверждающую, что для любого данного изменения *B* необходимо (= трансцендентально) существует некоторое предшествующее изменение *A*; (2) *физическую необходимость*, утверждающую, что события типа *A* порождают события типа *B*; (3) *трансцендентную необходимость*, выдаваемую трансцендентальной видимостью и рефлексивной максимой способности суждения и утверждающую наличие некоторого логически достаточного основания, или условия, или объяснения для любой данной обусловленной эмпирической реальности. Не различая эти моменты, Мейясу заявляет, что у Канта физические законы необходимы, хотя следует говорить об их относительной необходимости, поскольку все три момента взаимозависимы друг от друга в рамках возможности познания как такового; однако сами физические законы у Канта контингентно² зависимы от трансцендентальной необходимости, которая, в свою очередь, требует контингентного исполнения трансцендентальной видимости. Последнюю Мейясу совершенно обходит вниманием, однако она, как необходимая в структуре разума, приписывает предмету *абсолютное* свойство в качестве предиката, и «этой иллюзии не избежать» (Кант, 2006, с. 459); но, исходя из дисциплины разума, следует сначала рассмотреть все те признаки, которые входят в предикат, а они, в свою очередь, потенциально составляют неисчислимое множество (ср.: Там же, с. 989). Таким образом, утопическое на самом абстрактном уровне функционирует *регулятивно* в качестве (контингентного) рефлектирующего суждения как необходимое «целесообразное соответствие предмета... (фактичному. — *A. C.*) соотношению способностей познания, которые требуются для всякого эмпирического познания» (Кант, 2001, с. 129; испр. по оригиналу. — *Ред.*).

² Вслед за Мейясу под контингентным понимается «любое сущее, о котором я знаю, что оно может быть, или не-быть, или быть-иным», а под фактичным — «любое сущее, которое я могу представить как нечто иное, но о котором я не знаю, действительно ли оно способно быть иным» (Meillassoux, 2011, р. 9—10).

Второй аспект утопического раскрывается в области способности желания, связанной с понятием свободы: фактичность разума и его трансцендентальных условий порождает факт разума как бессодержательное «правило, которое лишь *a priori* определяет волю в отношении формы ее максим» (Кант, 1997а, с. 351), что выражается нравственным законом. Более всего здесь интересуется вытекающая из него вторая формула категорического императива: «разумное существо как цель по своей природе, следовательно, как цель сама по себе, должно служить каждой максиме ограничивающим условием всех только относительных и произвольных целей» (Кант, 1997б, с. 191). На формальном уровне практического действия утопическим оказывается понятие царства целей, то есть «целокупность всех целей (как разумных существ в качестве целей самих по себе, так и тех особенных целей, которые каждое из них может ставить самому себе) в систематическом сопряжении» (Кант, 1997б, с. 181—183). Таким образом, утопия здесь служит формальным (= трансцендентальным) основанием для всякого потенциально морального действия разумного существа. Связь функционирования двух вышеописанных аспектов утопического обеспечивается тем, что «интерес спекулятивного разума обусловлен и приобретает полный смысл только в практическом употреблении» (Кант, 1997а, с. 617).

Финализирующим аспектом утопического, вытекающим из предыдущих и удерживающим их вместе, но к ним не сводимым, становится «объективно практическая реальность для сочетания целесообразности свободы с целесообразностью природы, без которого мы не можем обойтись» (Кант, 1994в, с. 8). В политико-теологическом срезе утопия общечеловеческого «создает особого рода временность, не совпадающую ни с бесконечным причинно-следственным рядом эмпирических событий, ни со сведенным в точку моментом морального сознания; и это временность истории» (Файбышенко, 2021, с. 59). Трансцендентальный подход к функционированию политического утопического выступает в виде «идеи всемирной истории, имеющей некоторым образом путеводную нить *a priori*» (Кант, 1994а, с. 121). Так, несмотря на моральную автономность индивида и его поступков, политическое утопическое, например,

задает антагонизм в форме необщительной общительности людей (ср.: Кант, 1994а, с. 91—95) как условие для целесообразно-го движения человечества по историческому полотну.

Показанная трансцендентальная работа утопического позволяет сделать вывод о его формальном характере, обуславливающем конструирование содержательно наполненных (политических) утопий. Для возможности политического действия или жизни в обществе вообще разум измышляет содержательную утопию в соответствии с третьим аспектом, побуждающую моральное действие в соответствии со вторым аспектом, истинная моральность которого всегда, однако, может обернуться легальностью в материальном пересчете мотивов желания теоретическим разумом; последний, в свою очередь, всегда уже заинтересован в утопии для возможности такого счета или вычисления рассудком (= мышлением), что отражено в первом аспекте.

Исходя из этого следует сделать вывод о том, что возможны (или, скорее, необходимы) критика и пересмотр кантовских *содержательных* положений в трактатах «К вечному миру» и «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане», поскольку *приостановка пересмотра* вступает в конфликт с кантовским *формальным* функционированием утопического, находящимся в ядре трансцендентальной философии, и парализует спекулятивное решение, а также моральное и политическое действие. Действительно, имеем ли мы гарантии, исходя из нынешней ситуации, что *господин* (ср.: Кант, 1994а, с. 97—101; 1994б, с. 379—385) станет для нас проводником на пути к вечному миру?

Список литературы

Александров К. Начиная с Канта: немецкий идеализм, утопия и имманентность // Логос. 2016. № 2 (111). С. 81—106.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994а. Т. 1. С. 79—124.

Кант И. К вечному миру // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994б. Т. 1. С. 353—478.

Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 6. С. 5—223.

Кант И. Критика практического разума // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 277—733.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 39—276.

Кант И. Критика способности суждения // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 69—833.

Кант И. Критика чистого разума (В) // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Мейясу К. После конечности: эссе о необходимости контингентности. Екатеринбург ; М. : Кабинетный ученый, 2015.

Файбышенко В. Время цели и царство действий: теолого-политический субъект в философии истории Иммануила Канта // Логос. 2021. №3 (142). С. 49—70.

Bryant L., Srnicek N., Harman G. Towards speculative philosophy // The speculative Turn: Continental Realism and Materialism. Melbourne : re.press, 2011. P. 1—18.

Meillassoux Q. Contingency and the Absolutization of the One // Speculative Heresy. 2011. URL: <https://speculativeheresy.files.wordpress.com/2011/03/contingency-and-absolutization-of-the-one.pdf> (дата обращения: 25.06.2022).

O'Shea J. After Kant, Sellars, and Meillassoux: Back to Empirical Realism? // The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism. L. ; N. Y. : Routledge, 2018. P. 21—40.

Для цитирования:

Сабанов А. О. Трансцендентализируя утопическое: к возможности пересмотра содержательных положений трактата «К вечному миру» // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 62—67.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-11

И. КАНТ И Ф. НИЦШЕ: КРИТИКА РАЗУМА В КОНТЕКСТЕ КЛАССИЧЕСКОЙ И НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИЙ

У.Д. Троян

*Белорусский государственный университет
jillianttroyan@gmail.com*

Культурный контекст и философско-теоретическая парадигма, в которой происходит процесс становления мыслителя, являются неотъемлемым элементом при рассмотрении его творчества. Беря во внимание общие настроения конкретной эпохи, мысли, циркулирующие в социокультурном пространстве, события политического и экономического характера, мы приближаемся к возможности построения полноценной картины. В данном сообщении предпринята попытка продемонстрировать детерминированность формы и содержания двух критик, развиваемых двумя философами — И. Кантом и Ф. Ницше, один из которых относится к классической, а другой — к неклассической традиции, а также акцентировать внимание на тех причинах, которые обусловили специфический облик каждого из этих двух проектов критики.

Немецкий идеализм конца XVIII — первой трети XIX в. представляет собой квинтэссенцию новоевропейского философского рационализма. Будучи высшей точкой развития классической философской традиции, немецкий идеализм вбирает в себя ее основные черты, такие как системность, строгость языка, стремление к абсолютной истине, представления о гармоничности и упорядоченности мира. Центральными в данном случае выступают идея о свободе познающего субъекта и абсолютная вера в силу его разума, а также мысль о возможности рационального постижения мирового порядка.

Основоположник традиции немецкого идеализма — Иммануил Кант, без которого были бы невозможны философские

концепции последующих мыслителей в том виде, в котором мы знаем их сейчас. Кант объявляет критику главным делом философии, как и Ф. Ницше, о котором пойдет речь далее.

Обратимся сначала к форме критики Канта. Кант как представитель классической философии стремится к систематической целостности своего учения, к четкому разграничению области знания и веры, строгости и выверенности языка, очищенного от особых художественных приемов, метафор (так как речь идет о его критике, замечание о языке не касается работ докритического периода). Работа философа со структурой «Критики чистого разума» придает труду вид, позволяющий претендовать на научность.

Что представляет собой критика в понимании Канта? Под критикой философ подразумевает критическое исследование наших познавательных способностей и тех границ, дальше которых не может простираться наше познание. Он писал: «Я разумею под этим не критику книг и систем, а критику способности разума вообще в отношении всех познаний, к которым он может стремиться *независимо от всякого опыта*, стало быть, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определение источников, а также объема и границ метафизики, и все это на основании принципов» (Кант, 2006, с. 15). Следовательно, попытки выйти за границы порождают иллюзии и заблуждения, так как знание не может простираться за границы наших познавательных способностей. Подобная критика должна иметь тотальный и позитивный характер: тотальный, ибо «ничего не должно от нее ускользнуть»; позитивный, поскольку, очерчивая границы познания человека, она способствует освобождению других способностей, которые до этого момента не были удостоены внимания. Дополняя определение кантовской критики, отметим, что она есть исследование всякого притязания на познание и истину, не касаясь познания и истины вообще. Данное уточнение является крайне важным, так как именно исходя из этой точки будет производиться критика Канта уже представителями неклассической традиции, которые называли его концепцию несостоятельной.

В эпоху, когда Кант создавал свою философскую систему, господствовали гносеологический оптимизм и безусловная вера в силу разума, что характерно для классической философии в

целом. Кант, будучи автором целого ряда революционных идей и инициатором так называемого коперниканского поворота, приступая к критике притязаний разума и очерчивая границы его возможностей, тем не менее никогда не подвергает сомнению сам разум и его компетенцию. Кантовская критика зиждется на абсолютной вере в разум и истину, на чем основана и вся новоевропейская традиция. Так, Ж. Делёз окрестил Канта последним из классических философов, так как он никогда не подвергал сомнению ни ценность истины, ни мотивы стремления к ней (Делёз, 2001, с. 200).

С завершением традиции немецкого идеализма возникает новый этап философии вообще, который окрестили неклассическим. Он ознаменовал «уход от разума», того самого разума, который был фундаментом всей классической философии. Человек перестает восприниматься как активный познающий субъект и становится субъектом чувствующим, переживающим. Идеи классической традиции переосмысливаются, что касается также идей свободы и истины.

Будучи представителем неклассической философии, Ницше, невзирая на то что классическая и неклассическая традиции в своих основаниях противоречат друг другу, во многом солидарен с Кантом в понимании роли и назначения философии. Схожи они и в том, что оба критикуют предшествующую философскую традицию: Кант разоблачал метафизику, которая не была критичной по отношению к разуму, и потому тот предстал как безграничная сила. В то же время Ницше не разделяет точку зрения Канта в отношении того, что критика не должна покушаться на саму истину, познание и мораль. Согласно Делёзу, подобная критика просто не имеет для Ницше смысла (Делёз, 2003, с. 191). В своей критике разума он по этой причине отвергает не только ложные истины, но и познание как таковое. Так, для Канта заблуждением является выход за границы познавательной способности, а для Ницше само познание есть заблуждение (Ницше, 1990, с. 271). Как неклассический философ, он уходит от традиционной интерпретации истины как того, к чему человеческий разум вечно стремится, и ставит на ее место саму жизнь как совокупность страстей и влечений (см.: Румянцев, 2021, с. 277).

Истинам, обезличенным, порожденным бессердечным рассудком, он противопоставляет заблуждения, в которых сохраняется след человека, к которым он привязан, так как они связаны с его желаниями и заботами. Что касается таких основополагающих концептов философии Канта, как «вещь в себе», «казуальность» и т.п., то их Ницше называет не более чем предрассудками разума и попытками упростить мироустройство (Ницше, 1990, с. 249). Отказавшись от них, он предлагает взамен волю к власти и следующий за ней перспективизм как единственно возможный вариант бескомпромиссной критики познания и разума.

Центральной идеей этого перспективизма является идея о том, что каждый субъект имеет особую точку зрения как вечно меняющейся перспективы. При этом ни одна перспектива не может претендовать на абсолютную истину. Познание в данной трактовке выступает как созидание, как оценка мира, которая на всех этапах данного процесса определяется исключительно деятельностью самого субъекта. Разуму философ противопоставляет и, соответственно, предпочитает чувства, познание же при этом осуществляется благодаря непосредственно-интуитивному началу. Согласно Ницше, не лгут только чувства, инстинкт, а разум есть всего лишь следствие несовершенства человеческого организма (Ницше, 1990, с. 311).

«В конечном счете отношение Ницше к Канту подобно отношению Маркса к Гегелю: если для Ницше проблема заключается в том, чтобы вновь поставить на ноги критику, то для Маркса — диалектику» (Делёз, 2003, с. 190). Подобный взгляд на соотношение двух вариантов критики разума есть сильное упрощение философии как Канта, так и Ницше. Более корректным видится рассмотрение двух интерпретаций критики как трактовки одного и того же понятия с точки зрения противоположных миров: мира, основанного на господстве разума и свободы, порядка и гармонии, и мира хаотичного, находящегося в дисбалансе, в котором единственно возможным инструментом познания мира есть не разум, но чувства. Если критика Канта есть оправдание разума, основывающееся на вере в него, то критика Ницше есть оправдание иррационального, основанное на вере в инстинкт.

