

СБОРНИК ЭССЕ ФИНАЛИСТОВ ВТОРОЙ МЕЖДУНАРОДНОЙ ОЛИМПИАДЫ ПО ФИЛОСОФИИ

Калининград
2024 г.



МС
ОФ



БАЛТИЙСКИЙ
ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ИММАНУИЛА КАНТА

Сборник эссе финалистов Второй международной Олимпиады по философии

Издательство БФУ им. И. Канта
Калининград
2024

УДК 1
ББК 87.3
С23

*Издательская программа
Балтийского федерального университета им. И. Канта
«Кант 300 (Олимпиада)»*

С23 Сборник эссе финалистов Второй международной Олимпиады по философии 2024 г. — Калининград : Издательство БФУ им. И. Канта, 2025. — 213 с.
ISBN 978-5-9971-0920-2

Книга представляет собой сборник эссе финалистов международной студенческой олимпиады по философии (Калининград, 2024 год). Отобраны эссе, которые по мнению жюри Олимпиады набрали наиболее высокие баллы. Сборник предназначен для всех, кому интересно то, как оценивают современное состояние философии молодые ученые.

УДК 1
ББК 87.3

ISBN 978-5-9971-0920-2

© Авторы, 2025
© БФУ им. И. Канта, 2025

ПРЕДИСЛОВИЕ

Уважаемый читатель!

Вы держите в руках сборник эссе финалистов Второй международной студенческой олимпиады по философии, которая проходила в Балтийском Федеральном университете имени Иммануила Канта. Обратим внимание, что международные школьные олимпиады по философии существуют давно, студенческие же начали проходить в России в 2022 году. Необходимо поблагодарить Правительство Российской Федерации и Председателя Правительства, которые стали инициатором этого мероприятия. Начиная с 2022 года оно проводится при поддержке Министерства науки и высшего образования России силами двух университетов: Балтийского и Московского государственного университета им. М. Ломоносова на площадке БФУ.

Если Первая олимпиада была посвящена актуальности философии для современности, то Вторая — состоявшаяся в год юбилея И. Канта — наследию этого замечательного мыслителя. Участникам было предложено шесть общих тем: Наследие И. Канта в России, И. Кант и критическое мышление, И. Кант и моральная философия, И. Кант и философская антропология, И. Кант и философия сознания, И. Кант и философская теология. В момент проведения онлайн-этапа каждый зарегистрировавшийся увидел в своем личном кабинете две цитаты по выбранной теме, одну из которых он должен был откомментировать.

В Первом этапе приняло участие больше 600 учащихся из 20 стран, что превышает цифры Олимпиады 2022 года и демонстрирует, что идея ее проведения приобретает все большую поддержку как минимум в студенческой среде. Отметим, что и жюри

было также международным, в нем участвовали представители Сербии и Республики Беларусь.

После его завершения все эссе были проверены на антиплагиат и использование для их написания ИИ. Не прошедшие проверку эссе были отклонены и, вслед за этим, 16 членов жюри во главе с А. А. Козыревым (МГУ) и Р. В. Светловым (СПбГУ/ БФУ) провели слепое рецензирование полученных эссе. Победителями (набравшими наибольшее число баллов, которые стали среднеарифметическим значением от оценок разных участников жюри) стало 50 человек, которые и были приглашены на Второй, очный этап состязания.

Мы публикуем эссе финалистов, специально не проводя литературного или научного редактирования. Тексты прошли только корректуру — так как они писались в сжатый период времени, участники естественным образом совершали опечатки.

Публикация этих эссе является не только данью уважения к финалистам Олимпиады. Она не в меньшей степени вызвана стремлением донести до российского академического сообщества то, что интересно будущим ученым-гуманитариям. То, как они размышляют, как относятся к современной философской повестке, что для них актуально, а что «подернуто патиной» благородной старины.

В каком-то смысле сборник — это голос растущего поколения, поколения будущих философов. Его нужно услышать.

*Демин Максим Викторович
исполняющий обязанности ректора
Балтийского федерального университета им. И. Канта,
кандидат физико-математических наук*

ИММАНУИЛ КАНТ И ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

М. В. Афанасьев

afan_m1@mail.ru

Одна из главных заслуг Канта заключается в том, что он ставит, по крайней мере, задачу построить теорию знания без предпосылок, взятых из других наук, т. е. не на исследовании происхождения знания, не на изучении психологии, физиологии, а на анализе состава сознания и оценке логического значения элементов его для знания.

Н. О. Лосский. Введение в философию

СНицше — столько же художником, сколько философом — нельзя согласиться во многом. Что имел ввиду он, говоря о китаизме — гегельянское представление о Китае в истории как неподвижности абстрактного принципа? Нельзя и Канта упрекнуть — ни в неподвижности, ни в пустоте, ни в упадочности. И дело не столько в Канте-человеке, о живости и весёлости нрава которого достаточно свидетельств. Сколько в принципе. В революционном значении кантовских Критик, явившихся не упадком и разложением, а своего рода перерождением немецкой (и отсюда вообще) философии к славе, обязанной её непроходящему значению. Однако коль скоро речь идёт не о гносеологическом и эпистемологическом значении работ Канта, а о его этике, этот вопрос теряет свою однозначность. Да простится мне ограниченность изложения кантовской этики и её упрощения; по необходимости сведу её к смысловому ядру, к категорическому императиву. Их, как известно, есть три формулировки, встречающиеся в «Критике практического разума» и «Основоположениях к метафизике нравов». Первая формулировка: «поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [См.: Кант И. Основоположения к метафизике нравов. 1994. С. 195]. Вторая: «поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого как к цели, и никогда — только как к средству» [Там же, С. 205]. И третья, менее отчётливо данная: «идея воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы» [там же, С. 208]. Как

видно даже из приведённых отрывков, Кант пытается сформулировать универсальный принцип.

Здесь мы сталкиваемся с первой проблемой. На неё отчётливо указал Гегель в «Философии права» [См.: Гегель Г. В. Ф. Философия права. 1990. Раздел «Добро и Совесть»]; она заключается в том, что обстоятельства слишком изменчивы. Можно припомнить знаменитый кантовский пример с беглецом и укрывателем, разобранный им в статье «О мнимом праве лгать из человеколюбия». Кант однозначно решает эту дилемму. Но не Гегель. Последний рассуждает о том, что в зависимости от обстоятельств — виновности или не виновности, тяжести проступка, отношении к другу, возможных последствий и проч. — изменится и решение (любого человека, поставленного в эти условия). И вопрос совести, которая по Канту, должна подсказать единственно верное, универсальное решение, будет открыт, ибо подсказать она может отнюдь не универсальное, но единственное ситуативное решение.

Прибавим от себя ещё и то, что вне зависимости от решения она может и осудить, что кантовское легальное, что моральное решение; решения в этой ситуации может не быть вообще. Как и универсального закона — нет, и быть не может. Это мы обнаруживаем — в качестве образ — повсюду: и в физике, в которой на разных величинах действуют разные законы, не говоря уже о квантовых проблемах, и в логике — теорема Гёделя о том, что не может быть одновременно полной и непротиворечивой системы, нам в помощь. В моральном отношении — более даже, чем в юридическом, где именно вследствие подведения под общее правило, существует постоянная нюансировка — каждое решение уникально. Другая сложность возникает с целеполаганием. Отрываясь от буквалистского прочтения выше приведённых формулировок и вспоминая писанное Кантов и в «Критике Чистого Разума», и в иных местах, обнаруживаем, что весь смысл нравственности в ней самой. Шаг в сторону. Она гарантирована свободой, которая, в свою очередь, — ограниченностью нашего познания. Т. е., рядом вопросов, на которые нельзя ответить ни утвердительно, ни отрицательно в положительном смысле. Это вводит человека в ситуацию пари Паскаля, с той оговоркой, что ставка на «да» обусловлена не столько корыстью, сколько эпистемическим требованием выстроить целостную систему.

С точки зрения Канта, если бы мы могли аподиктически знать о воздаянии и его мере, то это бы исключало всякую нравственность, оставляя одну лишь легальность. Он предъявляет удивительно высокие требования, выводя нравственный поступок (и нравственность вообще) в область трансцендентального. Если этот последний ход ясен и имеет почтенную традицию — сделать «вечное блаженство» целью достижимой, но не в том же роде, как можно достигнуть пределов комнаты, а как бы в качестве инобытия — это с одной стороны открывает ясную перспективу, с другой — наделяет такую цель неизбывной мощностью, ибо разочарование ей не грозит; то предыдущий пункт — нравственность ради неё самой — остаётся куда как проблематичным. Этические системы вообще можно разделить на гомогенные и гетерогенные. К последним относится христианская (как и любая почти религиозная) этика, а кантовская — к первым. Она не имеет иного основания. С этой точки зрения вера, содержание которой для верующего столь же неоспоримый факт, как восход солнца для зрячего, или то, что прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками, — корыстна. Можно было бы углубиться в психологизмы и спросить вообще о природе чувств корысти и проч., но мы этого убежим. И спросим нечто более существенное: возможно ли вообще исключить корысть из своих мотивов? даже и в отношении к одному предмету человечества. И не прав ли более в этом отношении Гегель, который всё в той же «Философии права» непрестанно соединяет индивидуальную корысть с интересами общностей, восходящими до всеобщего интереса? Который критиковал Канта в этом отношении, по существу, за то, что, выстраивая философски превосходную этическую систему, он не вполне принял во внимание тех, кому надлежит её пользоваться (некая сферическая этика в вакууме).

Это возвращает нас к Ницше. В «Генеалогии морали» он выскажется более радикально, что вся (религиозная) этика суть гнёт немощных, которым они свою немощ превращают в силу и достоинство. Что, тем не менее вполне согласуется с высказанным в «Антихристе» (или «Антихристианине»), с чего мы и начали — добродетель (что бы мы за неё не почитали) должна быть личной потребностью. О том же писал и Платон в «Государстве», рассуждая о стражах и их воспитании и положении. Кантовская попытка связать личный интерес — если каждый будет добродете-

лен, то будет добродетелен и в отношении меня; а т. к. я не могу влиять на других, то должен прежде всего сам (стараться) быть добродетельным — не убедительно. Тем более, что такая трактовка противоречит самому принципу нравственности — бескорыстию. Остаётся гомогенная этика. А этика, завязанная на саму себя, или же на чисто философских проблемах и потребностях, — ведёт в никуда. Если мы, например, не придерживаемся взгляда стоиков на мироустройство, на физику и проч., это никак не мешает нам исповедовать стоическую этику.

Если мы не согласны с ключевыми принципами «Энциклопедии философских наук» и оспариваем данные там описания мироустройства, это не помешает нам согласиться с тем, что индивидуальные цели должны быть согласны с общественным благом и тем, что оно рождается из целокупной реализации оных. Но если мы основываем свободу иначе, чем Кант, или же отрицаем её принцип, если отвергаем это — иносказательно — метафизику, это не даст нам почитать его этику достаточно убедительной. И хотя Ницше огрубляет кантовскую систему, он прав в том, что замкнутость идеи на саму себя — губительна. Да простятся мне вдруг литературные примеры — в них бывает нагляднее то, что в идеальном виде показано в философских трактатах. Вспомним «Цемент» Ф.Гладкова, где увеличение темпов и объёма производства происходит в разрез со всякой необходимостью, возможностями и проч., и служит только одному увеличению темпов и объёма производства цемента. Или «Боги жаждут» А. Франса, где подозрение, борьба за революционную чистоту, упирающаяся в саму себя (и осыпающаяся от вопроса о цели), доходит до абсурда — никто, кроме Робеспьера, выдвигающего подозрения, не чист.

Подводя итоги, повторю. Ницше неправ в своей грубости по отношению к Канту, в заимствованном из Гейне ложном образе философа; не прав в оценке значения кантовской философии. Но он точно подмечает слабость кантовской этики — безначальность. Однако ни о каком упадке тут говорить не приходится; напротив, тот полемический задор, то желание разобраться в противоречиях внутренних и внешних), которые были ответом на кантовские работы — великий вклад в философию.

К. А. Григорьева

xenialexeevna@ya.ru

Одна из главных заслуг Канта заключается в том, что он ставит, по крайней мере, задачу построить теорию знания без предпосылок, взятых из других наук, т. е. не на исследовании происхождения знания, не на изучении психологии, физиологии, а на анализе состава сознания и оценке логического значения элементов его для знания.

Н. О. Лосский. Введение в философию

Лосский, цитата которого предложена для интерпретации, — это русский философ, внесший великий вклад в отечественное кантоведение, подготовив перевод Критики чистого разума на русский язык. Здесь он говорит о том, что главная заслуга Канта — это его коперниканский переворот в теории познания.

Коперник совершил переворот в астрономии: оказалось, что не Солнце вращается вокруг Земли, а Земля вокруг Солнца. Аналогично, Кант предлагает смену парадигмы в философии: не сознание должно адаптироваться к объектам, а объекты познания «подстраиваются» под наши априорные формы и категории. Это сдвигает центр философского анализа с изучения внешнего мира на изучение того, как наш разум структурирует и воспринимает этот мир. Кант нашел золотую середину между рационализмом и эмпиризмом — познание начинается с опыта, но не происходит целиком из него. Опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений и того, что познавательная способность дает сама от себя. Сегодня исследования сознания стоят в авангарде дисциплин совершенно разных профилей: нейронауки, психология, лингвистика, теория искусственного интеллекта и другие объединились в направление, названное “когнитивной наукой”.

На мой взгляд, идеи Канта заложили основу для последующих исследований в этом направлении. В этом эссе я хочу рассмотреть различные концепции Канта, которые повлияли на когнитивную науку: как те, что были приняты и подвергнуты переработке или

адаптации к современным представлениям о работе мозга, так и те, что были отвергнуты. Начнем с кантовского понятия “вещи-в-себе”: она недоступна для нашего познания, но мы можем видеть то, как она нам является. Эта идея подготовила основания для феноменологии Гуссерля: он призвал сосредоточиться на исследованиях феноменов, на опыте от первого лица. В свою очередь, эта идея лежит в основании нового подхода в рамках философии сознания: нейрофеноменологии. Она описывается в недавно вышедшем издании на русском языке “Отелесненный ум”. Смелая задача нейрофеноменологии — преодолеть субъект-объектную дихотомию и исследовать сознание от первого лица, соединить буддистские представления о сознании с современной экспериментальной наукой.

Нейрофеноменология и другие энактивистские подходы солидарны с идеей Канта об активной роли субъекта в организации опыта, где сознание не просто пассивно воспринимает мир, а активно структурирует восприятие. Но у Канта структуриация восприятия происходит через априорные формы чувственности: пространство и время, они даны нам от рождения. Вместо того чтобы считать априорные структуры фиксированными, энактивисты предполагают, что они формируются через постоянные взаимосвязи с внешним миром и телесными процессам. Эти идеи телесной обусловленности познания также берут начало из феноменологии, но основываются по большей степени на работах Мерло-Понти.

Также есть идеи, согласно которым эти априорные формы содержатся и культивируются через язык. Эту мысль высказывал Б. Уорф, сравнивая языки индейцев хопи со среднеевропейским стандартом языка: он показал, что представления о пространстве у индейцев отличаются от наших, поскольку в их языках невозможны метафоры пространственных отношений, в отличие от наших языков, где широко используются пространственные метафоры для временных категорий (время идет, прошедшее, настоящее и др.).

Интересным образом обстоит дело в эволюционной эпистемологии. Лоренц выпустил отдельную работу, посвященную этой теме: «Кантовская доктрина априори в свете современной биологии». Оказалось, что развитие современной биологии и подкрепило, и опровергло тезис Канта. Априори чистого разума — это

структура нашего познавательного аппарата, которую мы получили в результате эволюционного развития. Она формировалась под воздействием факторов внешней среды, менялась, передавалась по наследству. Еще одна идея Канта, которая хорошо ложится на исследования в области когнитивной науки, — это понятие «трансцендентального единства апперцепции». Можно сказать, что это некоторая инстанция, которая занимается единством опыта. К каждому представлению она ставит метку: «я мыслю», таким образом субъект, а затем и мир, собирается в одно целое.

Современные данные нейронаук показывают, что мозг действительно контейнирует опыт: первичные стимулы поступают в зоны мозга, обрабатывающие определенный тип информации, а затем интегрируются в префронтальной коре больших полушарий. С этим аспектом концепта трансцендентального единства апперцепции — единством опыта — мало кто спорит. Но единство субъекта критикуется в уже упомянутой нейрофеноменологии. Основания для этого дают буддистские корни этого подхода.

Буддисты критикуют понятие субстанциального Я. В какой-то степени эта идея перекликается с юмовской концепцией личности как пучка ощущений. В этом эссе я хотела показать важность идей Канта для современной когнитивной науки. Даже критика и пересмотр его концепций показывают то, сколько значимыми они являются — ведь и отказ от постулатов оформляет набор принципов, которых придерживаются мыслители в рамках разных подходов. Я считаю, что помимо того, что Кант дал инструменты для исследований познания, его коперниканский переворот сделал возможным появление когнитивных наук: прежде чем исследовать мир, мы должны исследовать познавательные способности. Сейчас когнитивные науки находятся в кризисе, и, как мне кажется, именно философия может помочь им выйти из него — нам нужен новый коперниканский переворот.

С. С. Джафаров

s.aliyev2002@gmail.com

...Существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственно-сти предметы нам даются, рассудком же они мыслятся.

И. Кант. Критика чистого разума

Будучи еще юными, детьми, мы уже вполне можем заметить, хоть и не философски отрефлексировать, странную природу познания: мы способны рецепировать, но не всегда при этом можем в полной мере осмыслить содержание рецепции. Одна познавательная операция выполняется как бы по умолчанию, а другая требует усердия, иначе говоря первая процедура пассивна, а вторая активна. Эта разница в структуре наших способностей бросается в глаза. Но эта очевидность может быть обманчива. Из нее мы можем вывести то, что чувственность и рассудок не пересекаются между собой напрямую, или, выражаясь, по-другому, неконцептуальное содержание нашего знания, которое мы получаем благодаря чувственности, с необходимостью является неконцептуальным и этим категорически отличается от концептуального, рассудочного. Так ли это на самом деле? Настолько ли это разные сферы или быть может одна из них имеет привилегированное положение, а другая нет?

Этот вопрос, возможно, и имеет смысл представить как предположение Канта о возможном общем и неизвестном корне, но скорее имеет место не нахождение иного, третьего эпистемического фундамента, а углубление в те две области, которые имеются налицо. Проблема эта встает уже у Гегеля и представлена в виде критики чувственной достоверности, с которой начинается «Феноменология Духа», хотя и стоит указать, что она не решается в тех же понятиях, какие имеют место у самого Канта, но они обретут схожий каркас в последующем развитии аналитической философии в виде критики Селларсом мифа о Данном, о чем и будет вестись речь дальше, но сейчас все же укажем на то, что делает Гегель в упо-

мянутой критике. Конечно, сразу же стоит указать, что гегелевская критика чувственной достоверности возникла не с проста, а является ответом на философию веры Якоби, что показывает Жан Ипполит в «Логике и Существовании».

Гегель аргументирует свою критику чувственной достоверности как того, что не может быть высказано, или, иначе, всякая чувственная достоверность, чтобы быть познанной, должна быть концептуальной. Это проявляется на самом низшем уровне в виде простого написания текста, где высказывается данная чувственная достоверность, ведь слова, которые используются для объяснения, есть также и понятия. Философ чувственной достоверности (неконцептуального знания) с необходимостью впадает в перформативное противоречие, пытаясь изложить свою философию, так как ее изложение уже предполагает концептуализацию. Эта гегелевская критика не касается внутреннего отношения неконцептуального и концептуального, а являет себя через трансценденцию внутреннего и неконцептуального во внешнее и концептуальное. Или, говоря по-другому, Гегель исходит из того, что на основании чувственной достоверности, науку не выстроить, так как она безысходно будет перформативно противоречива.