Таким образом, мы продемонстрировали, что форма и содержание двух версий критики разума коррелируют с основными идеями и взглядами на языковое оформление эпох, к которым данные версии относятся. Культурные и философско-теоретические детерминанты обуславливают содержание критики: критика Канта не касается разума как такого, так как вся классическая традиция, к которой относится немецкий философ, построена на вере в его силу; критика Ницше затрагивает разум, низводя его до уровня инструмента, упрощающего действительный мир, так как неклассическая парадигма, в контексте которой философ разрабатывал свой проект, основана на идеи иррациональности человеческого существа и отдает предпочтение в познании чувственному опыту. Также взгляд классической и неклассической традиции на сущность философии как таковой определяет и форму двух версий критики: стремлением классики к научности детерминирован строгий, структурированный язык Канта; ориентация неклассической традиции на такие понятия, как чувства, интуиция и бессознательное, придает языку художественность и живость, с помощью которых Ницше описывает свои идеи.

Список литературы

Делёз Ж. Ницше и философия. М. : Ад Маргинем Пресс, 2003.

Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М. : ПЕР СЭ, 2001.

Кант И. Критика чистого разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2.

Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 2. С. 238—406.

Румянцева Т. Г. Ницше и лингвистический поворот в европейской философии XX в. // Женщины-ученые Беларуси и России : матер. междунар. науч.-практ. конф. (Минск, 26 марта 2021 г.). Минск : БГУ, 2021. С. 275—281. URL: <https://elib.bsu.by/handle/123456789/257665> (дата обращения: 25.06.2022).

Для цитирования:

Троян У. Д. И. Кант и Ф. Ницше: Критика разума в контексте классической и неклассической традиций // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 68—73.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-12

И. КАНТ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ФИЛОСОФИИ ПРАВА Г. Д. ГУРВИЧА

Д. А. Слепухина

*Российский университет дружбы народов
1032183314@rudn.ru*

Труды русско-французского философа, правоведа, социолога XX в. Георгия Давидовича Гурвича, которого некоторые исследователи причисляют к неокантианцам русского зарубежья (Загирняк, 2021, с. 7), достаточно хорошо известны за рубежом, особенно во Франции. Однако этот выдающийся философ оставался практически неизвестен русской аудитории вплоть до начала XXI в. — до того момента, когда впервые в переводе с французского и английского языков на русский вышел в свет сборник его избранных сочинений по философии и социологии права (Гурвич, 2004), которые уже давно стали классикой в зарубежной социологии.

Отличительной чертой работ Гурвича является то, что в них он зачастую проводил анализ концепций своих предшественников, с которыми сталкивался в научной литературе (обращаясь к русской, немецкой, французской и американской школам) (Антонов, 2010), и затем, критикуя их, строил свою теорию. Эти работы, написанные Гурвичем в основном за границей, хорошо согласуются с русской философией права того времени — идеями Ф. В. Тарановского (Юрьевский университет) и Л. И. Петражицкого (Петроградский университет) (Там же). В Петроградском университете состоялось знакомство Гурвича и с русским философом-неокантианцем С. И. Гессеном. В диалоге с ним, находясь уже в эмиграции, он размышлял (в том числе в контексте теории социального права) на страницах журнала «Современные записки» о существовании общества в целом и о склонности людей к взаимодействию (Гурвич, 1929).

© Слепухина Д. А., 2022

Кроме того, посещая в студенческие годы университеты Германии, Гурвич занимался под руководством Эмиля Ласка, одного из представителей немецкого неокантианства, и изучал труды Г. Когена, П. Наторпа, Э. Кассирера, В. Виндельбанда, Г. Риккерта (Gurvitch, 1966, p. 4). Критикуя идеи неокантианцев, он формировал собственную точку зрения, дополняя их мысли принципами, которые избавили бы их концепции от основного общего недостатка, заключавшегося, по его мнению, в «закамуфлированном платоническом идеализме, антипсихологизме и довольно-таки примитивном антисоциологизме» (Ibid., p. 8).

Современники Гурвича указывали на то, что его философия права имеет некоторое отношение к неокантианству (Зеньковский, 2001, с. 642—667). Например, он применял понятие ценности, анализируя социальные процессы. Для него предложенное философами Баденской школы понятие ценности служит важным моментом в исследовании развития общества. Именно из аксиологического аспекта истории общества Гурвич выводит основания взаимодействия людей и их стремления к коммуникации. Также он отмечает, что априорные ценности находятся в разрыве с действительностью (в результате отказа Канта от метафизической сущности), который можно преодолеть при помощи права (Гурвич, 2004, с. 379—406).

Что касается влияния Канта на творчество Гурвича, то в кантианской традиции Гурвич подвергал критике, во-первых, формализм категорического императива Канта, а во-вторых, его формальную этику, противопоставляющую внешний и внутренний закон. Впоследствии он был противником разделения неокантианцами наук на номотетические и идеографические.

При рассмотрении концепции Гурвича для нас важнее всего тот факт, что он не принимал кантовское разделение должного и сущего, поскольку оно, по мнению Гурвича, было недостаточно обосновано: единство должного и сущего может быть неприменимо к субъективному уровню, на котором должное и сущее разделяются. Однако, согласно Гурвичу, данное разграничение не обладает онтологическим основанием, как считали Кант и его последователи.

Философ не согласен и с неокантианским разделением понимания и объяснения, а также нормы и факта, что несет в себе теоретическое обоснование правового учения Гурвича, в котором он отказывается от кантианских дуалистических предпосылок и создает абсолютно новый научный проект права в рамках идеал-реализма, согласно которому сочетаются бытие и ценность, нормы и отношения, должное и сущее. Так, появляется его концепт «нормативного факта».

Гурвич считает, что право нельзя сводить ни к норме, ни к факту. Другими словами, право не может быть представлено ни как абстрактная форма существенных и ценностных аспектов социального отношения, ни как эмпирические факты, становящиеся универсальными в результате их регулярности и частого повторения на практике. Право — это направленность человека и общества на конструирование социальной реальности на базе определенной формы постижения справедливости.

Гурвич отмечает именно идеал-реализм, а не позитивизм, как то направление, на которое ориентирована русская философия права. В своей статье «Два величайших русских философа права: Владимир Соловьев и Борис Чичерин» (Гурвич, 2005), анализируя учения двух указанных философов, Гурвич склоняется к идеям Соловьева, понимающего право как форму выражения трансперсональных ценностей, в отличие от Чичерина, следующего индивидуалистическому подходу. Гурвич предстает приверженцем идеал-реалистического подхода, в рамках которого право и мораль представляют собой отдельные осуществления идеала, причем право есть средство осуществления нравственности. Другими словами, они не являются двумя разными аспектами духовности (внешним и внутренним), как утверждает Чичерин, следуя за учением Канта о нравственности. «У Канта индивидуалистическая теория привела к полному разделению справедливости и нравственности» (Гурвич, 2004, с. 288), что «представляется явно порочным и опасным. Справедливость он рассматривает как исключительно внешний сдерживающий фактор, навязываемый разрозненным волям; такая справедливость заставляет избегать конфликтов, но отнюдь не организовывать действия сообща. И кем же может быть навязан такой внешний сдерживатель, действующий ис-

ключительно извне, как не некоей доминирующей над всеми остальными волями высшей волей, представляющей собой в данном случае разновидность механической силы? Поэтому совсем не случайно, что в вопросе практического применения теории справедливости Кант отчетливо приближается к Гоббсу: индивидуалистическая теория справедливости автоматически становится этатистской» (Гурвич, 2004, с. 289).

Таким образом, Гурвич в своей правовой гносеологии, критикуя методологический индивидуализм, говорит о том, что знание способно быть как индивидуальным, так и коллективным, оно не должно концентрироваться только вокруг индивидуального сознания. Гурвич видит ошибку Канта и в целом классической гносеологической линии мысли в том, что был сконструирован замкнутый, автономный трансцендентальный субъект, оперирующий определенным набором аксиоматических норм познания. Монизм такого подхода не предполагает реального непосредственного опыта в познании, с точки зрения Гурвича.

Конечно, Гурвич не отрицает существование форм социальности, в которых взаимодействуют закрытые (трансцендентные) по отношению друг к другу индивидуальные сознания, — это нормативные факты отношения к Другому, которые порождают элементы формального позитивного права, например гражданско-правовой оборот. Они воплощаются в обычаях, законах, судебной практике и т.п. Однако такие нормативные факты являются лишь вторичными в сравнении с нормативными фактами единства (союза), исходящими из первичной формы социальности коллективного сознания, характеризующейся всеединством, взаимным проникновением сознаний, что в принципе и делает возможным общение. Здесь же важно отметить, что различия социального и индивидуального права соответствуют различиям нормативных фактов союза и отношения к Другому.

Кроме того, по мнению Гурвича, кантовское заблуждение о разделении сущего и должного еще больше увеличило пропасть между естественным и позитивным правом. Гурвич вообще заменяет термин естественного права на интуитивное позитивное право (Гурвич, 2004, с. 319—325), которое воплощается в непо-

средственном познании нормативных фактов при помощи интуиции. Также он указывает на ошибку юснатурализма, которая заключается в искусственном разделении права как тотального социального явления на две автономные сферы: всеобщие безусловные принципы права и эмпирический элемент позитивного права.

Таким образом, Гурвич считал, что именно право способно связать действительность и ценности (Гурвич, 2004, с. 395), разделенные неокантовцами в результате кантовского отрицания допущения существования метафизической сущности в идее формирования общества. Для Канта именно индивидуальный долг автономной воли индивида предполагает возможность общества без учета связи этой воли с трансперсональным, то есть без учета социальной роли индивида, что и приводит, согласно Гурвичу, к разделению сфер вечного и временного, должного и сущего, ценностного и действительного.

Список литературы

Антонов М. В. Об интеллектуальных истоках правовой концепции Г. Д. Гурвича // Российский ежегодник теории права. 2010. № 3. С. 667—689.

Гурвич Г. Д. Собственность и социализм (По поводу социалистической конструкции С. И. Гессена) // Современные записки. 1929. Кн. 38. С. 508—520.

Гурвич Г. Д. Философия и социология права : Избр. соч. СПб. : ИД С.-Петербург. гос. ун-та, Изд-во юридического факультета С.-Петербург. гос. ун-та, 2004.

Гурвич Г. Д. Два величайших русских философа права: Борис Чичерин и Владимир Соловьев // Правоведение. 2005. № 4. С. 138—164.

Загирняк М. Ю. Понятие социальности в неокантовстве русского зарубежья первой половины XX века : дис. ... д-ра филос. наук. Калининград, 2021.

Зеньковский В. В. История русской философии. М. : Академический Проект ; Раритет, 2001.

Gurvitch G. Mon itinéraire intellectuel ou l'exclu de la horde // L'Homme et la société. 1966. № 1. P. 3—12.

Для цитирования:

Слепухина Д. А. И. Кант через призму философии права Г. Д. Гурвича // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 74—79.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-13

ИДЕЯ СОВЕРШЕННОЛЕТИА МИРА В БОГОСЛОВИИ ДИТРИХА БОНХЁФФЕРА: ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Н. В. Калинин

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
NKalinin@kantiana.ru*

Лютеранский богослов Дитрих Бонхёффер, антифашист и деятель Сопrotивления, погибший в нацистском концлагере в 1945 г., в богословском мире известен как автор идеи «безрелигиозного христианства», которая является одной из самых ярких концепций западного богословия XX в. (Лейн, 1997, с. 267). Бонхёффер считал, что «совершеннолетие мира» означает полное освобождение от религии, в связи с чем он поднял вопрос о возможности существования христианства в новую, безрелигиозную эпоху.

В теологии Бонхёффера обнаруживается возрождение кантовской идеи «совершеннолетнего мира». Как известно, Кант раскрывает концепцию совершеннолетия в своей знаменитой статье «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» (1784), где отмечает, что несовершеннолетие — это неспособность пользоваться своим разумом без чьего-либо руководства. В то же время, утверждает философ, «несовершеннолетие в вопросах религии не только вреднее, но и наиболее постыдно» (Кант, 1994, с. 36). Кант предполагал, что отличительной чертой эпохи Просвещения является все возрастающий приоритет разума над догмой. Автономия человеческого разума, таким образом, ведет к снижению авторитета религии в общественных процессах и нравственности, то есть секуляризму. Попытки Канта автономно обосновать человеческую нравственность и выделить «естественную религию», определяемую разумом и свободную от случайных исторических напластований, также характеризуют его как секулярного мыслителя.

© Калинин Н. В., 2022

Концепция безрелигиозного христианства Бонхёффера подхватывает кантианскую концепцию совершеннолетия, дополняя ее с точки зрения христианского богословия. Бонхёффер утверждает, что безрелигиозный христианин — это христианин, достигший совершеннолетия, то есть вышедший из того состояния, когда он полагался на «силу Бога в мире» в своих суждениях и решениях. Таким образом, концепция Бонхёффера о «совершеннолетии» означает способность быть свободным и независимым в своем выборе: «Бог как рабочая гипотеза, как лазейка для выхода из затруднительных ситуаций, стал ненужным» (Бонхёффер, 1994, с. 281). В результате главной своей задачей как богослова Бонхёффер видит необходимость переложить для секулярного сознания главные христианские принципы, найти новый язык для обращения христианства к миру. При этом современную секулярную действительность Бонхёффер оценивает положительно, считая результатом естественного развития человеческого разума. Как христианский теолог, Бонхёффер радикализирует мысль Канта применительно к сфере богословия, утверждая, что даже на вопросы о грехе, вине и смерти люди сегодня могут найти свои ответы, а христианские ответы с привлечением идеи о Боге становятся для них необсуждаемыми.