Теперь же вернемся к Селларсу и мифу о Данном. Эта критика уже касается внутреннего соотношения неконцептуального и концептуального, или чувственности и рассудка. История этой проблематики заключается в идеи чувственного данного, которая была представлена в аналитической философии (здесь как минимум мы можем указать на Бертрانا Рассела и на его логический атомизм с идеей неконцептуализируемого индивида, партикулярия). В представлении Селларса философия чувственного данного предполагает в качестве фундамента знание по знакомству: мы должны быть «знакомы» с предметом, чтобы знать его. Я должен увидеть красное пальто, чтобы знать, что такое красное и что такое пальто. Никаким иным способом я знать этого не могу. Более того, подобного знакомства попросту достаточно для знания. Это кажется интуитивным и понятным, но Селларс указывает на то, что просто знакомства недостаточно. Нам, например, нужно знать хотя бы язык, владельцем которого мы являемся, чтобы знать, что такое красное, ведь при банальной просьбе принести красное пальто, мы можем впасть в затруднение, так как не знаем, что наше знание

о красном имеет словесный эквивалент в слове «красный». Нам также нужно знать, что обстоятельства при которых те или иные слова, которые в таком ключе суть уже понятия, используются. Эти два момента можно назвать дискурсивностью знания.

Но помимо них есть еще один важный момент, прагматический: мы должны понимать, как действовать в отношении слов и предложений. Возьмем тот же пример с просьбой принести красное пальто. Эта просьба предполагает определенное действие в отношении него, а именно найти красное пальто и принести его, то есть просьба предполагает диспозицию действовать определенным образом. Критика Селларса имеет как внутренний характер, который проявляется в том, что чувственного данного попросту не существует как знания, так как знание нуждается в дискурсивности, так и внешний, конкретно прагматический характер, представляемый в виде диспозиции реагировать определенным образом. Эта селларовская критика имеет большую роль в истории аналитической философии. Например, Рорти указывает на то, что современные ему аналитические философы делятся на левых селларсианцев (критиков мифа о Данном) и правых, принимающих научный реализм Селларса, разъяснение которого в данном эссе избыточно. Тем не менее, это историческая справка.

Хочется все же найти иной путь, не предполагающий власть одной способности над другой и при этом не порождающей еще одну способность. Рассмотрим теперь в другом ключе природу чувственности. Ее содержание нам просто дано в силу пассивности этой способности. И на этом сделаем акцент. Есть нечто, что нам просто дано. И эта данность является также и чистой абстракцией в силу ее неконцептуального характера. Мы можем не задаваться вопросом о том есть ли она на самом деле, то есть не задаваться вопросом онтологическим, а задаться вопросом трансцендентальным: как она возможна? В таком виде неконцептуальное или чистая абстракция представляется уже как гипотеза, в отношении которой мы можем вести весьма концептуальное содержание, пытаясь вывести условия ее возможности. Стоит указать на то, что гипотеза имеет силу даже в том случае, если она не является доказанной, существующей в рамках теории, и эта сила прагматическая. Мы можем использовать гипотезу так будто она доказана, даже если мы не можем ее доказать. И те последствия, в том числе

и нахождения условий ее возможности, будут иметь характер концептуальности. Для ясности изложения — пример: существует ли субъект? или существует ли сознание? Весьма философские и актуальные вопросы. Но заметим, что вопрос поставлен так, что требует в качестве ответа рассуждения, которые выводят существование или не существования сознания.

Но можно поставить вопрос в другом ключе, в трансцендентальном «как возможно сознание?». И тогда вопрос уже не в том, как его вывести, ведь предполагается, что он уже дан, а об условиях и последствиях, то есть имеет место прагматика, а не онтология. Конечно, чувственность как способность познания в таком рассмотрении кажется затушевывается, не берется во внимание, но на самом деле это не так. Просто то, что она нам дает, принимается именно как данное, а не как то, что требует выводного знания, или нахождения ее онтологического статуса. Чувственность дает нам данное, которое мы принимаем и осмысливаем в трансцендентальной оптике, *quid juris*, а не *quid facti*, и в связи с этим остается неконцептуальным, но при этом имеющим концептуальную и прагматическую силу.

И. В. Диль

sigerousgo@mail.ru

Одна из главных заслуг Канта заключается в том, что он ставит, по крайней мере, задачу построить теорию знания без предпосылок, взятых из других наук, т. е. не на исследовании происхождения знания, не на изучении психологии, физиологии, а на анализе состава сознания и оценке логического значения элементов его для знания.

Н. О. Лосский. Введение в философию

Свою «Критику чистого разума» Кант начинает с того, что заявляет следующее: хотя всякое наше познание начинается с опыта, отсюда не следует, что оно целиком происходит из опыта. Тем самым Кант пытается отмежеваться от расхоже понятого эмпиризма, предполагающего, что все наше познание именно что целиком происходит из опыта, оно может и должно быть сведено к опыту. Кант же заявляет, что существуют такие познания, источником которых не является опыт — это априорные синтетические суждения в самом общем виде (то есть как имеющие отношение к формам чувственности, так и к категориям рассудка в форме основоположений).

Ответить на вопрос, как возможны синтетические суждения априори, и должна критика чистого разума, которая, по выражению самого Канта, является идеей особой науки — науки, исследующей принципы разума изнутри самого этого разума. При этом сама критика чистого разума является лишь необходимым базисом, из которого может произрасти целостная трансцендентальная философия. Тем самым подтверждается мысль Лосского касательно того, что Кант поставил задачу построить теорию знания без предпосылок, ведь критика чистого разума методологически не может опираться на социальные, биологические, психологические или другие факты, поскольку эти факты, в силу своей фактичности, сами располагаются в поле опыта и таким образом должны быть объяснены посредством трансцендентального метода.

На деле Кант предлагает не только теорию беспредпосылочного чистого знания, но и говорит о возможности философии как тако-

вой, о философии как автономной области знания. Сама эта мысль представляется крайне важной в наши дни, когда различные науки пытаются исключить философию как беспочвенную спекуляцию; но существование, например, философии сознания как философской теории доказывает, что философия возможна как отдельная автономная дисциплина, не уступающая по значимости когнитивным наукам — так, когнитивные науки не могут объяснить феноменальный характер сознания, согласно мысли Чалмерса, они объясняют разве что психологическое сознание, которое может быть объяснено в каузальных терминах поведения. Феноменальное же сознание, характеризующееся через указание на квалиа («what is likeness», согласно терминологии Т. Нагеля), остается закрытым для объяснения в терминах поведения и тем самым обрамляет предметную область так называемой «трудной проблемы сознания», которая также может быть выражена в вопросе «как физическая система может порождать сознание?». Тем самым философия в лице философии сознания защищает собственную автономию и в наши дни — и кажется, что пафос того тезиса, что философия может не только лишь ставить, но и решать проблемы, является по крайней мере по духу кантианским.

Рассмотрим более детально, что же предполагается под построением теории знания без предпосылок из других наук. В наиболее значимом разделе «Критики чистого разума», посвященному трансцендентальной дедукции категорий, Кант, определяя принципы трансцендентальной дедукции в общем виде, упоминает эмпирическую дедукцию категорий со ссылкой на Локка. Здесь также стоит упомянуть, что Кант под дедукцией понимает не логический вывод, не переход от истинных посылок к истинному заключению, а дедукцию в «юридическом смысле», то есть дедукцию как обоснование притязаний — то есть задача дедукции заключается в том, чтобы обосновать притязания категорий рассудка на их априорное использование в отношении к предметам всякого возможного опыта. Кант заявляет, что эмпирическая дедукция категорий возможна в виде выведения общих понятий из частных данных опыта, но дело в том, что такой вывод никогда не докажет априорности (то есть всеобщности и необходимости) рассудочных понятий в их применении к чувственности, ведь выведение положений из опыта всегда дает нам лишь вероятность, но никогда — необходимость.

А ведь именно такая вероятностная дедукция предполагается в том случае, если мы опираемся на данные наук, на попытку дать описание происхождения знания — то есть в случае опоры на данные опыта (тогда как критика чистого разума как наука исследует именно условия возможности этого опыта, то есть нечто структурно предшествующее опыту как данности).

Трансцендентальная дедукция должна обосновать принципы рассудочного применения к предметам чувств с необходимостью, а это можно сделать лишь в случае опоры рассудка на свои собственные внутренние принципы. Анализ этих принципов есть «анализ состава сознания» по выражению Лосского, но что это за состав сознания, если говорить более предметно?

Во-первых, это принцип, изложенный в параграфе «Переход к трансцендентальной дедукции категорий» (так называемый «коперниканский переворот»). В данном параграфе Кант утверждает, что возможны лишь два случая: если предмет делает возможным представление (собственно основной эмпирический тезис, лежащий в основе эмпирической дедукции) и если представление делает возможным предмет (в этом случае предмет определяет априорно, хотя и не в смысле его творения представлением); второй названный случай и должен стать основой трансцендентальной дедукции категорий. Также следует отметить, что трансцендентальную дедукцию категорий предваряет метафизическая дедукция категорий (по аналогии с метафизическим и трансцендентальным истолкованием пространства и времени из трансцендентальной эстетики), которая показывает априорный характер категорий как таковых (путем составления таблицы категорий), выводя их из функции рассудка в суждениях.

Во-вторых, говоря об анализе состава сознания, следует сказать, что содержательным ядром является параграф о первоначально-синтетическом единстве апперцепции — должно быть возможно, чтобы «я мыслю» сопровождало все мои представления. Сама эта функциональная возможность является чистым синтезом, поскольку соединяет представление в одно сознание (понятое как сознание вообще). По сути, это и есть внутренний принцип связи представлений сознания в самом сознании, но ведь Лосский говорит также об «оценке логического значения элементов его для знания», то есть не только о сознании, но и о знании.

А знание уже предполагает отнесенность сознания к предметам возможного опыта. И действительно, этот шаг также является чрезвычайно важным для Канта — и он совершается в параграфе про объективное единство самосознания, в котором обосновывается возможность соединения разрозненных представлений в понятие об объекте через копулу — связку «есть».

Это характеристика всех научных суждений, которые являются суждениями эмпистемически насыщенными, то есть несущими познавательную ценность, а значит, они являются знаниями. Но помимо этого важен также раздел об основоположениях чистого рассудка — в разделе об аналогиях опыта обсуждается то, что всякое изменение происходит по закону причинной связи. Это положения является крайне важным для Канта, поскольку именно посредством него обосновывается естествознание как таковое — в противовес Юму, утверждающему, что причина является незаконным детищем опыта и является лишь вероятностной связью в силу привычки. Таким образом, построив теорию знания без предпосылок, Кант, выводя из анализа сознания логическое значение элементов сознания для знания (в приведенном случае — знания естествознания, но им поле знания не ограничивается), обосновал саму возможность знания как таковую. И сама эта возможность не является «позитивным» знанием какой-то науки, но является своего рода «структурным» знанием, то есть условием возможности всякого знания. Но это лишь одна из заслуг Канта.

Выше мы также упомянули, что для Канта важна автономия философии и привели в качестве примера такой автономной области в наши дни философию сознания, тем самым показав, как и по сей день живет общая идея философии как автономной дисциплины. Мы также можем сказать, что феноменология своими корнями уходит в идею трансцендентальной философии — когда Гуссерль обосновывает феноменологию (саму философию) как строгую науку, он, по сути, руководствуется именно кантовским представлением об автономии; критика психологизма в «Логических исследованиях» проводится под эгидой защиты «чистой логики» — и здесь мы можем увидеть параллели с недостаточностью эмпирической дедукции для обоснования притязаний рассудка. В «Идеях I» Гуссерль вообще называет трансцендентальное поле, которое открывается после процедуры феноменологического эпохе, собственным

предметным полем феноменологии. Все это невозможно без собственно кантовской трансцендентальной философии.

Но мы можем указать не только на общую рамку кантовской мысли в современной философии, но и на более содержательные тезисы. Так, «кантианцем» можно назвать Уилфрида Селларса, который в работе «Эмпиризм и философия сознания» критиковал «миф о данном», во многом опираясь на Канта — он пытался показать, что данное в опыте не является сугубо «чувственно нейтральным», на что пытался обратить внимание также и Кант, проводя трансцендентальную дедукцию категорий и усматривая рассудочное в самом опыте. Другой автор в аналитической философии сознания, называющий свою позицию «кантианской» — это Колин Макгинн. В своей работе «Can we solve the mind-body problem» он отмечает, что мы можем полагать, что существует такое свойство мозга, которое объясняет сознание, но мы когнитивно (эпистемически) замкнуты относительно этого свойства, а значит, проблема сознание-тело принципиально не может быть решена.

Соответственно, само это свойство постулируется как вещь-в-себе, но нельзя согласиться с тем, что Кант постулирует вещь-в-себе по тем же основаниям и что позиция самого Макгинна является кантианской в подлинном смысле. Со стороны континентальной философии можно вспомнить работу Катрин Малабу «Можем ли мы отказаться от трансцендентального», в которой Малабу указывает на то, что вся континентальная философия исторически зиждется на той или иной форме трансцендентальной работы, а поэтому полноценный отказ от трансцендентального невозможен, что в очередной раз подтверждает наш тезис об автономии философии. Мы можем видеть, как кантовское наследие продолжает жить в философии и по сей день.

Р. Д. Зубарев

zubarev_roma@bk.ru

Одна из главных заслуг Канта заключается в том, что он ставит, по крайней мере, задачу построить теорию знания без предпосылок, взятых из других наук, т. е. не на исследовании происхождения знания, не на изучении психологии, физиологии, а на анализе состава сознания и оценке логического значения элементов его для знания.

Н. О. Лосский. Введение в философию

Прежде всего стоит сказать, что указанная выше цитата своей предметной областью не имеет прямого отношения к философии сознания. Предмет утверждения в данном случае — признание заслуги Канта в доказательном, а не генеалогическом подходе к методологии создания теории знания. Теория знания — область, вероятно, эпистемологии, но точно не онтологии сознания. Для ответа на вопрос о том, что такое знание, безразлично, чем является сознание в онтологическом смысле.

Единственный способ связи этих проблем — ограничительные условия, не позволяющие совмещать некоторые теории сознания и знания друг с другом, как, например, интерналистскую теорию знания как обоснованного истинного мнения и элиминативную теорию сознания, устраняющую из онтологии носителей убеждений. Но это не тот позитивный род связи, который позволил бы установить однозначное соответствие конкретной теории знания с конкретной теорией сознания. Поэтому дальнейшее рассуждение, представленное мной здесь, не будет иметь строгого отношения к философии сознания, а скорее будет являться анализом кантовской теории знания, которая, кстати, имеет именно что генеалогический характер методологии построения, поскольку, как и указано в цитате, выводит условия и характеристики знания из анализа данных и структуры сознания, а не через логический анализ ситуаций знания или последовательное дедуктивное построение теории знания с явно выраженными теоретически самостоятельными аксиомами.

Эта методологическая установка Канта становится очевидна уже исходя только из анализа кантовской характеристики задачи «Критики чистого разума», — заключённой в ответе на вопрос: «Что я могу знать?», а не «Что есть знание?», — при анализе которой становится ясно, что самого Канта интересует предмет знания, а не концепт «знания» как такового, причём, в отношении к познающему субъекту и его сознанию. Поэтому теория знания выводится Кантом в процессе конструирования теории познающего субъекта, то есть с опорой на его предпосылки из теории познания, а не собственно теории знания. Теперь мы можем перейти к анализу и оценке кантовской теории знания. Прежде всего стоит сказать, что метапозицию Канта в теории знания мы можем определить как интернализм, то есть для Канта ключевой характеристикой знания является возможность его внутреннего обоснования субъектом. Эта характеристика знания у Канта проявляется уже в выдвигаемой им оппозиции знать/мыслить, где знание отличается от мышления наличием предиката «лежать в границах возможного опыта», а вследствие этого, возможностью быть проверенным экспериментально.

В случае кантовской теории речь идёт о том, что «ощущения без понятий слепы, а понятия без ощущений пусты», то есть, что без упорядочивающей роли рассудка деятельность наших органов чувств не подвергается интеллектуальной обработке, позволяющей считать получаемую субъектом информацию формально определённой, стало быть, возможной к проверке (в силу неясности предмета мышления, подвергаемого эксперименту, отсутствию выявленных признаков), а, следовательно, не могущей быть обоснованной. С другой стороны идеи разума, не получая материальное наполнение информацией из органов чувств, тоже не могут быть подвергнуты проверке (поскольку без материального наполнения признаки лишаются своей индивидулирующей роли в определении понятия), то есть процедуре обоснования.

Получается, что ключевым для теории знания Канта является возможность проверки — одного из видов обоснования. Помимо этого, для Канта является значимой и логическая непротиворечивость, поскольку она, будучи совмещённой с базовыми положениями теории опыта сознания Канта, позволяет проводить когерентистские эксперименты по сопоставлению суждений мета-

физики с кантовской теорией познания. Итак, мы выявили две вещи: во-первых, метапозицию Канта в теории знания, а именно — интернализм, а во-вторых, принимаемые Кантом способы обоснования знания — логическая когерентность (суждений к базовым положениям теории опыта сознания Канта) и возможность экспериментальной проверки соответствия суждений об опыте с опытными данными. Обе позиции философа не раз в истории мысли подвергались взвешивающей критике, что сейчас будем должны проделать и мы.

Начнём с интернализма. Определять знание в ментальных терминах, а также интеллектуализировать его природу для индивидуации от других ментальных интенциональных состояний кажется весьма интуитивным решением. Во многих контекстах термин знание употребляется именно так: «исходя из закона тяготения Ньютона, сопротивления ветра и т. д. мы знаем, что яблоко упадёт на землю с высоты h через j минут», «мы знаем, что по законам логики яблоко упадёт на землю или не упадёт», «нетрудно узнать, что из длины волны цвет яблока будет зелёным» и т. д. Сюда же можно было бы отнести и любые высказывания о знании в контексте рационального рассуждения даже не научного характера. Суть в том, что в данном случае знанию, чтобы считаться таковым, необходимо формироваться из применения рационально выявленного правила к конкретным случаям или выводиться в ходе дедуктивного рассуждения. Но в нашей жизни память, способности к дедукции и т. д. не присутствуют на постоянной основе у каждого человека. Мы склонны забывать доказательства, сохраняя в памяти выводы, а подтверждением нашему знанию в таком случае будет факт успешного взаимодействия с миром. Странно было бы отказывать фермеру в знании того, когда нужно доить коров, раз уж он не способен привести обоснование по типу «потому что процесс дойки наиболее эффективен, если...», он знает об этом, потому что у него получается это делать. Автору эссе кажется, что так представленная оппозиция интернализм/экстернализм допускает эквивокацию в использовании термина знания для описания двух различных явлений, а именно: для маркировки научного знания и знания практического. Как кажется автору эссе, ошибочность обоих подходов заключается в смешении задач, решаемых явлениями, маркируемыми нами как знание. В случае с кантовской

трактовкой этого понятия происходит перенос проблемы определения методологической задачи наук на всю область человеческого бытия, то есть вместо решения задачи определения границ, методов и задач теории как способа описания мира, делается попытка интеллектуализации всего человеческого мышления и «обмышления» мира как такового, то есть заключения мира в язык теории, а затем подмена границ мира на границы теории. Автору эссе кажется, что отказ от экстраполяции какого-то конкретного значения термина знание на все языковые ситуации, а также подсчёт типовых значений этого термина и их классификация позволили бы отказаться от единообразного представления о знании как таковом, а вместо этого выявить виды знаний, после чего уже и стоило бы попытаться найти концептуальное ядро, лежащее в основе каждого из типов употребления, которое позволяет людям допускать столь широкое употребление этого термина в столь разных контекстах, то есть определить истинное содержание знания, без примеси контекстуального сужения в его употреблениях. Если, конечно, таковое вообще имеется.