Как для Канта, так и для Бонхёффера совершеннолетие мира означало зрелость человека, его автономию по отношению к религиозным императивам, а следовательно — секуляризацию сфер рациональности, науки, искусства, этики, права и т. д.

Признание мира совершеннолетним позволило Бонхёфферу заложить основу для новой концепции христианской политики. Политическое богословие Бонхёффера коренится в его понимании христианской жизни как «ученичества перед Богом» посреди этого мира. Он все яснее видел, что «естественное, мирское, разумное и человеческое» (а значит, и политическое) обретают свое место не в противостоянии Христу, а вместе с Ним. Такой взгляд позволил Бонхёфферу восстановить в правах «естественную жизнь» и вернуть целостный взгляд на реальность, утраченный в лютеранском богословии XIX в. (DeJonge, 2016).

Нужно напомнить, что в ходе исторического развития евангельское богословие утратило способность говорить о есте-

ственным иначе, чем просто как о санкционированном Богом или, наоборот, противоречащем божественной благодати. Именно эта слабость мешала лютеранам XX в. адекватно реагировать на политический контекст своего времени. Протестантские богословы концентрировались на вопросах божественной благодати, считая природную жизнь заведомо порочной и пренебрегая возможностью естественного морального порядка. Однако тем самым протестантское богословие лишило себя рациональной основы для возражений против неестественных, жизнеотрицающих и бесчеловечных практик, ставших основой нацистского режима.

В политическом контексте немецкие теологи ориентировались на классическую доктрину Лютера о двух царствах, предполагающую разделение мира на «духовное» и «земное» царства, которыми равно правит Бог, и обосновывающую таким образом необходимость подчинения светской власти. Теологи Сопrotивления во главе с Карлом Бартом полагали, что именно этот аспект мысли Лютера ответствен за то, что политическая и социальная реальность была сдана немецким протестантизмом, прямо или косвенно проложив путь к победам Третьего рейха (DeJonge, 2016). Бонхёффер столкнулся с необходимостью выработать новое основание естественной жизни именно потому, что лютеранская церковь его времени оказалась неспособной противостоять нацистским теологам на двух фронтах: в вопросах об «арийском превосходстве» и устранении «ненормальной жизни» (Метаксас, 2012, с. 181).

Утвердить в правах «земную» реальность Бонхёфферу парадоксальным образом позволяет эсхатологическая ориентированность его теологии. В «Этике» Бонхёффер вводит ключевое для понимания его мысли различие между *«последней»* и *«предпоследней»* реальностью. «Последняя» реальность для него — это действительное, прямое действие Бога по отношению к человеку. Это событие оправдания грешника благодатью, которое Бонхёффер понимает эсхатологически: оно есть «свободное, ничем не вынужденное, собственное слово Божье», и потому «оно является необратимо последним словом, последней действительностью» (Бонхёффер, 2019, с. 132). Всю сферу земной жизни, политики, права, религии, культуры и т. д. Бон-

хёффер относит к предпоследней реальности. Между последней и предпоследней реальностью, как видно из вышеприведенной цитаты, — не плавный переход, а скачок, который может быть назван катастрофическим.

Вышеописанные концептуальные предпосылки приводят Бонхёффера к двум основным идеям его политического богословия. Во-первых, он восстанавливает политическое значение церкви, не упуская из вида факта совершеннолетия мира. В работе «Sanctorum Communio» мыслитель отмечает, что воля Божия всегда направлена к конкретному, историческому человеку. А это значит, что она начинает реализовываться в истории. Воля Божия должна стать видимой и понятной в какой-то момент истории. По Бонхёфферу, церковь должна быть именно таким пространством, где воля Божия становится видимой и понятной. Именно в забвении этой миссии, как считал Бонхёффер, состояла вина немецкой церкви в нацистский период — она превратилась в чисто «религиозный» институт, неспособный открыто свидетельствовать о Божьей воле и противостоять социальному злу. Парадоксально, что к такому положению церковь привела либеральная протестантская апологетика, стремящаяся «примирить» церковь с миром. Как пишет Бонхёффер в письмах из тюрьмы, «слабость либеральной теологии состояла в том, что она предоставила миру право указывать Христу место в нем; в споре церкви и мира она пошла на любовное соглашение (на относительно мягких условиях), диктуемое миром» (Бонхёффер, 1994, с. 240).

Бонхёффер настаивает на том, что в совершеннолетнем мире христиане должны претендовать на центр исторической реальности, отказываясь использовать слабость «мира», чтобы сделать Евангелие понятным.

Во-вторых, Бонхёффер стремился выработать политическую этику, которая в свете восстановления значения церкви представляла бы альтернативу традиционной лютеранской доктрине двух царств. Примечательно, что, хотя Бонхёффер был сформирован либеральной теологической и политической традицией, к середине 1930-х гг. его взгляды становятся все более антилиберальными не только в теологии, но и в политике. В своей «Этике» он прямо заявляет, имея в виду Французскую революцию,

что требование абсолютной свободы приводит людей в пучину рабства. Единственную надежду для послевоенной Европы не скатиться в пустоту Бонхёффер видит только в чуде нового пробуждения веры или в силе, которую Библия называет «удерживающей» (κατέχων) — во власти государства поддерживать и устанавливать порядок (Бонхёффер, 2019, с. 113).

Мысль Бонхёффера о государстве как о «катехоне», удерживающей силе близка целому ряду консервативных политических мыслителей XX в., таких как, например, К. Шмитт. Однако в контексте идеи совершеннолетия мира мы можем провести определенную параллель с политическими аспектами кантовской концепции Просвещения. Кант мыслил Просвещение как эволюционную модель развития общества и считал, что посредством революции «нельзя осуществить истинного преобразования образа мышления» (Кант, 1994, с. 30—31). Поэтому для Канта, как и для Бонхёффера, совершеннолетие мира не означает триумфа радикального свободомыслия: согласно кантовскому разграничению публичного и частного применения разума, свободомыслие и критика государства в просвещенной монархии дозволительны только в санкционированных властью пределах. «Рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!» — цитирует он Фридриха II (Там же, с. 37). К первой части этой сентенции относится публичное применение разума, при котором человек выступает как гражданин гипотетической ноуменальной республики свободомыслящих и в этом качестве имеет право на критику и предложения по улучшению существующих порядков. Ко второй же части относится частное применение разума, которое, по Канту, осуществляется человеком на гражданском посту или службе, а значит, должно быть подчинено государству. Таким образом, и у Канта, и у Бонхёффера публичное применение разума должно содействовать всеобщему просвещению и выходу из состояния несовершеннолетия, а государство при этом выступает в качестве сдерживающей силы.

Список литературы

Бонхёффер Д. Этика. М. : Изд-во ББИ, 2019.

Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность. М. : Прогресс, 1994.

Метаксас Э. Дитрих Бонхёффер. Праведник мира против Третьего рейха. М. : Эксмо, 2012.

Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 8. С. 29—37.

Лейн Т. Христианские мыслители. СПб. : Мирт, 1997.

DeJonge M. P. Martin Luther, Dietrich Bonhoeffer, and Political Theologies // Oxford Research Encyclopedia of Religion. 2016. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.307> URL: <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-307> (дата обращения: 11.06.2022).

Для цитирования:

Калинин Н. В. Идея совершеннолетия мира в богословии Дитриха Бонхёффера: политические аспекты // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 80—85.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-14

РОЛЬ КАНТОВСКОГО ПОНЯТИЯ «ВООБРАЖЕНИЕ» В КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО СУЖДЕНИЯ ХАННЫ АРЕНДТ

Д. Д. Дятлова

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена
daryadyatlova96@gmail.com

В лекциях о политической философии Ханна Арендт обращается к «Критике способности суждения» и говорит: «И вновь для Канта встает вопрос: что более благородно, какое качество более благородно: знать, как делать, или знать, как судить?» (Арендт, 2012, с. 116). Далее Арендт рассуждает о понимании этого «как». Ответ на данный вопрос она находит в более ранних «Критиках», где Кант предлагает определение понятия «воображение». Именно обозначение необходимости кантовского понятия воображения в интерпретации Арендт для формулирования ею концепции исторического суждения является предметом нашего внимания.

Для определения роли воображения следует сначала определить ту область, из которой мы выносим то или иное суждение. По словам Арендт, дать беспристрастную оценку какому-либо историческому событию можно только из точки, которая находится вне этого события. Здесь же стоит отметить кантовское понятие *sensus communis*: «...под *sensus communis* надо понимать идею *общего для всех* чувства, то есть способности выносить суждения, которая в своей рефлексии мысленно (*a priori*) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение *словно бы* считалось с совокупным человеческим разумом и тем самым избегало иллюзии, которая могла бы оказать вредное влияние на суждение ввиду субъективных частных условий, какие легко можно принять за объективные» (Кант, 2001, с. 377). Способность *sensus communis* дает пространство, которое свободно от каких-либо предубеждений и

односторонних взглядов, в нем суждение приобретает беспристрастность. Понятие *sensus communis* оказывается необходимым условием для обоснования любого суждения. Арендт отмечает схожесть исторического процесса и способности *sensus communis* с театральным представлением, где актеры, которые находятся на сцене, не могут в этот же момент давать оценку своей игре. Любая критика исходит от зрителей, которые в этот процесс не вовлечены: «В основе этой оценки, во-первых, то, что лишь зритель занимает позицию, позволяющую видеть целое; актер, будучи частью пьесы, должен играть свою роль — он участник по определению. Зритель же по своей сути безучастен, поскольку никакая роль ему не назначена. Поэтому отказ от прямой вовлеченности в пользу позиции вне игры — условие *sine qua non* любого суждения» (Арендт, 2012, с. 98). Арендт отмечает, что новшество теории Канта в области вынесения суждения об историческом событии состоит в идее прогресса. Поскольку для Канта не существует идеи завершенности исторического процесса, то прогресс является единственным ориентиром, с помощью которого можно каким-либо образом оценивать те или иные исторические процессы (Кант, 1994, с. 61): «Именно надежда, которую Французская революция дает будущим поколениям, делает ее столь важным событием» (Арендт, 2012, с. 101). Таким образом, на данном этапе можно выделить два ключевых момента в философии Канта, которые отмечает Арендт: позицию зрителя и идею прогресса. В конце одной из лекций она отмечает, что только зритель может безоценочно и целиком видеть определенные события и делать вывод о том, совершается ли прогресс в каком-то отдельном частном событии или нет.

Следующая задача, которая непосредственно приводит нас к роли воображения, заключается в ответе на вопрос, как мы можем оценивать событие, не находясь в нем. Арендт говорит о том, что для оценки того или иного события нам необходимо его репродуцирование, которое происходит благодаря нашему воображению. Воображение заставляет сделать отсутствующее присутствующим. Таким образом, делая предмет нашего рассмотрения присутствующим в его отсутствии, происходит наше с ним разделение, и мы можем смотреть на него в качестве зри-

тели и, по мнению Арендт, выносить бесстрастное суждение: «Суждение о правильности / неправильности, значительности / незначительности, красоте / уродстве или какой-то промежуточной степени может быть вынесено только по поводу того, что затрагивает, аффектирует в репрезентации, когда человек уже не находится под влиянием непосредственно присутствующего — когда он безучастен, подобно зрителю, который не был вовлечен в актуальные события Французской революции. В этом случае говорят о суждении, а не о вкусе, пусть даже аффект по-прежнему аналогичен вкусу; ведь теперь благодаря репрезентации создана дистанция, отдаленность или непричастность, или незаинтересованность, необходимая для одобрения / неодобрения, для подлинной оценки. Когда объект был устранен, возникли условия для беспристрастности» (Арендт, 2012, с. 118).

Другим фактором для выяснения специфики исторического суждения является момент интерсубъективности. Мы не только воображаем событие, но и выносим наше суждение на общее обсуждение. Общее чувство как *sensus communis* дает нам возможность апелляции к способности суждения, и возможность такого рода апелляции обеспечивает специфичность суждений. Арендт пишет: что «это “нравится / не нравится”, которое кажется в высшей степени частным и непередаваемым ощущением, на самом деле укоренено в этом чувстве сообщества и поэтому, преобразованное рефлексией, принимающей во внимание всех других людей и их чувства, открыто для коммуникации» (Там же, с. 128). На данном этапе рассуждений можно сделать вывод о том, что для вынесения исторического суждения Арендт отмечает две важные способности, проанализированные Кантом: способность воображения и способность суждения в области *sensus communis*. В своих лекциях Арендт рассматривает воображение через дистанцирование от предмета, однако в рамках семинара «Воображение» поднимается еще одна важная роль этой способности.

Воображение, по Канту, — это синтез созерцания и понятия. Здесь стоит отметить, что для понимания воображения, как и для вынесения суждения, необходим еще один фактор — образец. Арендт вспоминает кентавра: кентавр — мифологическое

существо, но оно стоит из уже известных представлений о лошади и человеке. И, как пишет Арендт, «воображение производит синтез тем, что “доставляет понятию его образ”. Подобный образ называется “схема”» (Там же, с. 142).

Для оценки роли понятия воображения в философии Арендт концепция схемы представляет существенный интерес, поскольку чувственность и рассудок сходятся, создавая ее посредством воображения. В «Критике чистого разума» воображение служит рассудку, в «Критике способности суждения» рассудок служит способности воображения.

В своих работах Арендт указывает на аналогию понятия схемы, которая в «Критике способности суждения» называется примером. Примеры участвуют как в рефлектирующих, так и в определяющих суждениях, то есть всюду, где мы имеем дело с частным. В «Критике чистого разума» Кант пишет о том, что «способность суждения есть особый талант, который требует упражнения, но которому научиться нельзя», и что «отсутствие его нельзя восполнить никакой школой» — примеры становятся «подпорками (Gangelband) для способности суждения» (Кант, 2006, с. 135). В «Критике способности суждения» при рассмотрении рефлектирующих суждений пример выполняет ту же роль, что и схема. Арендт отмечает, что пример ведет и направляет нас: так суждение приобретает «значимость образа». Пример — это частное, которое содержит в себе либо должно содержать понятие или общее правило.

Тема воображения волновала Арендт еще до прочтения курсов по политической философии Канта. В своей более ранней работе «Понимание и политика» Арендт обращается к понятию воображения в контексте исторического суждения. Она пишет: «Только воображение позволяет нам видеть вещи в свойственной им перспективе, отвести то, что слишком близко, на некоторое расстояние, чтобы мы могли видеть и понимать это без предвзятости и предубеждения, перебросить мост через пропасть отдаленности, так что мы можем видеть и понимать то, что слишком далеко от нас, как если бы это было нашим собственным делом. Это “отдаление” некоторых вещей и перебрашивание мостов к другим — часть диалога понимания» (Арендт, 2012, с. 168). Такое отдаление, наоборот, становится тем, что

создает еще большую близость с предметом, оценку которого нам необходимо дать. Для Арендт воображение подобного рода было не просто способностью к вынесению суждения, оно было и самим пониманием, без которого наше существование в мире будет потеряно. Само вынесение суждения посредством этого воображения как понимания дает нам способность к ориентации в этом мире. Эта идея о роли воображения в формировании исторического суждения получила свое развитие и место в интерпретации Арендт кантовского понимания роли воображения в оценке исторического процесса.

Список литературы

Арендт Х. Лекции по политической философии Канта / пер. с англ. А. А. Глухова. СПб. : Наука, 2012.

Кант И. Рецензии на книгу И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» // Собр. соч.: в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 8. С. 38—62.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 69—833.

Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Для цитирования:

Дятлова Д. Д. Роль кантовского понятия «воображение» в концепции исторического суждения Ханны Арендт // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 86—90. doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-15

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАНТОВСКОГО ПРИНЦИПА
«НЕОБЩИТЕЛЬНОЙ ОБЩИТЕЛЬНОСТИ»
В ПЕРСОНАЛИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ ЖАНА ЛАКРУА**

Д. В. Михалёв

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
mihalev.denis.85@mail.ru*

Идеи Иммануила Канта, несомненно, оказали значительное влияние на всю последующую философскую мысль. Не осталась в стороне и философия французского персонализма XX в., формированием базовых элементов учения о личности и о человеческом обществе во многом обязанная кантовским философским идеям. Так, по мнению исследователя французской персоналистской мысли И. С. Вдовиной, Кант привлек внимание персоналистов в качестве одного из важнейших источников личностной философии (Вдовина, 1990, с. 24). А для ведущего представителя этого течения, Жана Лакруа (1900—1986) кантовская мысль была в ряду определяющих направление его философско-антропологических и социально-философских исследований (Вдовина, 2004, с. 587).

С точки зрения Лакруа, одна из основных заслуг практической философии Канта состоит в том, что сформулированный им в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) принцип «необщительной общительности» (Кант, 1994а, с. 91), во-первых, лучше всего может дать ответ на сугубо персоналистское вопрошание о природе социальной эволюции человечества. Во-вторых, он также способен исчерпывающе раскрыть механизм личностного самоопределения и саморазвития самого человека (Лакруа, 2004, с. 69).

Так, Лакруа, полностью следуя мысли Канта, подчеркивает, что извечный природный антагонизм, присущий всему человечеству, выражающийся в принципе «необщительной общи-

тельности», позволил людям сформировать сложные формы цивилизации, избежав превращения в «простодушную толпу» разобщенных человеческих индивидов (см.: Лакруа, 2004, с. 70; Кант, 1994а, с. 17).

Замысел природы, продолжает раскрывать кантовскую мысль Лакруа, специально помещает первозданного человека в непростые и противоречивые условия межличностных и социальных антагонизмов, чтобы он самостоятельно, путем проб и ошибок, а также неизбежно связанных с ними общественно-политических конфликтов, вышел из своего преимущественно животного состояния. Реализуя это путем труда, преодоления общественных и межгосударственных конфликтов и достижения социальных компромиссов, он сам постепенно прокладывает себе путь к подлинно человеческому, а значит, в персоналистском понятийном измерении — личностному существованию (Лакруа, 2004, с. 70). Иными словами, замысел природы о человеке состоит в том, что она, формируя и эволюционно усложняя систему общественно-социальных отношений, выполняет двоякую эволюционную функцию. С одной стороны, ставя человека в заданные сложные и противоречивые условия существования, природа подталкивает человека к тому, чтобы он, будучи частью человеческого рода, прилагал усилия, прокладывая путь к созданию некоей наиболее совершенной формы организации общественной жизни. С другой же стороны, этими непростыми условиями человеческого существования она максимально полно старается раскрыть в отдельно взятом человеке через социальные отношения его индивидуальный личностный, персоналистский потенциал свободы (Там же).

Таким образом, общество для человека, как некая «вторая» природа, в свою очередь, раскрывается таким же двояким по отношению к нему самому характером своего существования.

С одной стороны, общество для человека выступает в роли изначально заданной и неустранимой среды обитания. Социальное поле жизни человека представляет для него такую внешнюю среду, в которой он вынужден по самому факту своей принадлежности к человеческому роду жить и взаимодействовать с другими людьми. Можно даже сказать, что человек детерминирован обществом.

С другой же стороны, общество имеет живой динамический характер своего функционирования. Оно способно постоянно видоизменяться, становясь продуктом творческих усилий человека, направленных на реализацию его устремлений по раскрытию своих подлинно человеческих задатков и качеств. И в этом смысле мы можем говорить о том, что общество в своей сущности определяется человеческой свободой, является ее наиболее адекватным социально-историческим выражением (Там же, с. 75—76).

Теперь более детально рассмотрим главную составляющую кантовского принципа «необщительной общительности» — фактор социальной эволюции, и проследим, как он интерпретируется в персоналистской философской традиции.

Лакруа считает, что без заданного природой принципа «необщительной общительности» вся потенциальная творческая энергия человечества, как говорилось об этом выше, оказалась бы нереализованной. Антагонизмы же, порождаемые этим принципом, заставляют человеческий род находиться в перманентном состоянии противостояния как собственным негативным задаткам, связанным с изначальной природной животностью, так и трудностям, возникающим в общественных процессах. В этом противостоянии, уточняет данную мысль сам Лакруа, движущие принципы «необщительной общительности» заставляют человека подниматься от животного, природного состояния к состоянию культурности и социальности (Там же, с. 76).

Таким образом, как подчеркивает Лакруа, раскрывая кантовскую мысль, замысел природы о целях и задачах развития человеческого рода формирует своего рода всеобщий социальный диалектический принцип. Итогом реализации этого принципа является создание правового гражданского общества в общемировом масштабе (Там же).

Названная выше идея Канта об идеале исторического развития человечества для персоналистской мысли очень ценна, так как, по сути, провозглашает принцип построения глобального республиканского государства, основанного на идеалах демократии. Хотя, конечно, справедливым будет заметить, что сам Кант не отвергал возможность как демократической, так

и аристократической, монархической «форм господства» (лат. *forma imperii*), положенных в основание будущего мирового общечеловеческого государства (Кант, 1994б, с. 16). Неизменной при этом должна быть лишь *республиканская форма правления* (лат. *forma regiminis*). И в этом, пожалуй, проявляется некоторое отличие персоналистского видения будущего всемирного государственного устройства от кантовского понимания этого вопроса.

В любом случае, как подчеркивает Лакруа, кантовское идеальное государство в основе своей противостоит государству патерналистскому или же деспотическому. И в контексте такой постановки вопроса ниже мы увидим, что Кант обогащает социально-философское понятие «необщительной общительности» этическим смыслом.

Действительно, нам важно отметить то, что и сам Кант, несмотря на прерогативу морали в своей практической философской системе, полностью *отвергает возможность насильственного, помимо воли самого человека, навязывания ему нравственно правильной модели поведения* (Кант, 1965, с. 149). Ведь в таком случае, как подчеркивает Кёнигсбергский философ, погибает сама идея следования категорическому моральному императиву, сугубо и полностью относящаяся к категории человеческой свободы. Тем самым Кант выступает резким критиком идей построения любых тоталитарных государственных систем, пусть даже и декларирующих идеи морального совершенствования человеческого общества.

Исходя из постулирования Кантом нравственного категорического императива, провозглашающего человека *высшей целью и ценностью* (Кант, 1997, с. 169), задачей государства и любых социальных институтов должно быть содействие максимально возможному и свободному моральному совершенствованию человека. Отход же государства от этой высшей цели не только приводит к ущемлению прав и свобод его граждан, но и в конечном итоге к гибели самого государства.

Лакруа вслед за Кантом аналогично считает, что задача государства состоит в том, чтобы предоставить гражданам максимальную свободу в реализации их потребности в социальном диалоге и стремления к счастью. В свою очередь, такой подход

должен породить стремление к мирному сосуществованию не только отдельных людей или социальных групп, но и целых государств, которые будут объединены далее во всемирную федерацию. Условием для вхождения в такую федерацию послужит стремление к общей цели — «свободе и справедливости» (Лакруа, 2004, с. 77).

Лакруа подчеркивает, что изменение общественного сознания, во многом вызванное практико-философскими идеями Канта, привело к тому, что уже с конца XVIII столетия происходил постепенный процесс, направленный на значительное улучшение социальной жизни в странах Старого, а затем и Нового Света.

Таким образом, по мысли Лакруа, кантовский принцип «необщительной общительности» в персоналистском понимании приобретает новое актуальное звучание. Он выражается в том, что современный человек в нынешнем своем положении получает право на следующие жизненные усилия: с одной стороны, иметь возможность выбирать собственный жизненный путь и обладать правом на социальный протест; с другой стороны — иметь возможность быть полноценным членом общества, законопослушным гражданином, реализующим свое право на тесную солидаризацию с ним (Там же, с. 36).

Наивысшей же формой развития кантовских социальных идей, по мысли Лакруа, в XX в. явилось создание Организации Объединенных Наций (ООН). Генеральная Ассамблея этой организации хоть и не всегда успешно, но все-таки стремится к реализации гарантии равных прав и политической справедливости по отношению ко всем народам мира, *«опирающимся на международное сообщество»* (Там же). А это, в свою очередь, стало небольшим, но важным шагом в сторону установления кантовского вечного мира.

Список литературы

Вдовина И. С. Французский персонализм. М. : Высшая школа, 1990.

Вдовина И. С. Философ-персоналист Жан Лакруа // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М. : РОССПЭН, 2004. С. 587—596.

Кант И. Метафизика нравов // Собр. соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1965. Т. 4, ч. 2. С. 109—440.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994а. Т. 1. С. 79—123.

Кант И. К вечному миру. Философский проект // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 7. С. 5—56.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Собр. соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 1997. Т. 3. С. 39—276.

Лакруа Ж. Персонализм: истоки — основания — актуальность // Лакруа Ж. Избранное: Персонализм. М. : РОССПЭН, 2004. С. 5—165.

Для цитирования:

Михалёв Д. В. Интерпретация кантовского принципа «необщительной общительности» в персоналистской философии Жана Лакруа // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 91—96.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-16

СКВОЗЬ ПОЛТОРА СТОЛЕТИЯ: ОТ «ВЕЧНОГО МИРА» И. КАНТА К «МИРУ» Э. ЮНГЕРА

Д. А. Козлова

*Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова
daryak.msu@yandex.ru*

Война по праву считается неотъемлемой частью истории человечества, однако современные исследования показывают, что данный тезис постепенно изживает себя. Согласно статистике, количество крупных международных вооруженных конфликтов постепенно сокращается, а их продолжительность уменьшается (Пинкер, 2021, с. 279). В то же время войны становятся более локализованными и жестокими за счет применения новых, опасных видов вооружения.

Архаичная война, которой французский философ Ж. Баттай приписывал сакральный характер, ушла в прошлое, уступив место войне современной, грозящей человечеству полным уничтожением. Противостоять ей может только человек, вступивший в «духовную брань» с самим собой, тем самым возродив в себе принципы, характерные для духа ушедшей эпохи авантюрного рыцарства.

История социально-политической мысли, тесно связанная с историей философии, старается под другим углом взглянуть на вечные проблемы, поднимаемые мыслителями из столетия в столетие. Одной из таких проблем, не теряющих свою актуальность и в настоящее время, является проблема войны и мира, особенно привлекающая наше внимание в условиях геополитической неопределенности, когда кажется, что международные отношения прошли точку невозврата, а о мире не может быть и речи.

В докладе предлагается сравнить два «мирных» проекта представителей антагонистичных традиций в истории немец-

кой философии — традиции мира (Иммануила Канта) и традиции войны (Эрнста Юнгера), интервал между которыми составляет полтора столетия.