Переходя теперь к анализу видов обоснования, принимаемых Кантом, отметим, что логическая когерентность связи суждений как таковая не вызывает особых возражений до тех пор, пока не считается единственным и основным критерием оценки обоснования. Богатство и разнообразие видов логик указывает на то, что когерентность системы утверждений — это не более чем последовательность в собственном рассуждении. То есть, выбор логической онтологии и языка, на котором будут формулироваться утверждения не имеет отношение к данному критерию, будучи содержательными предварительными этапами любого исследования, явно выраженными или нет, осознаваемыми зачинателем исследования или нет. Сама же когенерентность требует только придерживаться выбранного языка логики и семантики, не подменять в естественном размышлении предметы и т. д. Канта интересует этот критерий в связи с используемой им по-особенному понимаемой традиционной логикой, в этом ключе вопросы могут появляться только к выбранной им логике, как базе рассуждения. Также, важно отметить, что когерентными для Канта суждения должны быть не только в отношении способа их логического выражения, но и в связи с их непротиворечием к содержательно опре-

делённым законам образования опыта сознания, предложенным философом. В данном случае критике должен быть подвергнут не принцип когерентности как вид доказательства, а содержательные положения кантовской теории опыта сознания, соотнесение суждений с которыми и является для него в полном смысле путём к обоснованию. Но это задача другого рода исследования.

Теперь обратимся к экспериментальному подтверждению. Проблема этого подхода давно известна — доказательство теории путём приложения к ряду случаев определяется тем, какой набор случаев заложен в данной теории для подтверждения. То есть, если все случаи, указываемые в теории как возможные к проверке, не обязательно исчерпывают вообще случаи доступные для проверки. Автор теории не может знать того, чего он не знает, то есть правило, определяемое теорией может описывать не все ситуации вообще, а отдельное приложение более общего правила к конкретному набору случаев, как то было с ньютоновской механикой по отношению к современным представлениям о мире в физической науке. Поэтому универсализация экспериментального подхода к обоснованию, предпринятая Кантом является произвольным ограничением потенциала человеческого мышления в вопросе выявления способов доказательства теории.

Завершая, отметим, что обозреть всю теорию знания Канта в формате данного эссе не представляется возможным, но выявленные проблемы в данном эссе не позволяют считать, что в том виде, в котором она содержалась у философа, эта теория может быть принята сейчас. Но, стоит отметить заслугу Канта в усложнении и развитии интерналистской аргументации по вопросам теории знания. Теория Канта с точки зрения её вклада в методологию науки предложила оригинальное обоснование эпистемической основы ньютонианской картины мира.

А. А. Карташова

annakart22@yandex.ru

У человека (как единственного разумного существа на земле) те природные задатки, которые направлены на применение его разума, должны развиваться только в роде, но не в индивидуе. Разум у живого существа — это способность распространять правила и намерения использования всех своих сил за пределы природного инстинкта; и нет границ его замыслам. Но сам разум действует не инстинктивно, а нуждается в опытах, упражнении и обучении для того, чтобы постепенно продвигаться от одной ступени понимания к другой.

*И. Кант. Идея всеобщей истории
во всемирно-гражданском плане*

Изучение сознания сегодня — одно из магистральных направлений исследований в различных отраслях знания. Понимание сущности сознания, разума и устройства мышления способно повлиять на представления человека о самом себе, своей природе. Уже на заре европейской философской мысли — в Древней Греции — наблюдается интерес к изучению данной темы. Так, на входе в храм Аполлона в Дельфах мы находим знаменитый призыв «Познай самого себя». Повышенный интерес к изучению сферы ментального наблюдается с XVII в. (хотя стоит отметить, что сознание и мышление относятся к так называемым «вечным вопросам философии»).

В конце XX в. стало очевидно, что проблема сознания носит междисциплинарный характер и требует объединения специалистов из различных отраслей знания. По этой причине Хамерофф провел в 1994 г. знаменитую Туссанскую конференцию, на которой молодой Д. Чалмерс предложил свое разделение проблем, связанных с сознанием, на «легкие» (вопросы о различных механизмах и функциональных схемах, которые поддаются стандартным методам научного исследования и которые в принципе понятно, как решать) и «трудную» (вопрос о том, как и почему физические процессы в мозге сопровождаются субъективными переживаниями;

неясно, как решать данную проблему, она достается философам). Это разделение очень вдохновило многих на дальнейшее исследование.

Детальную разработку устройства нашего мышления предпринял Иммануил Кант — один из величайших мыслителей в истории философии. Его «поворот» вопроса с того, что мы познаем, на то, как мы познаем, оказал решающее влияние на дальнейшее развитие западноевропейской мысли. Такие понятия как «сознание» и «мышление» оказываются связанными в его философии. Мышление же, согласно Канту, включает в себя рассудок и разум (последний представляет собой «доведенный до максимума» рассудок). Ища параллели между приведенной цитатой и современной философией сознания можно обнаружить некоторые схожие интуиции, например, с Д. Деннетом (важно отметить, что я НЕ говорю о сходстве их концепций, а лишь о некоторых общих интуициях и аспектах теории Деннета и приведенной цитаты). Прежде всего стоит сказать о системе самого Канта. Как уже упоминалось выше, он связывает понятия «сознание» и «мышление».

Как отмечает В. Е. Семёнов в своей статье «Философия сознания Иммануила Канта», сознание «является фундаментом всей многообразной ментальной сферы». Кант ищет априорные структуры. То, чем наш опыт обусловлен, но что, в свою очередь, от самого опыта не зависит. Данную проблематику он подробно разрабатывает в «Критике чистого разума». На уровне чувственности это пространство и время. Через них как через «очки» (по меткому выражению Б. Рассела, которое он использовал в своей работе «История западной философии») мы смотрим на мир. На уровне рассудка это категории. Они связывают чувственные данные.

Разум представляет собой высшую способность. Его основная черта — это стремление к единству. Разрозненные суждения рассудка он «стягивает» в умозаключения, которые он доводит до предела и приходит к «идеям», выступающим в роли регулятивов нашего познания. В опыте им не может быть найден адекватный предмет. Они именно направляют наше познание и наши исследования. Наш опыт оказывается обусловлен этими факторами. Важно отметить, что Кант не говорит о том, что внешнего мира не существует и все исключительно внутри нас. После первого издания «Критики чистого разума» его в этом упрекали, поэтому

он специально писал во втором издании о том, что это некорректная трактовка.

Для того, чтобы познание состоялось, нам требуется опыт, только вместе с которым процесс познания «включается». Можно говорить о том, что, по Канту, человек как бы «конструирует» мир вокруг себя. Но, как отмечает в своих лекциях по философии культуры (от НИУ ВШЭ) А. Л. Доброхотов, слишком наивно не стоит понимать этот процесс. Человек уже существует в готовой активно работающей системе, обусловленной «длинной историей контактов человека с природой». Как уже упоминалось, некоторые аспекты в приведенной цитате, кажется, позволяют провести определенные параллели с теорией сознания Д. Деннета (оговариваясь, что это разные концепции). На чем можно сделать акцент в цитате Канта в связи с этим? На том, что разум — «развивается в роде» и на том, что он «нуждается в опытах, упражнении... чтобы продвигаться от одной ступени понимания к другой».

Д. Деннет — один из ведущих аналитических философов сознания, чьи труды активно обсуждаются. Он говорит о том, что наше сознание полезно в эволюционном плане. Деннет в своей работе «Опасная идея Дарвина. Эволюция и смысл жизни» выделяет четыре типа созданий: дарвиновские, скиннеровские, попперовские и грегорианские. Дарвиновские создания — это существа, которые не имеют возможности приспосабливаться к окружающей среде. При изменении этой среды, они сразу гибнут. Скиннеровские создания — существа более гибкие в сравнении с дарвиновскими. Они путем проб и ошибок могут так или иначе приспосабливаться к окружающей среде. Попперовские создания — еще более сложные. Они уже способны производить гипотезы, которые будут гибнуть вместо них. Таким образом обеспечивается их большая приспособляемость. Самый же приспособляемый вид — это грегорианские создания (они так названы по имени психолога Р. Грегори). Именно к ним он относит человека. Данный тип использует накопленный опыт предыдущих поколений, культуру. Именно это позволяет им увеличить шансы на выживание. Здесь Деннет обращается к понятию «мемов» Ч. Докинза. Докинз ввел его в своей работе «Эгоистичный ген» как то, чем можно обозначить единицу передачи культурного наследия (это может быть какая-то мелодия, рецепт блюда и т. д.). Сознание, по Деннету, таким образом, оказы-

вается тем, что позволяет сохранять и передавать мемы. Это очень напоминает ту часть приведенной цитаты Канта, где он пишет о том, что разум «развивается в роде».

Мемы, культура оказываются труднопредставимыми вне общества. Ведь тогда попросту не ясно, как они могут формироваться и передаваться. Как видно из вышесказанного, Деннет своей «лестницей созданий» развивает эволюционные мотивы, которые мы также видим в приведенной цитате Канта (о необходимости разума путем обучения продвигаться вперед). Таким образом, как представляется, можно провести определенную параллель между приведенной цитатой Канта и рассуждениями Деннета о сознании.

В целом, говоря о Канте и современной философии сознания, стоит отметить, что в коллективной монографии 2024 г. «И. Кант и философия сознания» В. В. Васильев пишет о том, что многие современные исследователи сознания учитывают опыт кантовского критического проекта. А. В. Кузнецов же отмечает, что в некоторых случаях «реалистический дискурс» современной аналитической философии сознания в кантовской терминологии можно было назвать догматическим. Это говорит о том, что стоит больше внимания уделять Канту и его весьма детально разработанной системе при изучении сознания.