Трактат «К вечному миру» Канта не только излагает политический идеал мыслителя, но и служит отправной точкой дискуссии относительно проблемы войны и мира между классиками немецкой философии. Проект кёнигсбергского философа основан на выдвигании единственной альтернативы вечному покою «на гигантском кладбище человечества после истребительной войны» (Гулыга, 2005, с. 237), а внешним условием для претворения его социально-политического идеала в жизнь является установление безальтернативного международного мира: *«Проблема создания совершенного гражданского устройства зависит от проблемы установления законосообразных внешних отношений между государствами и без решения этой последней не может быть решена»* (Кант, 1994а, с. 20).

Война, по мнению Канта, есть величайшее бедствие, которое ведет к утрате государством «плодов его культуры». Таким образом, он вводит понятие «всемирно-гражданского состояния публичной государственной безопасности» (Там же, с. 22). Под ним философ подразумевает объединенную власть, действующую на принципах свободы и равенства, созданную для придания силы закону равновесия между соседними государствами.

Кант предложил конкретные статьи международного договора, которые предвосхитили проект Лиги Наций XX столетия, а затем и ООН. Тем не менее сложно сказать, верил ли он в заключение «вечного мира» в ближайшем будущем. К этому вопросу он обращался в работах «Метафизика нравов», «К вечному миру», «О поговорке “Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики”». Скорее, мыслитель считал возможным следовать выведенным им политическим принципам нежели в скором времени достичь социально-политического идеала: «Но политические принципы, нацеленные на то, чтобы вступать в такие [международные] связи, которые служили бы постоянному приближению к состоянию вечного мира, вполне осуществимы, поскольку такое приближение есть задача, основанная на долге и, стало быть, на праве людей и государств» (Кант, 1994в, с. 387—388).

Тем не менее Кант искренне верил в эволюцию разума человека, поэтому особое внимание в проекте уделял дополнительному принципу договора, посвященному вспомогательной роли философов в решении государственных вопросов: «Но короли или самодержавные народы не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем, и другим для внесения ясности в их деятельность» (Кант, 1994б, с. 37).

В противоположность Иммануилу Канту идеолог консервативной революции в Германии Эрнст Юнгер воспевал войну, видя в ней не разрушение культуры, а особую форму жизни, возвышающую множественное над частным. Вооруженный конфликт, по мнению философа, создавал условия для улавливания Абсолютного духа нацией, столкнувшейся с внутривнутриполитической слабостью и внешнеполитической агрессией. Таким образом, первый период творчества Юнгера характеризует следование принципам традиции войны, предложенным оппонентом Канта — Г. В. Ф. Гегелем.

Социально-политические идеи Юнгера формировались вне отрыва от реальности, за что в свое время он и получил прозвище «сейсмографа эпохи». Война была безусловной частью его жизни, а рыцарская авантюра — главным принципом, в соответствии с которым он ее выстраивал.

На век немецкого мыслителя, который прожил 102 года, пришлись обе мировые войны. Однако несмотря на эволюцию социально-политических взглядов целью сражения для него всегда оставалось воплощение высшей воли в движении народной массы: «Только когда за величайшей задачей стоит сам человек, только когда через него говорит высочайшая воля, он мощно возносится над личным и только тогда в его деяниях распознается глубочайшее значение» (Юнгер, 2010, с. 262).

Окончательно отвернувшись от набирающего популярность движения национал-социалистов в 1927 г. и раскритиковав их подход к пониманию национализма, философ ушел во внутреннюю эмиграцию, которая ознаменовала начало второго периода его творчества. В это время он развивает тему противостояния личности государству, выступая против нового режима, пропагандируя идею моральной оппозиции.

Помимо этого, Юнгер переосмысливает феномен войны, отмечая, как и Ж. Батай, что классическая война ушла в прошлое, уступив место бессмысленной кровавой бойне, в которой новые виды оружия сами прочно завладели властью. Современную войну он сравнивает не с подвигом «рискующего сердца» и магическим единением крови и духа, а с технологическими катастрофами огромного масштаба. Тем не менее, именно проходя сквозь них, выковывается новый вид человека — гештальт рабочего, который «уже подготовил планы великих работ, кому присущи смелость и кругозор, потребные для планирования устройства всемирного мира» (Юнгер, 2018, с. 45).

Важнейшей работой второго периода творчества мыслителя, посвященной проблеме войны и мира, является эссе «Мир». Событиями, побудившими Юнгера к изданию работы, были Хрустальная ночь, появление «желтых звезд» и попадание под жернова власти его старшего сына Эрнстеля, который открыто выступал против власти Гитлера, а затем был убит на полях Второй мировой войны.

Изначально, в 1941 г., эта работа задумывалась как «воззвание, обращенное к молодежи Европы» (Юнгер, 2002, с. 408), и программа оппозиционеров, а предыстория ее издания «вплетена в парижскую часть записок» (Юнгер, 2008, с. 17), получивших название «Сады и дороги». Однако эссе увидело свет лишь в 1945 г. и воспринималось многими как защитная речь побежденного. Манифест в Германии так и не вышел бы в качестве самостоятельного издания, если бы не ограниченные машинописные и рукописные копии, тайно передававшиеся из рук в руки и пользовавшиеся огромной популярностью.

Юнгер считал, что Вторая мировая война «была первым делом всего человечества. Мир, которым она завершится, должен стать вторым таким делом» (Юнгер, 2018, с. 9). Мыслитель верил в заключение безальтернативного мира, «продиктованного разумом, а не страстями» (Там же, с. 26), который приведет к объединению народов на принципах справедливости и свободы. Иначе, как и с точки зрения Канта, путь ненависти и возмездия, по которому пойдут народы, приведет лишь к «новой, более жестокой ссоре, которая закончится всеобщим уничтожением» (Там же, с. 29).

Вторая мировая война стала формой очищения наций от логики насилия, опытным путем доказав, что высшая воля стремится дать миру новую форму, а геополитическому пространству — новые границы. Главным признаком этого процесса стало развитие технической мощи, которую отныне не способна подчинить ни одна «старорежимная нация». Именно поэтому на смену прошлым политическим устройствам должны прийти империи, основанные на принципах эпохи и духовных началах. Формирование новой политической модели Юнгер показывает на примере объединения Европы.

В основу нового союза мыслитель кладет общеевропейскую конституцию, которая решит вопросы пространства, права и реализации нового жизненного уклада Рабочего. Подобный договор должен быть основан на двух высших принципах — единства и разнообразия.

Под единой Европой Юнгер понимал «придание геополитического единства пространству, расчлененному в ходе исторического развития» (Там же, с. 46—47), с сохранением культурного разнообразия: языка, обычаев и т. д., «объединяя их преимущества на пользу человечества» (Там же, с. 48).

Таким образом, спустя 150 лет тема «мирного» проекта в Германии осталась все такой же популярной. Вместе с тем воззрения на проблему войны и мира претерпели некоторые изменения, в том числе благодаря проверке на прочность тех институтов, основы которых были заложены еще в социально-политических идеалах Иммануила Канта. Эволюция представлений о войне и мире воплотилась в синтезе обеих традиций, о чем свидетельствует литературное наследие Эрнста Юнгера.

Благодарности. Тезисы подготовлены при финансовой поддержке Ученого совета факультета политологии МГУ имени М. В. Ломоносова в рамках реализации научного проекта «Проблема войны и мира в творчестве Э. Юнгера».

Список литературы

Гулыга А. В. Кант. 4-е изд., испр. и доп. М. : Молодая гвардия, 2005. (Жизнь замечательных людей).

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 8. С. 12—28.

Кант И. К вечному миру. Философский проект // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 7. С. 5—56.

Кант И. Метафизика нравов // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 6. С. 224—567.

Пинкер С. Почему насилия в мире стало меньше. М. : Альпина нон-фикшн, 2021.

Юнгер Э. Излучения (февраль 1941 — апрель 1945). СПб. : Владимир Даль, 2002.

Юнгер Э. Революция // Юнгер Э. Рискующее сердце. СПб. : Владимир Даль, 2010. С. 257—263.

Юнгер Э. Мир. Слово к молодежи Европы и молодежи мира / пер. с нем. А. Климентова. М. : Вече, 2018.

Для цитирования:

Козлова Д. А. Сквозь полтора столетия: от «вечного мира» И. Канта к «миру» Э. Юнгера // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 97—102.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-17

ВЕЧНЫЙ МИР В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

М. Е. Баспакова

*Балтийский федеральный университет им. И. Канта
baspakova.madina@mail.ru*

«Созидание. Созерцание. Разрушение. И так по кругу» — история мира (= история войн) циклична, «анатомически» идентична и движется по единой идеологической спирали, что позволяет нам исследовать настоящее сквозь призму прошлого. Одна из вечных тем, систематически актуализирующихся в условиях глобальных кризисов (синергии кризисов — экономических, политических, культурных) — это тема войны. «Для чего нужны войны? Каковы их мотивы? Возможно ли прекращение войн?» — вопросы, ответы на которые искали Смит, Лессинг, Гердер и целая плеяда философов, писателей, мыслителей. Все они предполагали возможность установления продолжительного, а некоторые — вечного мира, аргументируя эту возможность тенденцией к усилению духовного единения и экономической кооперации государств. Пути достижения «вечного мира» конструировали многие философы: от Максимилиена де Бетюна Сюлли, постулировавшего в своих мемуарах потребность христианизации европейских республик (создания конфедерации христианских народов Европы) до Сен-Пьера, видевшего решение вопроса о мире в заключении соответствующего договора между цивилизованными странами. Однако центральной фигурой пропаганды ценностей вечного мира является великий немецкий философ — Иммануил Кант, провозглашавший войну архаичной формой мироустройства, пережитком нецивилизованного состояния общества. Кант не отрицал войны, однако признавал лишь одно обстоятельство, при возникновении которого война становится оправданной, — это опасность, угрожа-

ющая существованию народа. При этом законной Кант считал только ту войну, которая ведется в оборонительных целях, войну за независимость. Однако, даже признавая законность войны, Кант был убежден в реальной возможности установления такого миропорядка, при котором война не имела бы смысла и единственным эволюционным инструментом стал вечный мир (Бородкина, 2020, с. 103).

Основные условия достижения вечного мира изложены Кантом в его последнем трактате «К вечному миру», ставшем своеобразным завещанием философа. Центральная мысль работы сводится к необходимости упразднения монархических режимов и перехода к республиканской форме правления (Кант, 1966, с. 269—270). Вечный мир, по мнению Канта, возможен исключительно между республиками, но только не при монархии, деспотии или тирании. При этом в качестве основополагающей черты республики Кант обозначает выборность и сменяемость главы государства, а также справедливое распределение материальных благ. Республиканская форма правления предполагает делегирование вопросов войны и мира гражданам, для которых, очевидно, война — это огромные неоправданные моральные и материальные тяготы. Республиканское устройство исключает возможность спонтанного начала войны, ограничивает правительство в единоличном принятии решений, давая людям чувство защищенности от внутреннего и внешнего произвола.

Основным средством достижения вечного мира Кант считает международное право — международное сотрудничество и правосудие. В цивилизованном мире, отмечает философ, межгосударственные конфликты должны решаться в суде, а не демонстрацией военной силы. Исходя из этого установление вечного мира в планетарном масштабе возможно лишь в случае, если во внутренних делах государств будет достигнуто гражданско-правовое состояние. «Вечный мир» — состояние отношений между суверенными государствами, которые урегулированы правом так, что ликвидированы основания для военных столкновений.

Трактат «К вечному миру» структурно оформлен как международный договор, содержит преамбулу, раздел с шестью

предварительными статьями, раздел с тремя окончательными статьями, два «добавления» и приложение. Дадим краткое описание данных статей (Кант, 1966, с. 260—263) и соотнесем их с современными реалиями:

1. «Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении была сохранена открытая возможность новой войны». Как показывают результаты Минских соглашений, договоров между США и СССР, а также локальные войны в Корее, Вьетнаме и Ближнем Востоке, договоров, положения которых не могли бы быть нарушены, не существует.

2. «Ни одно самостоятельное государство (не играет роли, большое или малое) ни путем наследования или обмена, ни в результате купли или дара не должно быть приобретено другим государством». Данный пункт в настоящий период в цивилизованном мире реализуется в полной мере, что обеспечивается соответствующими документами ООН.

3. «Постоянные армии со временем должны полностью исчезнуть». Очевидно, что оборонительная позиция сегодня свойственна большинству стран, о чем свидетельствует наличие постоянных армий. В настоящий период существует всего 13 стран, где армия отсутствует: Коста-Рика, Гренада, Кирибати, Лихтенштейн, Маршалловы Острова, Федеративные Штаты Микронезии, Палау, Сент-Люсия, Сент-Винсент и Гренадины, Самоа, Соломоновы Острова, Тувалу, Ватикан. Однако отметим, что после Второй мировой войны в большинстве государств (США, Канада, Индия, Япония и др.) всеобщая воинская обязанность отменена и заменена на добровольную.

4. «Государственные долги не должны использоваться во внешнеполитической борьбе». Межгосударственные экономические споры в современном мире решаются Международным арбитражным судом при Международной торговой палате.

5. «Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в вопросы правления и государственного устройства других государств». Данный пункт часто нарушается главами государств, так как каждый переживает за безопасность своей страны и ее экономическое развитие.

6. «Ни одно государство во время войны с другим не должно прибегать к таким враждебным действиям, которые сделали

бы невозможным взаимное доверие в будущем, в мирное время, как, например, подсылка убийц, отравителей, нарушение условий капитуляции, подстрекательство к измене в государстве неприятеля и т.д.» (Кант, 1966, с. 272). Присутствуют ли данные «интриги» в современном мире? Думаю, что да. Для того чтобы создать «вечный мир», нужно избавиться от этих несправедливых способов ведения международных отношений. Все мы знаем, что политика — дело тонкое и без интриг не обойтись, но если мы искореним войны, найдем компромисс, то можем достичь мира во всем мире.