Таким образом, из всего вышесказанного видно, что Кант стал поворотной фигурой в истории западноевропейской (а может и мировой) философии. Его идеи имеют непреходящее значение. Отголоски его осмысления сознания мы видим и сегодня. Некоторые общие интуиции можно проследить между Кантом и современными философами сознания. Все это говорит о том, что философия Канта представляет не просто «архивный интерес». В современной аналитической философии сознания есть философы, которые прямо обращаются именно к Канту (напр., К. Макгинн). Поэтому важно изучать философию Канта, пытаться разрешить трудные моменты его философии и развивать его проект дальше.

Т. В. Копырин

tv.kopyr@gmail.com

...Существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся.

И. Кант. Критика чистого разума

Постановка вопроса о дихотомии чувственности и рассудка, пусть и является далеко не первооткрытием Иммануила Канта, находит свою актуальность до сих пор именно в его философской системе.

Бесспорно влияние трудов данного философа в масштабах истории расследования природы сознания: вклад Канта различим по меньшей мере в том, что его система выступает фундаментом для феноменологических исследований Эдмунда Гуссерля. Тем не менее, можем ли мы в данный момент развития мысли о сущности сознания с полнотой уверенности утверждать необходимость, а возможно и актуальность кантианского подхода к структуре исследуемого нами предмета?

Вопрос скорее должен стоять так: в каком качестве выступает ныне система Иммануила Канта среди существующих подходов к вопросу сознания? Как мы уже отметили, свое основание кантианская гносеология берет в различении чувственности и рассудка. Для того, чтобы рассмотреть адекватность подобных предпосылок возможной для построения модели сознания, должно, как выглядит разумным, рассмотреть их через различную оптику. Вещи лучше всего раскрывают свою сущность в контрасте, являя свои границы через обнаружение отличия от чего-либо. Принимая это во внимание, было бы любопытно поставить вышеупомянутую дихотомию в такой контекст, который бы просветил ее суть. Таким контекстом, сообразно с определением философии, которое некогда дал Бертран Рассел, нам может послужить с одной стороны — наука, с другой — религия.

Конечно, Кант бы протестовал против подобного подхода — мы это прекрасно понимаем — но для того, чтобы ухватить уникальность его мысли должно для начала ее выявить полемическим по своей сути методом. Начнем с рассмотрения чувственного и рассудочного с точки зрения современной философии сознания, плавно переходящей в нейронауки. Как бы пошло это ни выглядело с кантианской перспективы (надеемся на снисхождение в рамках реализации категорического императива, применимого в виде академической щедрости), анатомические и физиологические предпосылки чувственности и рассудка не только найдены и описаны, но и активно исследуются до сих пор.

Упрощая видение морфологии нервной системы в целях эвристики для нашего исследования, мы можем сказать, что основной так называемой чувственности выступают сенсорные структуры организма (афферентные рецепторные волокна) — и ассоциированная с ними лимбическая система, в то время как рассудок скорее можно отнести к функционалу неокортикальных образований (имея ввиду скорее даже особые отделы новой коры больших полушарий и мозолистое тело). Мы отчетливо можем сказать, что с позиции нейронауки Кант прав в различении этих видов познания, так как их причины представлены отдельными частями нервной системы. Мы также признаем его правоту в видении единой природы чувственности и рассудка, что подтверждается их нервным морфологическим субстратом.

Однако с точки зрения нейронауки Кант делает очень опасный шаг: противопоставляя друг другу рассудок и чувственность, сущностно он отдает видимое предпочтение первому, пренебрегая вторым. Действительно, мы и в рамках научного подхода видим преимущества неокортекса над филогенетически предыдущими моделями регуляции с эволюционной точки зрения: новая кора выигрывает как морфологическая система в сравнении с подкорковыми центрами, вегетативной нервной системой и, конечно, гуморальными путями регуляции. Мы можем сказать, что так как эволюционно молодые структуры более точны в действии, быстрее проводят информацию, их элементы лучше интегрированы друг с другом — то они занимают приоритетное положение в вопросах когниции. Однако этот подход исключает из нашего обзора тот

факт, что все регуляторные механизмы в человеческом теле работают одновременно, взаимодействуя друг с другом.

Так, связь эндокринной и нервной регуляции настолько плотна (имеем ввиду в первую очередь гипоталамо-гипофизарную систему), что разделять их функционально можно лишь в рамках конкретных медицинских задач, но не комплексного исследования структуры сознания. Высшая нервная деятельность прекрасна и важна, но не имеет смысла без менее совершенных механизмов. Так, нейроученый и философ Франсиско Варела, признавая ущербность изолированного изучения больших полушарий головного мозга, условно отвечающих за, говоря языком Канта, рассудок, вводит концепцию воплощенного сознания. Она заключается в том, что высшая нервная деятельность крайне плотно связана с функцией всего организма. Наше познание обусловлено тем телом, в котором мы находимся, и игнорировать это крайне непродуктивно. Опять же, говоря про исследование контрастом: изучая чувственность и рассудок через видение всех интегрирующих систем тела (нервная, эндокринная, иммунная системы), мы понимаем морфологические предпосылки познания; изучая только лишь рассудок, мы не изучаем ничего.

Для правильного видения сущности сознания нам должно опираться на факт единой природы чувств и рассудка. Кантовское их противопоставление напоминает еще донаучное в своем виде платоническое членение тела на голову (черепную коробку), грудную и брюшную полость, где между ними выстраивается вертикальная иерархия: разум — благородные чувства — низменные желания. Такая система, равно как и кантианская дихотомия, не дает нам понимания истинного положения дел, но лишь постулирует нам заведомо неочевидный, по форме скорее этический, примат рассудка, что странно, учитывая борьбу Канта с догматизмом. В этом смысле примечательно, что Кант совершает свой коперниканский поворот в гносеологии, а Варела, в сущности, пытается развернуть его действие силами научного метода, в известном смысле проводя некое отрицание отрицания. И здесь из нейронаук мы плавно переходим в религиозное понимание проблематики.

Конечно, современные естественно-научные концепции о взаимодействии всех элементов организма берут свое начало преимущественно в философии XX века (по меньшей мере в рам-

ках хайдеггерианского призыва к пересмотру оснований биологии, особенно эмбриологии и экологии), предпосылки холистического видения познания лежат и в различных религиозных традициях, в частности и в мистическом богословии православной Церкви. В рамках рассмотрения дихотомии чувственного и рассудочного, обратимся к исихастскому учению, имеющему особое значение для нашей истории мысли.

Исходя из позиций исихазма в околокантианскую топикку, мистическое единение души и ума можно рассмотреть как холистическое видение природы сознания. Конечно, в рамках привычного дискурса философии сознания, пропитанного духом аналитической традиции, довольно маргинально апеллировать к учению Отцов Церкви. Тем не менее, актуальность исихастской системы в рамках богословия не представляется спорной (тем более, что мы уже сказали, что суть нашего метода заключается в рассмотрении дихотомии, данной Кантом, в нехарактерном для нее контексте — в науке и богословии), вследствие чего все же прибегнем к ней в нашем исследовании. Для прояснения мистического видения дихотомии чувств и рассудка мы должны принять богопознание как частный случай гносеологии. Метод исихазма мы раскроем именно в его антропологической перспективе с целью прояснения заданного ранее вопроса. Единение души и ума, в таком случае, нам как раз представляется методом синтеза информации, получаемой от чувственного опыта и от мыслительной деятельности. Однако реализация подобного единения невозможна без определенной структуры богопознания.

Как формулирует это философ Алексей Гагинский, православная святоотеческая традиция описания Бога сущностно различает три подхода, которые выделяет еще Григорий Богослов. Первый, катафатический, заявляет о том, кем или чем Бог является. В рамках нашей антропологической, условно говоря кантоцентричной, оптики, можно рассмотреть это как сумму чувственного опыта, то есть познания феноменов. Второй, апофатический, заключается в установлении того, чем Бог не является. Утверждение непознаваемости Бога придает ему, в сущности, статус ноумена в рамках данного метода. Третий же, гиперохический, преодолевает оба предыдущих. Гиперохическое богопознание, то есть акцентуация познания вне рамок и чувственного, и рассудочного, представля-

ется попыткой выхода из кантианской дихотомии. Конечно, в силу объективных причин мы не можем говорить о том, что святоотеческое богословие занимается трактовкой кантианских представлений о познании, но при должной трактовке мы можем рассмотреть данную проблематику и в таком виде. Григорий Палама, знаменитый византийский исихаст, настаивал на рассмотрении всех методов богопознания в рамках единой системы.

Признавая определенную важность гиперохического подхода, он утверждал их равнозначность в смысле частей одного целого. Применяя дискурс богопознания к философии сознания в рамках рассматриваемого нами вопроса, мы можем сказать, что сущностно правильно было бы с точки зрения исихазма заявлять о структурном единстве чувственного и рассудочного познания, что делает их равнозначно важными в вопросах исследования сознания как такового. Таким образом, именно в кантианской форме постановки вопроса о структуре познания заключается топика ожесточенных дебатов о сущности сознания как в диалоге с современной наукой, так и с традиционным богословием, несмотря на очевидный конфликт предпосылок познания у Канта с обоими этими системами.

Конечно, принимая во внимание вышесказанное, мы не можем полноценно утверждать, что гносеология Канта в своем первоначальном виде представляется беспрекословным образцом мысли о природе познания. Но в этом и ее сила: ведь тот факт, что обсуждение вопроса дихотомии чувств и рассудка продолжается, к тому же именно с интенцией освобождения от догматов в понимании природы сознания, доказывает нам правильность направления исследования, выбранного Кантом. Возможно, эта дихотомия имеет уже настолько критическое значение как для культуры в целом, так и для общего философского дискурса в частности, что обсуждение вопроса, поднятого Кантом, будет длиться еще довольно долго, предоставляя повод для размышлений о природе человеческого сознания.

А. А. Коченков

kochenkov.andrey@yandex.ru

...Существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся.

И. Кант. Критика чистого разума

Иммануил Кант в «Критике чистого разума» утверждал, что человеческое познание состоит из двух элементов: чувственности и рассудка. Рецептивная способность к ощущению предоставляет человеку чувственное многообразие. Рассудочная способность позволяет синтезировать это многообразие в объекте познания. Ключевым для Канта является то, что познание осуществляется благодаря тому, что сами формы наших чувственных и рассудочных способностей делают его возможным.

Фактически, в своём познании мы ставим мир в соответствие нашим познавательным способностям. В этом, как принято считать, и заключается Кантова «коперниканская революция». Познавательные способности действуют следующим образом. Рецептивная способность содержит априорные формы чувственности: пространство и время. Пространство, как считает Кант, не является ни абстракцией, ни свойством самих внешних тел, но нашей формой внешнего созерцания. Например, мы можем отвлечься от всех эмпирических свойств тел, но само пространство никуда не исчезнет. Это не значит, что мы могли бы созерцать в своем сознании такое чистое пространство до встречи с чувственным опытом. Но это значит, что оно является условием всякого такого опыта.

Время же — форма внутреннего чувства. Динамика мысли никуда не исчезнет, даже если отвлечься от всякого внешнего созерцания. На этих формах чувственности, созерцании чистого пространства и чистого времени, основана математика и геометрия. Даже для них, как кажется максимально далеких от эмпирики наук, недостаточно лишь рассудка, но необходима и чувственность, считает Кант. Но и лишь чувственности недостаточно для познания

внешних объектов. Чувства могут предоставить многообразие, хаотичное данное. Для того, чтобы это данное можно было познавать, его нужно привести в соответствующую форму. В дедукции категорий Кант показывает, как элементарные формы суждений взаимодействуют с чувственностью через трансцендентальные схемы, производя синтез чувственного многообразия. Рассудочная способность синтезирует его в понятие. Как утверждал Кант, мысли без содержания пусты, но созерцания без понятий — слепы. С помощью понятий в созерцании мы имеем дело с пригодными для познания объектами. Трудно недооценить влияние этих идей Канта на последующие исследования в области познания и восприятия. При этом рецепции Канта значительно видоизменялись в разных традициях.

Часто утверждают, что Кант разрешил споры между рационалистами и эмпириками, показав связь чувственного познания с рассудочным. Но можно наблюдать, что условные эмпирические и рационалистские тенденции часто брали вверх в разных рецепциях Канта. Так, примером преобладания рационалистской тенденции в рецепции Канта может служить современный философ Роберт Брэндом. Хотя он ассоциирован в первую очередь с именем Гегеля, Кант имеет для него огромное значение. По мнению Брэндома тот осуществил «нормативную революцию»: показал, что в познании мы ставим объект в соответствие понятию, которым уже обладали. Познание, таким образом, представляет собой успешное или неуспешное использование понятий. В отличие от Канта, детально не прояснявшего этот вопрос, Брэндом в прагматистском жухе уверен в социальной природе понятия. Однако он практически не обращает внимания на ту часть философии Канта, которая касается чувственности и синтезу объекта познания в чувственности. Дедукция категорий заменяется около-бихевиористским объяснением, согласно которому понятия применяются потому, что в соответствующих стимульных условиях их применением было закреплено в ходе социальной тренировки. Брэндом явно отдает должное идее Канта о том, что созерцания без понятий слепы. Однако ствол познания, относящийся к ощущениям, им явно недооценен. В этом вопросе он напоминает Пауля Наторпа и других неокантианцев Марбургской школы, отказавшихся от идеи неконцептуального данного ощущений.

Понятия соотносятся с другими понятиями, образуя сеть взаимосвязей, которые человек постигает. Однако единственное, через что эта сеть связана с ощущениями — это тот факт, что применение понятий каузально вызваны ощущениями. Примером философа, вдохновленного Кантом, который в теории познания опирается скорее на чувственный компонент, может служить Кларэнс Ирвинг Льюис. Именно он, как считает современный кантовед Роберт Ханна, распространил эпистемологическое прочтение Канта в англоязычном мире. Льюис, однако, опирался на идею сенсорного квалиа — непосредственных данных ощущений. Именно эти непосредственные свойства опыта направляли наши практики приписывания понятий объектам опыта. При этом Льюис сталкивается с проблемой — для того, чтобы сенсорный опыт мог направлять нашу способность приписывать понятия, он должен быть нам не просто дан, но мы должны его осознавать до всякого понятийного познания, чтобы он мог руководить нашим приписыванием понятий ему же самому.

Если наше познание осуществляется через понятия и рассудочная способность является одним из его стволов, то мы не могли бы иметь это до-понятийное непосредственное осознание чувственных качеств опыта. Это было сонованием критики Льюиса со стороны знаменитого философа Уилфрида Селларса, который обозначил эту ошибку как «Миф о Данном». Однако есть философа, которые стремятся сохранить обе интуиции Канта. Самым известным таким современным философом является Джон Макдауэлл. Макдауэлл замечает описанные выше проблемы. С одной стороны, мы имеем риск того, что наша сеть понятий будет «вращаться в пустоте» не соприкасаясь с миром. Понятия должны быть связаны с миром не просто каузально, как утверждает Брэндоном, но и рациональной или эпистемической связью. Ощущения должны быть не просто «оправданием» для суждений, но их разумным основанием, как считает Макдауэлл. С другой стороны, мы должны избежать «Мифа о Данном», идеи, согласно которой до-понятийный опыт сам по себе может быть объектом познания и суждения вне всяких понятий.

В своем решении Макдауэлл призывается вернуться к Канту и признать, что сам опыт является понятийный и коцнептуальным. Кантовское созерцание, в интерпретации Макдауэлла, вклю-

чается и чувственную и рассудочную способность, являясь одновременно и ощущением, и концептуальным содержанием. Таким образом, Макдауэлл стремится избавить философию от тех опасностей, которые может содержать дисбаланс в сторону рационализма или эмпиризма, повторяя в некотором смысле то, что в свое время сделал Кант. Кантовская идея о вкладе как чувственной, так и рассудочной способности в познание, вдохновляла многих. Еще в прошлом веке психолог Джером Брунер отстаивал идею восприятия как категоризации, практически подведения ощущений под понятия в кантовском духе. Современные перцептивные психологи активно исследуют феномен когнитивного проникновения, т. е. влияния концептуального знания на ощущения.

Возвращенная к обсуждению в рамках философии Джоном Макдауэллом эта идея также повлияла на многих. Так, в рамках такой парадигмы когнитивных наук, как энактивизм, на эту идею активно опирается философ Альва Ноз, настаивая на концептуальности чувственного опыта, при этом не сводя сам опыт с его феноменальными аспектами к лишь механистическим причинам. Определенно, проблематика соотношения чувственной способности и способности мышления является одной из древнейших в философии. Но попытка Канта отдать должное обоим этим способностям познания, сохранив между ними баланс, была одним из его главных философских достижений, обсуждаемых до сих пор.

М. А. Мащенко

mmaschenko323@gmail.com

У человека (как единственного разумного существа на земле) те природные задатки, которые направлены на применение его разума, должны развиваться только в роде, но не в индивидуе. Разум у живого существа — это способность распространять правила и намерения использования всех своих сил за пределы природного инстинкта; и нет границ его замыслам. Но сам разум действует не инстинктивно, а нуждается в опытах, упражнении и обучении для того, чтобы постепенно продвигаться от одной ступени понимания к другой.

И. Кант. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане

В данной цитате немецкий философ И. Кант предлагает читателю принять несколько тезисов:

1. Тезис о возможности исторического и общественного развития человеческого знания.
2. Тезис о том, что разум действует не инстинктивно, то есть не является врожденным, не дан нам от природы.
3. Природные задатки разума развиваются только в роде, то есть с помощью коммуникации между индивидами.
4. Кант отделяет человека от других животных, так как человек имеет уникальную способность к коммуникации и обучению на основании опыта.

Цель моего эссе — показать, как данные тезисы развиваются в современной философии сознания, какие авторы принимают наработки Канта и как немецкий философ повлиял на них. Я буду использовать идеи Д. Деннета, Р. Докинза, К. Лоренца, К. Макгинна для того, чтобы связать их идеи в единое целое и поставить во главе тезисы немецкого философа. Это будет доказательством актуальности и неувядания идей И. Канта, так как даже спустя 300 лет мейнстримная философии не может обойтись без Канта.

Конечно, можно сказать, что выбранные мной философы не отображают мейнстрим аналитической философии сознания.

Но и другие темы философии сознания не могут обойтись без Канта: мистерианизм, панпсихизм, функционализм. Конечно, никто полностью не переносит идеи Канта в свою теорию, как «двигатель в схему автомобиля» (кроме разве что попытки Стросона*), но необходимые детали для движения их концептуальных схем у Канта брать не стесняются.

Я тоже возьму несколько идейных механизмов Канта и попытаюсь образовать рабочую, «способную поехать», философскую схему на основании данной цитаты. Рассмотрим эти тезисы, Кант утверждает, что есть развитие человеческого знания, об этом говорит К. Лоренц в своей известной статье «Кантовская концепция а priori в свете современной биологии» Лоренц принимает тезис немецкого философа об а priori, которое определяет наш опыт, и делает сам опыт возможным. Идея Канта о том, что априорные формы определяют наш опыт и буквально конструируют наше представление об объектах, является прообразом идеи эволюционного приспособления человека к окружающей среде, об этом и говорит Лоренц, он сравнивает это так: «Формы нашей интуиции и категории мышления приспособлены к реально-сущему аналогично тому, как ступни наших ног приспособлены к полу или рыбий плавник к воде.» Лоренц соединяет идеи Канта и Дарвина и утверждает, что а priori базируется на центральной нервной системе. Значит наше осознание пространства и времени лежит где-то внутри нас, здесь можно было бы вспомнить о философе сознания Макгинне, который сообразно Лоренцу принимал идеи Канта о трансцендентальном идеализме.