Следование вышеизложенным постулатам возможно только в условиях установления крепких, устойчивых, опирающихся на коммуникацию межгосударственных отношений, в которых нет места деспотично ориентированным субъектам с агрессивной риторикой, игнорирующим нормы интернационального права. Фундаментальную роль в сохранении мира Кант отводил локальной законодательной системе государств, юридический конструкт которых должен не просто коррелировать с международным правом и международными соглашениями, но и акцентировать внимание на незыблемости и неотъемлемости гражданских свобод и прав.

Практической реализацией кантовских идей о вечном мире сегодня служит европейская интеграция, иллюстрирующая возможность гармоничного сосуществования ряда стран и их функционирования как единого организма. Экономико-политическая интеграция европейских государств стала результатом «многовекового развития гражданско-правовых форм во всех их разновидностях», включающих действия как отдельных граждан на локальном уровне, так и государств, стремящихся к практической реализации интегративно-коммуникативных идей посредством заключения и ратификации международных договорных соглашений.

Европейский мир — яркий показатель целесообразности экономической кооперации, тесного межкультурного взаимодействия, совместной работы в едином правовом, институциональном и конституционном поле. Равенство стран, незыблемость гражданских прав, строгое следование положениям

международных соглашений, внешнеполитический диалог — фундаментальные парадигмы развития Европейского союза (Минаков, 2019, с. 94).

Таким образом, последние события в мире в очередной раз актуализировали темы вечного мира и вечной войны. Тезис Канта о необходимости создания хотя бы в теории «вечному миру» с соответствующей справедливой правовой инфраструктурой, получает свое кровавое подтверждения и в наше время. Опираясь на основные положения «К вечному миру» Канта, обозначим ключевые условия нивелирования международных противоречий и достижения вечного мира:

- 1) сменяемость власти, недопущение монархии и диктаторских амбиций;
- 2) уважение к территориальному суверенитету и культурным традициям другого государства;
- 3) построение государства на принципах гражданской свободы, равенства перед законом и зависимости от законодательства;
- 4) формирование международного права на базе союза народов, федерализма свободных государств;
- 5) развитие мира по траектории морального совершенствования и прогресса.

Человеческий разум и мораль, единение человечества в морально-правовом аспекте, отказ от силы, соблюдение международного права, цивилизованность — вот фундамент построения вечного мира. На мой взгляд, вышеизложенные постулаты не являются утопичными, они абсолютно реализуемы в современном мире, если мораль и политика начнут выступать в едином союзе.

Список литературы

- Бородкина К. С.* Вечный мир Канта. Реальность или утопия? // Эпоха науки. 2020. № 4. С. 100—105.
- Кант И.* К вечному миру // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1966. Т. 6. С. 257—311.
- Минаков М. М.* Мир и модерн. Прикладное просвещение Канта и проблема вечного мира // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2019. № 1. С. 90—100.

Для цитирования:

Баспакова М. Е. Вечный мир в философии И. Канта: прошлое и настоящее // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 103—108.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-18

КАНТОВСКАЯ ИДЕЯ ВЕЧНОГО МИРА КАК ОППОЗИЦИЯ КОЛОНИАЛИЗМУ

М. В. Ровбо

*Минск, Республика Беларусь
ritarovbo@gmail.com*

В трактате «К вечному миру» Кант формулирует тезис о том, что целью, с которой должен быть установлен вечный мир, является гарантированная невозможность войны между государствами в неограниченной временной перспективе (Кант, 1993б, с. 357). Поскольку это положение, взятое само по себе, достаточно формально, возникает вопрос о том, можно ли в качестве его содержания представить себе такое состояние, которое отвечало бы интересам империализма. Иначе говоря, может ли некое государство-империя, используя войну как средство, затем принудить другое государство к заключению вечного мира на тех условиях, которые в большей степени отвечали бы интересам государства-империи? Кроме того, если рассматривать некоторые фрагменты кантовского трактата «вырванными» из контекста (как, например, гипотетическое рассуждение о «могучем и просвещенном народе», который, образовав республику, служил бы «центром федеративного объединения других государств» (Там же, с. 393)), то их, кажется, вполне можно было бы использовать для обоснования собственных государственных интересов и позиций.

Цель данного доклада — наметить основные контуры в ответе на проблему такого использования кантовской концепции вечного мира, при котором она наполняется содержанием, выгодным с точки зрения империалистических интересов. В качестве концептуальной основы мной используется не только вокабуляр кантовской социально-политической мысли, но и базовые контрпонятия постколониальных теорий XX в. «импе-

рия» — «колония», однако, взятые без привязки исключительно к экспансионистскому опыту западных стран, в результате переосмысления которого постколониальные теории, собственно, и возникли. Я собираюсь показать, как при обращении к текстам Канта возможно избежать эксплуатации идеи вечного мира государством с империалистическими настроениями, краеугольной составляющей которых является ценность постоянного увеличения собственного могущества любыми средствами.

Прежде всего, уже второй предварительной статьей договора о вечном мире Кант отрицает допустимость присвоения одного государства другим каким-либо способом. Немецкий философ подчеркивает, что нарушение права какого-либо народа неминуемо скажется на целостности всей системы отношений между государствами (Кант, 1993б, с. 403). Причем речь идет не только о достаточно неприкрытой экспансии одного государства относительно другого, которую Кант совершенно однозначно осуждает как несправедливую и, более того, просто бессмысленную, приводя примеры угнетения неевропейских народов со стороны цивилизованных государств, но и о попытке создания единого государства народов, о чем я еще упомяну. Формулируя положение о неприемлемости поглощения одним государством другого, Кант использует натуралистическую аналогию, дополняя ее моральным тезисом. В частности, он сравнивает государство с растением, имеющим собственный корень, а экспансию — с прививкой. Результат прививания никогда, по мнению философа, не может быть успешным — и здесь вступает в силу моральный критерий: «Всякая попытка привить, как ветвь, государство, имеющее подобно стволу собственные корни, к другому государству означала бы устранение его как морального лица и превращение последнего в вещь...» (Там же, с. 359).

Развивая далее тему колониализма, заметим, что одной из особенностей империалистического сознания является ностальгия (Р. Розальдо, С. Бёртон). Ностальгия формируется как тоска по «традиционным» формам жизни, которые в самой империи оказались некогда уничтоженными ею же самой. За «наивной тоской» она скрывает не только свою причастность к их уничтожению, но также сами ужасы и жестокости утраченной жизни (Rosaldo, 1989, p. 69—71). Другой стороной

этой ностальгии становится неприятие модерна. И все же, хотя ностальгия реакционна, это не значит, что ностальгирующий отказывается от построения будущего: «С одной стороны, ностальгия — “неизбирательная идеализация”, которая может быть не только эскапистской, но и опасной; с другой стороны, ностальгия — “противодействующее отношение к настоящему, ‘критический утопизм’, который изображает лучшее будущее”» (Burton, 2014, p. 88).

То, что кантовскому представлению о гражданском обществе чужда подобная интенция, можно понять из небольшой работы Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), где философ пишет: «*Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую вынуждает его природа, — достижение всеобщего правового **гражданского общества**. <...> Эта проблема является самой трудной и вместе с тем такой, которая позднее всех других решается человеческим родом*» (Кант, 1993а, с. 95—97).

При этом гражданское общество отдельно взятого государства должно ради собственной гарантии рассматриваться в рамках «великого союза народов» (Там же, с. 103), который исключал бы войны. В противном случае из-за негативного аспекта необщительной общительности государство страдало бы от несправедливости со стороны своих соседей. Установление союза между государствами имеет не только политический результат, но подразумевает и подвижки в сфере морали, поскольку, в отличие от процветающей цивилизованности, моральное совершенство не может быть достигнуто в мире, где «государства расходуют все свои силы на достижение своих тщеславных и насильственных завоевательных целей и таким образом постоянно сдерживают медленные усилия своих граждан по внутреннему воспитанию образа мыслей, лишая их даже всякой поддержки относительно этого намерения...» (Кант, 1993б, с. 109).

Введение морали в политическую тему едва ли может показаться в данном случае неуместным, своего рода морализаторским аналогом *deus ex machina*. Во многом именно на морали основывается осуждение представления о войне как о правовой процедуре, причем такое осуждение, которое имеет безусловный характер. Более того, если обратиться к трем кантовским

формулировкам категорического императива в «Основоположении к метафизике нравов» (1785) и к тому, как в современном кантоведении трактуется отношение между его тремя формулировками, то можно обнаружить достаточно важные следствия, которые делают кантовский проект вечного мира несовместимым с экспансионистской политикой. Для простоты кратко напомним все три формулировки:

(1) *«Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом»* (Кант, 1997, с. 143).

(2) *«Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели»* (Там же, с. 169).

(3) *«Совершай действие «лишь так, чтобы воля через свои максимы могла одновременно рассматривать себя самое как всеобщезаконодательную»* (Там же, с. 185).

В частности, П. Гайер в своей лекции «The Empire of Ends», прочитанной 19 мая 2022 г. в рамках Kant Rationality Lab Lectures, обосновывает мысль, что третья формулировка, ведущая нас к понятию «царства целей» благодаря тому, что каждое разумное существо обязано смотреть на себя как на всеобщезаконодательное, является наиболее полной формулировкой категорического императива. Она становится не просто возможной, но и необходимой благодаря первым двум формулировкам — «всеобщего закона» и «человечества как цели самой по себе». Само же по себе «царство целей» связывает представление о людях как целях самих по себе с отдельными целями, которые люди ставят перед собой. Последнее не отрицает чистый неэмпирический статус универсального закона, а охраняет от «чрезмерного морализаторства» в трактовке категорического императива.

Кроме того, говоря о принципе отношения между государствами в союзе, или федерации, народов, Кант отрицает толкование этого союза как государства, ведь в таком случае следовало бы признать субординацию между составляющими его народами (а для Канта государство необходимо предполагает отношение высшего — законодателя — к низшему — повиную-

щемуся (Кант, 1993б, с. 385)). Хотя Кант и говорит о *всеобщем* правовом гражданском обществе, федерация представляется им не как всеобщее государство, составленное из различных народов, которые были бы между собой не равны, а как союз *моральных* лиц (как я уже упоминала ранее), подчиняющихся лишь тем законам, на которые они дали свое согласие.

Таким образом, империализм с присущими ему экспансионистскими амбициями, ностальгией о прошлом и поддержанием идеи субординации в отношениях народов друг к другу едва ли может адаптировать кантовскую идею вечного мира для оправдания собственных целей. Если даже попытаться совместить их, то это неминуемо приведет к искажению кантовской идеи вечного мира, для истолкования которой нам необходимо обращаться к социально-политическим воззрениям Канта в их целостности.

Список литературы

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1993а. Т. 1. С. 79—123.

Кант И. К вечному миру // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1993б. Т. 1. С. 353—477.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 39—275.

Burton S. Travel Narrative and the Ends of Modernity. N. Y. : Cambridge University Press, 2014.

Rosaldo R. Imperialist Nostalgia // Culture & Truth. Boston : Beacon Press, 1989. P. 68—87.

Для цитирования:

Ровбо М. В. Кантовская идея вечного мира как оппозиция колониализму // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 109—113.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-19

**«К ВЕЧНОМУ МИРУ»:
НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ РИТОРИКИ ТРАКТАТА
И ЕГО РЕЦЕПЦИЙ, ОБУСЛОВЛЕННЫЕ
СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИМ КОНТЕКСТОМ**

А. А. Яловничая

*Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена
a.hmur@yandex.ru*

Интерес к рассматриваемому произведению Канта неисчерпаем настолько, насколько сам вечный мир должен являться и является интересом всякого теоретика, всякого сообщества, всякого общества в целом. Его положения широко воспроизводятся во многих дальнейших значимых дискуссиях о политике и праве, а сам автор «К вечному миру» видится мыслителем, во многом предвосхитившим тенденции в этих областях, обнаружившие себя после Второй мировой войны.

Известно при этом, что кантовскую риторику применяли и применяют как в пацифистском, так и в милитаристском ключе, в том числе неокантианцы. В научной литературе широко освещен исторический момент, когда «дух 1914 года», который ученые интерпретировали в терминах, соответствующих выбранным ими дисциплинам (в данном случае философии Канта), охватил и Марбургскую школу (Кеск, 1982, р. 74). Частично объяснение явно нетипичного и восторженного поведения марбургских профессоров можно найти в психологической реакции на конфликт, распространенной среди большого числа немецких интеллектуалов, особенно в области свободных искусств и наук. Немецкие писатели не в первый раз навязчиво мыслили национальное строительство как воскрешение «великолепной формы» из трупa Германии, вступающей в «рассвет нового мира», а историю — как «страшный суд народов» (см.: Vondung, 2000). Отступившее во времена Германской конфедерации и, по

© Яловничая А. А., 2022

большой части, Германской империи, это апокалиптическое видение, сосредоточенное на немецком национальном духе как на том, что в своей политической самореализации принесет спасение всему миру, было возрождено во время Первой мировой войны. Сотни военных стихотворений, проповедей и лекций призывали к нему, часто со ссылкой на Фихте, Гегеля и Арндта. Известно, насколько глубоко Пауль Наторп, Герман Коген и Карл Форлендер были вовлечены в формулирование «идей 1914 года» — сознательную попытку создать философскую альтернативу тому, что многие немецкие интеллектуалы считали идеологией Французской революции и английской «доктриной манчестеризма» (Kesk, 1982, p. 74). Практическими результатами этой вовлеченности становятся книга Когена «*Deutschtum und Judentum*», которая представляла собой не критичный и, следовательно, нехарактерный апофеоз немецкой культурной традиции, и «*Deutsche Weltberuf*» Наторпа, наиболее резкое заявление неокантианской апологии войны, а также уникальный набег неокантианца в область метаистории. Наторп, который стал автором более двадцати публикаций — книг, журнальных статей и материалов для сборников военной агитации, распространяемой на фронте, а также сочиненных им патриотических песен, медленно и неумолимо продвигался к резко шовинистической позиции (Ibid., p. 75—76). В 1915 г. он уже начал писать о «священной культурной миссии Германии» и в этом был практически неотличим, скажем, от Рудольфа Ойкена, настаивавшего на том, что Германия должна выиграть войну, поскольку поражение «лишило бы мировую историю ее глубочайшего смысла» и «означало бы крах человеческой истории» (Eucken, 1914, S. 22; см.: Vondung, 2000, p. 207). Это отношение было настолько распространено, что его высмеял в «Последних днях человечества» неподражаемый Карл Краус.

Косвенным образом почву для «милитаристского» истолкования философии истории мы находим в самой философии Канта, остающейся, впрочем, пацифистской в своей доминантной линии. Широко известна цитата из «Критики способности суждения», в которой Кант противопоставляет мужественный и возвышенный характер войны изнеженности торгового духа (Кант, 1994, с. 133). Следует ли в этом фрагменте видеть вслед

за Сюзен Бак-Морс «современную констелляцию эстетики, политики и войны, связывающую судьбу этих трех элементов» (Buck-Morss, 1992, p. 9), и очищенный от чувственности аутогенетический идеал, реакцию «чисто мужского мышления Канта на расслабленность и изнеженность, царившие кругом» (Кассирер, 1997, с. 243), инновативный «эффективный стимул к политическому воспитанию нации» (Ritter, 1969, p. 51) или вслед за Г. Ф. Николаи признать: «Кант — или война. Примирение невозможно» (Дмитриева, 2014, с. 56)? Как бы то ни было, находились и активные противники «злоупотребления Кантом», такие как Хельмут Фалькенфельд и берлинский врач Георг Фридрих Николаи.

Одно из условий возможности этого парадоксального различия характера рецепций стоит искать в тех обстоятельствах, из которых мыслил и писал Кант. Речь, главным образом, о цензуре, имевшей место в современной ему Пруссии, красноречиво характеризовавшейся как государство, «принадлежащее» своей армии (Ritter, 1969, p. 117). Несмотря на то что сам философ отмечал (также парадоксальное) положительное влияние ограничения гражданских свобод на деятельность интеллектуалов, оно все же являлось фактором, мешавшим откровенно высказываться на политические темы его современникам и ему самому.

В этом свете интерес к вопросу о влиянии цензуры на содержание «К вечному миру» (и других произведений Канта, содержащих прямые высказывания о политике и войне как ее инструменте) имеет две стороны. Это историко-философский сторона: так ли далеко зашел Кант в раскрытии своих местами революционных идей, зачастую прямо противоречащих «линии партии», как он того хотел? И есть ли в тех его высказываниях, которые традиционно используются милитаристами для апологии насилия (о войне как о возвышенном, о революции как о двигателе прогресса), что-то, что было продиктовано необходимостью отдавать дань той самой «линии»?

Помимо историко-философского интереса, здесь имеет место и практическая сторона: до тех пор, пока существуют режимы, практикующие государственную идеологию и цензуру, практически важным будет иметь в виду опыт великих мыслителей, писавших свои произведения и преподававших в университетах в подобных обстоятельствах.

Еще один пункт настоящего проекта — возможность рассмотреть с помощью кантовского инструментария такое явление, как эстетизация и романтизация войны. Здесь за отправную точку можно взять собственные высказывания Канта об интересовавшем нас выше парадоксальном влиянии авторитаризма и цензуры на деятельность интеллектуалов. В своем эссе «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» он даже предполагает, что просвещенная автократия может быть лучшей формой правления для демократии в развитии свободы народа (Ritter, 1969).

Этот момент предлагается рассмотреть в свете кантовской же диалектики прекрасного и возвышенного с привлечением интерпретации Ханной Арендт эстетического субъекта как зрителя (см.: Арендт, 2012). Интеграция войны в эстетический дискурс, которую мы находим с известными оговорками уже у самого Канта, имела далеко идущие следствия. Как отметил Томас Манн, в 1914 г. большинство немецких интеллектуалов «воспевали войну, словно соревнуясь друг с другом, с глубокой страстью, как будто они и народ, чьим голосом они являются, не видели ничего лучше, ничего прекраснее, чем сражаться со многими врагами» (Verhey, 2004, p. 126). Одной из особенностей того времени было разделяемое многими молодыми интеллектуалами убеждение, состоявшее в том, что внутренние, более глубокие истины можно найти не в культуре, а в опыте и что нет «переживания» (Erlebnis) более экстремального, чем война. Поэт-экспрессионист Георг Гейм 15 сентября 1911 г. запечатлел «дух времени» в своем дневнике: «Боже мой, я задыхаюсь от своего неиспользованного энтузиазма в это банальное время... Я надеюсь, по крайней мере, на войну» (цит. по: Verhey, 2004, p. 128). Скульптор-экспрессионист Эрнст Барлах написал 29 августа 1914 г. в письме: «Я могу сравнить переживание этого замечательного времени только с любовным романом (Liebesabenteuer), настолько сильно это трогает меня и выводит из себя. Это великая радость — быть вне себя, отдельно от себя. И это величие — нечто истинное, а не просто идея» (Там же). Макс Бекман рассматривал войну как «великолепную катастрофу», возможность испытать «все трогательные глубины жизни» (Там же). Широко известны идеологические последствия эсте-

тической апологии войны, проницательно предсказанные Беньямином с его критикой «эстетизации политики» у итальянских футуристов и «героических реалистов» вроде Эрнста Юнгера.

В современных практиках коммеморации, в образовательных практиках и массовой культуре интеграция войны в эстетику достигает предела в широком повествовательном наборе «героизации» военных действий. Героизация войны застывает в тех неподвижных рамках, которые диктует канонизированный мемориальный дискурс, и подавляет целый ряд других аспектов, тем самым предлагая нам искаженный и неполный взгляд. Помимо этого, она подразумевает нормативную морализацию войны в соответствии с предустановленными идеологическими или этическими нормами. Возможной альтернативой может стать послевоенное перепрочтение кантовской аналитики возвышенного французскими интеллектуалами (Лиотар, Лаку-Лабарт), которые пользовались кантовским инструментарием для теоретического обоснования внеидеологической «невозможной» встречи с катастрофическими событиями.

Список литературы

Арендт Х. Лекции по политической философии Канта / пер. с англ. А. А. Глухова. СПб. : Наука, 2011.

Дмитриева Н. А. Вечный мир И. Канта на рубеже веков и в период Первой мировой войны // Преподаватель XXI век. 2014. № 2 (1). С. 46—61.

Кант И. Критика способности суждения. М. : Искусство, 1994.

Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. СПб. : Книга света, 1997.

Buck-Morss S. Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered // October. 1992. Vol. 62. P. 3—41.

Eucken R. Die weltgeschichtliche Bedeutung des deutschen Geistes. Stuttgart : Deutsche Verlags-Anstalt, 1914.

Keck T. Practical Reason in Wilhelmian Germany: Marburg Neo-Kantian Thought in Popular Culture // Political Symbolism in Modern Europe Essays in Honour of George L. Mosse / ed. by S. Drescher, D. Sabeau, A. Sharlin. New Brunswick : Transaction Books, 1982. P. 63—80.

Ritter G. The Sword and the Scepter. The Problem of Militarism in Germany. Coral Gables, Florida : University of Miami Press, 1969. Vol. 1 : The Prussian Tradition, 1740—1890.

Verhey J. The Spirit of 1914. Militarism, Myth and Mobilization in Germany. Cambridge : Cambridge University Press, 2004.

Vondung K. The Apocalypse in Germany. Columbia : University of Missouri Press, 2000.

Для цитирования:

Яловничая А. А. «К вечному миру»: некоторые особенности риторики трактата и его рецепций, обусловленные социально-политическим контекстом // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 114—119.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-20

«К ВЕЧНОМУ МИРУ» КАНТА И СОВРЕМЕННЫЙ МИР

Д. С. Краснов

*Российский государственный гуманитарный университет
danilakrasnof@mail.ru*

В своей философии И. Кант рассматривал идею вечного мира как важнейший принцип системы трансцендентальной философии. В трактате «К вечному миру» Кант ставит международную политику и философию правового государства, на службу этики мира, гражданского самоуправления и человека. «Право человека должно считаться священным, каких бы жертв это ни стоило господствующей власти» (Кант, 2003, с. 235).

В 1995 г. мировая общественность отметила 200-летнюю годовщину публикации кантовского трактата «К вечному миру: философский проект». Проект Канта стал концептуальным предвестником многих передовых начинаний в международной политике — создания Лиги Наций после Первой мировой войны и ООН в 1945 г.

Решающим является тезис философа о том, что политические условия порождения прочного мира между суверенными государствами требуют создания масштабного мирного соглашения, которое регулировало бы взаимоотношения между народами на правовой основе.

Кант выражает в своем трактате тревогу за состояние будущего мира, поскольку договоры того времени гарантировали лишь некоторое короткое перемирие. Более того, трактат был написан накануне наполеоновских войн, которые имели как мировой, так и локальный характер. Идеи Канта были актуальными для своего времени и становятся злободневными для современного осмысления проблем войны и мира в правовом поле. Это можно объяснить тем, что проблему мира Кант впервые

представил как реальную философскую проблему. Он понимал, что его этика требует, чтобы основные положения мира базировались на этических принципах.

Как гражданин Кант осуждал войну, как философ признавал ее значение на определенном этапе развития человеческой истории, но как реалист он видел возможность наложить морально-практическое неотменимое *veto*: никакой войны не должно быть.

Человечество сегодня стоит перед двумя возможными принципами собственной всемирно-гражданской организации: либо путь договора, запрещающего войны, либо, после истребительной войны, вечный мир на всемирном кладбище человечества. Кант был первым из философов, кто увидел в будущем ситуацию самоистребления человеческого рода. Сам он писал, что будет понят лишь через двести лет. Трактат Канта «К вечному миру» — это рационально сформулированная дипломатическая форма договоров, которые он стремился изложить с изящным юмором и философским сарказмом.

В трактате Кант выделяет предварительные «прелиминарии», формулирует «окончательные» статьи и даже прилагает «тайную» статью. Прелиминарии являются основой для устранения вражды и недоверия во внешней политике: ни один мирный договор не может считаться таковым, если при его заключении сохраняется основание для будущей войны; ни одно самостоятельное государство не может быть приобретено ни по наследству, ни куплей, ни в виде дара. Следующие четыре гласят: постоянные армии со временем должны исчезнуть; государственные долги не должны использоваться для внешнеполитического давления; ни одно государство не вправе вмешиваться в политическое устройство и управление других государств; ни одно государство во время войны не должно позволять себе таких враждебных действий, которые делали бы в последующем невозможным заключение мира.

В окончательных статьях Кант требовал выработать условия сохранения договора о вечном мире. «Тайная» статья указанного договора гласит, что «максимы философов об условиях возможности всеобщего мира должны быть учтены государствами, вооружившимися для войны» (Кант, 2002,

с. 224), причем привлекать их к участию необходимо негласно, делая из этого тайну, дабы не подрывать и государственный, и философский авторитет. «...Народы не должны допустить, — пишет Кант, — чтобы исчез или умолк класс философов, а дать им возможность выступать публично. Это необходимо и тем и другим для внесения ясности в их деятельность» (Там же, с. 225).

Кант — сторонник республиканской конституции. Кантовская республика — это скорее идеальный принцип организации сообщества, которое не может быть ограничено простым наличием выборов и конституционных гарантий. В этом смысле гарантию от смертельной опасности и от вырождения мирового правительства в диктатуру может обеспечить только многополярный мир: превосходство одной мировой державы над всеми государствами в мире способно полностью уничтожить и основы гражданского общества, и пространство свободы личностей.

Международное право философ предлагал основывать на «федерализме свободных государств» и «союзе народов» (Там же, с. 212). В основе его размышлений лежит тезис: в международных отношениях решающую роль должно играть право, а не сила. Современный Европейский союз находится вполне в фарватере этой логики.

ЕС во многом отвечает кантовским требованиям мирного союза народов. Более того, в современной философии звучат мнения о том, что европейский проект — с момента своего возникновения вплоть до настоящего времени — находится в процессе перманентного становления и развития, который, по всей видимости, будет продолжаться еще многие годы.

Рассматривая соотношение ЕС и кантовского проекта, А. Н. Саликов отмечает, что «современный ЕС идет во многом в рамках кантовского федерализма, однако, если следовать Канту, то ЕС не должен допустить в будущем излишней централизации и превратиться в гигантское государство, в котором были бы ущемлены права входящих в него стран-членов» (Саликов, 2013а, с. 30).

В третьей окончательной статье Кант указывает, что многочисленное объединение государств станет необходимым усло-

вием для создания экономической независимости, что можно расценивать как важный шаг в направлении упрочения общего мира между народами.

Кант уточняет, что всемирная федерация может образоваться не сразу: «Можно показать осуществимость (объективную реальность) этой идеи федерации, которая должна охватить постепенно все государства и привести таким путем к вечному миру» (Кант, 2003, с. 214—215). И далее: «Если бы какому-нибудь могучему и просвещенному народу выпало счастье образовать республику (которая по своей природе должна тяготеть к вечному миру), то она явилась бы центром федеративного объединения других государств, которые примкнули бы к ней, чтобы обеспечить таким образом сообразно идее международного права свою свободу, и путем многих таких присоединений все шире и шире раздвигались бы границы союза» (Там же, с. 215).

По Канту, международная торговля должна стать важнейшей экономической предпосылкой, порождающей мирный союз: «Дух торговли, который рано или поздно овладевает каждым народом, — вот что не может существовать рядом с войной. Так как из всех сил (средств), подчиненных государственной власти, сила денег является, пожалуй, наиболее надежной, то государства чувствуют себя вынужденными (конечно, не по моральным побуждениям) содействовать благородному миру и повсюду, где угрожала вспыхнуть война, предотвращать ее своим посредничеством, как будто они находятся с этой целью в постоянном союзе» (Там же, с. 223). В то же время для разрешения конфликтов между государствами «должна возрастать роль международных организаций, которые будут играть связующую роль между странами и регулировать конфликты еще на стадии их зарождения» (Саликов, 2013б, с. 180).

Будучи по своей природе открытой формой, федерация способствует становлению права всемирного гражданства. Кант поясняет свою идею права всемирного гражданства (*Weltbürgerrecht*): тезис философа о том, что «всемирно-гражданское право должно быть ограничено условиями всеобщего радушия», следует понимать лишь как «право посещения, принадлежащее всем людям в силу права общего владения земной поверхностью» (Кант, 2003, с. 216).

Третья статья имеет отношение к пониманию права гражданина мира: «...идея права всемирного гражданства есть не фантастическое или нелепое представление о праве, но необходимое дополнение неписанного кодекса как государственного, так и международного права к публичному праву человека вообще и, таким образом, к вечному миру» (Кант, 2003, с. 218). Мораль Кант стремится соотнести с правом. Политические действия только тогда становятся рационально обоснованными, когда отвечают нормам морали и основаны на нормах права и, стало быть, способствуют сохранению мира. Для разрешения конфликтов существуют более действенные средства, чем военная сила, а именно политические и дипломатические взаимодействия.

Кант осуждает также возможность свержения нежелательного политического режима путем нелегальной поддержки оппозиционных сил (Там же, с. 208) и приравнивает это к вмешательству, к подрыву доверия между государствами, что делает невозможным установление между ними прочного мира. В современной философии сочинение Канта «К вечному миру» традиционно трактуется либо только в контексте политической истории, как попытка философа оправдать республиканскую форму правления, либо в космополитическом ключе, как признание политических общностей людей в качестве единого «универсального государства человечества».

Однако узорь подобных подходов очевидна. Личная свобода является универсальным, естественным правом человека и человечества, но не установлениями государства или политического сообщества. Кант не предлагает создать единое мировое государство или единую всемирную республику, его проект провозглашает, что мирного сосуществования возможно достичь только на основе добровольной федерации между народами во всех областях их взаимной общительности и публичного применения разума.

Как показали дискуссии последних пятнадцати лет в России, Германии и США, проблемы, поднимаемые Кантом в этом трактате, имеют широкое распространение и интерпретацию.

Список литературы

Кант И. К вечному миру // Трактаты о вечном мире / сост. И. С. Андреева, А. В. Гулыга. СПб. : Алетейя, 2003. С. 205—241.

Саликов А. Н. Кантовский проект вечного мира и проект Европейского союза // Кантовский сборник. 2013а. №3. С. 24—32.

Саликов А. Н. Мирный проект И. Канта и модели решения дилеммы безопасности в современной теории международных отношений // Кантовский проект вечного мира в контексте современной политики : матер. междунар. семинара / под ред. А. С. Зильбера, А. Н. Саликова. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2013б. С. 171—184.

Для цитирования:

Краснов Д. С. «К вечному миру» Канта и современный мир // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 120—125.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-21

FOEDUS PACIFICUM: ПРОБЛЕМЫ И ВЫЗОВЫ ДЛЯ ЕВРОПЕЙСКОГО СОЮЗА

Д. Д. Хохлова

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»
hohlovadaria380@gmail.com*

Многие исследователи и политики рассматривали европейскую интеграцию со второй половины XX в. как начало предсказанного Кантом «вечного мира» (Archibugi, 1995; Beck, Grande, 2007; Tully, 2008; Hurrell, 1990). С одной стороны, система международных отношений в Европе после двух мировых войн претерпела существенные изменения и уже едва ли напоминала Вестфальский мир, на который была направлена критика Канта. Казалось, разум наконец восторжествовал, люди поняли, насколько войны противоречат их интересам и исключают всякую долгосрочную выгоду в новом глобальном мире экономической и политической интеграции. С другой стороны, уже к XXI в. большие надежды на мировой порядок без войн стали не такими определенными — Европа оказалась свидетелем войны в Югославии, ей пришлось столкнуться с миграционным кризисом после войны в Ираке, новая волна беженцев захлестнула Европейский союз из-за войны в Сирии. К настоящему времени стало очевидно, что еще не сложились необходимые условия для того, чтобы войны перестали быть проблемой для международной политики и для философии. Важно разобраться, в каких аспектах актуальное состояние европейской политики сходится по духу с кантианским проектом и в какой мере ЕС уже сделал шаги на пути к «вечному миру». Так как «вечный мир» не наступил сам собой, стоит исследовать и проблемы, которые отделяют реальность европейской интеграции от философского идеала Канта (см.: Habermas, 2012).

Прежде всего важно сопоставить внутреннюю политику с кантианским проектом. Хабермас полагал, что создание международных институтов в послевоенной Европе хорошо рифмуется с описанной Кантом логикой, по которой все страны необходимо должны прийти к «вечному миру» на разумных основаниях (Habermas, 2006, p. 139—143). Исследователи отмечают, что кантианская логика существенным образом воплотилась в истории европейской интеграции: в создании Европейского союза значительную роль сыграли экономические преимущества для государств-членов и желание не допустить новых кровопролитных войн на территории Европы (см.: Brown, 2014). Европейская интеграция началась с учреждения Европейского объединения стали и угля в 1951 г., Европейского экономического сообщества и Европейского сообщества по атомной энергетике в 1957 г. и вписывается в ту разумную мотивацию для создания наднациональных институтов, о которой пишет Кант. Хабермас подчеркивает, что ЕС как форма существования оказался экономически и политически выгодным также для стран вне континентальной Европы (Ирландия, Норвегия). В этом ЕС значительно приблизился к космополитическому идеалу, так как для принятия новых государств-членов важнее не историческое право, а соответствие демократическим ценностям (Habermas, 2012, p. 3). При этом ЕС не представляет собой полностью интегрированное пространство: например, Исландия и Норвегия входят в Шенгенскую зону на правах ограниченного членства, Дания, Болгария, Хорватия, Чехия, Венгрия, Польша, Румыния, Швеция не входят в Еврону. Демократические ценности защищаются в различных странах — членах ЕС с разным успехом: ЕС не смог оказать давление на новое популистское правительство Орбана в Венгрии; консервативное правительство в Польше также регулярно получает предупреждения от ЕС, но до сих пор никаких решительных действий предпринято не было. Регулярно возникают споры о том, как суверенитет отдельных стран может соотноситься с политикой всего союза. Хабермас предлагает свою интерпретацию идеи Канта о том, как может реализовываться национальная политика внутри союза, чтобы одновременно не нарушался суверенитет каждого государства, союз государств имел свободный характер и вну-

три него последовательно реализовывалась демократическая политика (Habermas, 2006, p. 118—147). Помимо этого, для «вечного мира» важен тезис о возможности выхода из мирного союза государств, и можно сопоставить аргументацию Канта с тем, что зафиксировано в договорах ЕС.

Следующая проблема касается политики ЕС в отношении неевропейских государств и их граждан. На фоне миграционного кризиса исследователи говорят о появлении «европейского национализма» как формы эксклюзивной идентичности, которая противопоставляет себя неевропейским субъектам (см.: Cederman, 2001; Van Houtum, Pijpers, 2007). Они предлагают теоретическое решение этой проблемы, пытаясь с опорой на Канта построить космополитичную европейскую идентичность, которая не превращалась бы в национализм (см.: Habermas, 2001; Ion, 2012).

Кант вводит разделение на *Besuchsrecht* (каждый человек имеет право посещать другое государство, где гарантируется соблюдение его базовых прав и с ним не будут обращаться «как с врагом») и *Gastrecht* (не каждый иностранец может участвовать в общественной и политической жизни другого государства) (Кант, 1994, с. 23). Одними исследователями ограничение *Gastrecht* оценивается в позитивном ключе, как защита локальных сообществ от европейского колониализма, проявляющегося в насаждении культурных стандартов и невыгодных условий для сотрудничества (см.: Brown, 2014). С этой стороны ограничение *Gastrecht* отрицает право колонизаторов на присвоение новых территорий. Другие исследователи, напротив, предполагают, что это разделение легитимирует насилие, исключает неевропейских субъектов из политики и не может лежать в основе космополитического миропорядка (см.: Derrida, 2000; 2002; Cavallar, 2002). Например, с помощью *Gastrecht* возможно теоретически обосновать, почему ЕС может не предоставлять убежище беженцам из зон острых конфликтов. Это делает «гостеприимство» у Канта на практике не таким гостеприимным и может стать препятствием на пути к космополитичному миру без войн (Cavallar, 2002, p. 394). В ответ на такую интерпретацию исследователи пытаются показать, что Кант описал только минимальные требования для объединения разных государств

в мирный союз. В XIX в. европейские страны были заняты колонизацией, и именно несоблюдение *Gastrecht* в то время привело к произвольному установлению границ в колониях, из-за которого в современном мире возникают военные конфликты. Важно исследовать, насколько *Besuchsrecht* у Канта достаточен для обеспечения базовых прав всех людей на пути к «вечному миру» и можно ли включить в него право беженцев получить убежище в ЕС. Кант часто подвергается критике со стороны радикально левых теоретиков, но с опорой на Хабермаса можно показать ее несостоятельность (Habermas, 2006, p. 146). В связи с миграционными кризисами в ЕС, войнами в соседних странах нужно также обратиться к понятию суверенитета у Канта и определить, в какой момент гражданская война в границах одного государства приводит к появлению суверенитета у нового объединения, с которым ЕС может вступить в отношения как с отдельным государством (например, рассмотрев распад Югославии и спорный статус Косово).

Таким образом, история европейской интеграции и прежде всего вопросы о включении в ЕС и выходе из него, построении космополитичной идентичности внутри ЕС, правах граждан других стран, европейском миграционном кризисе и праве на политическое убежище рассматриваются мной в кантовской перспективе.

Список литературы

Kant I. К вечному миру. Философский проект // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 7. С. 5—56.

Archibugi D. Immanuel Kant, Cosmopolitan Law and Peace // European Journal of International of International Relations. 1995. Vol. 1, № 4. P. 429—456.

Beck U., Grande E. Cosmopolitan Europe. Cambridge : Polity Press, 2007.

Brown G. W. The European Union and Kant's Idea of Cosmopolitan Right: Why the EU is not Cosmopolitan // European Journal of International Relations. 2014. Vol. 20, № 3. P. 671—693.

Cederman L. E. Nationalism and Bounded Integration: What It Would Take to Construct a European Demos // European Journal of International Relations. 2001. Vol. 7, № 2. P. 139—174.

Derrida J. Of Hospitality. Stanford : Sanford University Press, 2000.

Derrida J. On Cosmopolitanism and Forgiveness. L. ; N. Y. : Routledge, 2002.

Habermas J. The Post-National Constellation. Cambridge : MIT University Press, 2001.

Habermas J. The Divided West. Cambridge ; Malden : Polity Press, 2006.

Habermas J. The Crisis of the European Union: A Response. Cambridge : Polity Press, 2012.

Hurrell A. Kant and the Kantian Paradigm in International Relations // Review of International Studies. 1990. Vol. 16, № 3. P. 183—205.

Ion D. Kant and International Relations Theory: Cosmopolitan Community-Building. Abingdon : Routledge, 2012.

Tully J. Public Philosophy in a New Key. Vol. 2 : Imperialism and Civic Freedom. Cambridge : Cambridge University Press, 2008.

Van Houtum H., Pijpers R. The European Union as a Gated Community: The Two-faced Border and Immigration Regime of the EU // Antipode. 2007. Vol. 39, № 2. P. 291—309.

Для цитирования:

Хохлова Д. Д. Foedus pacificum: Проблемы и вызовы для Европейского союза // IV Летняя школа по изучению наследия И. Канта. Учение Канта о войне и мире в философии Просвещения и немецкого идеализма : сб. тез. докл. междунар. науч. конф. / под ред. Н. А. Дмитриевой ; Академия Кантиана БФУ им. И. Канта. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2022. С. 126—130.

doi: 10.5922/978-5-9971-0695-9-22

Научное издание

IV ЛЕТНЯЯ ШКОЛА
ПО ИЗУЧЕНИЮ НАСЛЕДИЯ ИММАНУИЛА КАНТА

УЧЕНИЕ КАНТА О ВОЙНЕ И МИРЕ
В ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ
И НЕМЕЦКОГО ИДЕАЛИЗМА

Сборник тезисов докладов международной научной конференции

Редактор *Д. А. Малеваная*. Корректор *С. В. Ильина*
Компьютерная верстка *Е. В. Денисенко*

Подписано в печать 01.09.2022 г.
Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Усл. печ. л. 8,2
Тираж 300 экз. (1-й завод 55 экз.). Заказ 85

Издательство Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта
236001, г. Калининград, ул. Гайдара, 6