Макгинн считал, что мы эволюционно не приспособлены к решению mind-body problem, что наш мозг приспособлен к решению задач другого рода. Различие между Макгинном и Кантом пролегает в эпистемическом отношении к проблеме. Если Кант считает, что ноуменальная реальность принципиально непознаваема,

* Известный аналитический философ Стросон в своей работе «Границы смысла» пытался переложить идеи Канта на рельсы своей дескриптивной метафизики. Эта работа стала точкой поворота и обращением внимания в сторону Канта у аналитических философов, вызвала волну аналитических исследований Канта. Впоследствии, Стросона критиковали за неправильную трактовку идей Канта, и сам он признавал это, но его вклад в начало аналитического кантоведения неоценим.

то Макгинн говорит о том, что эта проблема может быть решаемая, но не для людей в силу ограниченности их когнитивных способностей. Так Макгинн решает трудную проблему сознания, говоря, что она является тайной для человека, в силу того, что мозг человека не приспособлен к решению такого рода проблем.

Вернемся к тезисам Канта, который утверждает об общественном и историческом развитии, все-таки Лоренц говорил о нашем изначально опытным пространственно-временном восприятии и его развитии, но как быть с историческим и общественным. Для этого мы обратимся к теории коллеги Лоренца, эволюционному биологу Ричарду Докинзу.

В своей книге «Эгоистичный ген», в которой он постулирует геноцентричный взгляд на теорию эволюции Дарвина, он пишет, что ген не является единственным объектом, способным создавать и распространять собственные копии. Понятие мема было необходимо Докинзу, для того, чтобы донести до читателя идею о том, что ген не является конечной и движущей силой эволюции. Мем по докинзу — единица передачи культурного наследия или единица имитации. Мем принимает все правила эволюционного отбора, но работает, в свою очередь, на информационном уровне. Местом возникновения мемов является человеческий мозг. Принцип работы мема можно объяснить примером: если мем — это научная идея, уровень ее распространения будет зависеть от того, сколько ученых взяло ее на вооружение. Качества, которыми должен обладать мем для выживания — долговечность, плодовитость, точность копирования.

На основании идей Докинза выстраивает свою теорию сознания сторонник функционализма, американский философ Д. Деннет, принимая эволюционную теорию, говорит о том, что как только с помощью эволюционного механизма наш мозг стал способен воспринимать и производить языковую речь, так сразу появились мемы «паразитирующие» в нашем сознании. Деннет использовал метафору *hardware* и *software*, где сознание — это *software*, а мозг как органическая составляющая — *hardware*. Совокупность мемов является *software*, устанавливаемая на человеческий мозг, работающая по принципу архитектуры Фон Неймана. Так мемы через работу в головном мозгу распространяются благодаря наличию человеческой речи и коммуникации. Мемы подвергаются есте-

ственному отбору, они борются за право быть воспроизведенными снова и снова, худшие мемы отбрасываются, лучшие улучшаются с помощью синтеза с другими мемами, у мемов происходят мутации, самокопирование, так развивается человеческая культура.

Обобщим все выше написанное в стройную теорию, ядром которой являются идеи И. Канта:

1. Основание теории — идея Канта о том, что пространство и время являются а priori субъективными формами созерцания. Ключевая деталь, приводящая в движение всю схему.
 2. Следующий шаг — я заявляю, опираясь на идеи К. Лоренца о том, что априорные формы являются эволюционно обусловленными формами приспособления человека к окружающей среде, здесь я намеренно не обращаюсь к интерсубъективным формам взаимодействия и не объясняю их эволюционно, Лоренц не заявлял об этом и не рассматривал данный вид взаимодействия эволюционно.
 3. Если писать о теории сознания, то нельзя обойти проблему *body-mind problem*, разделяя трудную и легкую проблему сознания, для решения трудной обращаемся к мистерианству Макгинна и сходными чертами этой теории с трансцендентальным идеализмом Канта, так говоря о том, что мы не имеем возможности решить трудную проблему сознания, в виду нашей ограниченности в когнитивных способностях, мы берем немного интерпретированную идею Канта о вещи в себе и его трансцендентальный идеализм.
 4. Разобравшись с этой проблемой, переходим к объяснению кантовских тезисов, которые были выделены в начале этого эссе, с помощью теории мемов Докинза было показано каким образом тезисы Канта могут быть переложены в современный контекст, так избегая решения трудной проблемы сознания, мы отвечаем, с помощью теории Деннета, на несколько вопросов: Как происходит развитие знания в нашем мире, как происходит переход от одной ступени понимания к другой, в чем отличие человека от животного, и почему у человека его задатки должны развиваться только в роде, то есть сообщая, а не в отдельном индивидуе в целом.
-

А. Д. Михайлов

amihaylov6@mail.ru

...Существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственно-сти предметы нам даются, рассудком же они мыслятся.

И. Кант. Критика чистого разума

Иммануил Кант — выдающийся немецкий философ, который внес большой вклад в развитие гносеологической проблематики, этики, эстетики и многих других разделов философии. У него нет отдельных работ, посвященных философии сознания, а потому и о душе он говорит в рамках общей линии своего повествования. В связи с этим правомерно поставить серьезный вопрос: как и почему Иммануил Кант приходит к философии сознания и каков его вклад в данную область? Постараемся проследить ход мысли великого философа.

В приведенной цитате из «Критики чистого разума» Кант формулирует свой основной тезис, относительно познавательных возможностей человека: человеческое познание начинается с опыта, который возможен благодаря чувственности. Чувственность есть определенная предпосылка для всякого человеческого восприятия. А рассудок представляет собой способность к суждению. Параллельно с этим Кант выделял «вещь-в-себе» и «явление». «Вещь-в-себе» — это то, как реально, объективно и независимо существует конкретный объект. В такой форме объект для нас непостижим. Человек имеет дело лишь с «явлениями» окружающего мира, т. е. тем, как эти объекты являются нам в познании. По этой причине человек всегда имеет дело с определенным субъективным образом, нетождественным реальному объекту.

Обращая взор с окружающего мира на человека, Кант ставит вопрос о человеческой душе: Постижима ли наша собственная душа или нет? И в этой же работе, «Критике чистого разума», Кант отвечает на свой вопрос: «Свою душу как вещь в себе я никоим образом познать не могу» (1; с. 41) Чуть дальше он раскрывает свою мысль более подробно: «Итак, душа представляет себя не так, как

она представляла бы себя непосредственно и самостоятельно, а сообразно тому, как она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе» (1; с. 98), «Поэтому я познаю себя только так, как я себе являюсь, а не так, как я есть» (1; с. 146) Таким образом, через гносеологическую проблематику, Кант переходит к философии сознания и ставит проблему, которая в дальнейшем получит название «Проблемы привилегированного доступа». Действительно ли человек знает самого себя и имеет непосредственный доступ к своему внутреннему миру или это лишь иллюзия? В современной философии сознания на этот счет есть две основные противоположные позиции: одни философы говорят, что такого доступа у нас нет и быть не может, а другие — что существование субъективного опыта самоочевидно, в силу непосредственного доступа к нему. И Кант, по меньшей мере, является одним из первых представителей скептической философской позиции по данному вопросу.

Мы выяснили, что душа представляет собой загадку для человека. Но почему она так тревожит Канта? Дело в том, что постижение души пролило бы свет на вопросы человеческого познания, которые Кант ставит во главу угла в «Критике чистого разума». Именно поэтому он обращает пристальное внимание на вопросы о душе: «Свою собственную душу нам не дано наблюдать с помощью каких-либо иных наглядных представлений, кроме тех, которые доставляются нам нашим внутренним чувством, а между тем тем в ней заложена тайна происхождения нашей чувственности» (1; с. 275) То есть внутри души скрыта тайна к постижению чувственности, которая есть предпосылка эмпирического познания. Однако Кант не останавливается на простой констатации о душе, как вещи-в-себе. Его интересует также то, что она из себя представляет, хотя бы в приблизительном виде. В связи с этим он ставит другой, не менее важный вопрос о нашем «Я»: Что такое «Я»? Тело и мозг? Душа и тело? Только тело или только душа? Вероятно, что при ответе на этот вопрос Кант вдохновлялся Декартом. Он (Кант) пишет: «Я как мыслящее существо составляю предмет внутреннего чувства и называюсь душой, а то, что составляет предмет внешних чувств, называется телом» (1; с. 313). То есть «Я» — это в первую очередь наша душа, которая представляет собой простую, численно-тождественную, единую субстанцию. Здесь мы видим следы

метафизического мышления Канта, которое проявляется в весьма односторонней позиции, относительно человеческого «Я». Однако его позиция, как и точка зрения Декарта до него, вполне логична: мыслит душа, я мыслю, значит я — это душа.

Безусловно, в современной философии сознания и нейронауке такая позиция является архаизмом. Это связано с достижениями в области нейробиологии и нейрофизиологии, которые позволили сформулировать другую позицию: мысль вполне материальна, ибо ее носителями являются нейронные связи, а потому мыслить без мозга — невозможно.

И третья проблема, которую ставит Кант в «Критике чистого разума» в рамках философии сознания, состоит в предпосылках нашего знания о сознании других людей: «О мыслящем существе я могу иметь представление только путем самосознания, но никоим образом не путем внешнего опыта. Поэтому такие объекты суть не что иное, как перенесение моего сознания на другие вещи, которые лишь благодаря такому перенесению представляются мной как мыслящие существа» (1; с. 316). В этом суждении Кант предвосхищает Эдмунда Гуссерля, который утверждал, что о сознании другого мы можем судить только по аналогии с самим собой. Также Кант предвосхищает такого современного философа как Дэниела Деннета, который говорит об интенциональных установках, согласно которым любой объект (даже неодушевленный) мыслится «как если бы» он обладал сознанием. Ценность таких установок состоит в том, что с их помощью можно попытаться понять поведение объекта и предсказать его действия.

Несмотря на тот факт, что Кант в своих работах в основном обращается к понятию «душа», будет неправильным утверждать, что для него душа и сознание суть одно и то же. К сожалению, он не провел детального разделения данных терминов, а потому мы можем только предполагать, в каких отношениях находились душа и сознание друг к другу на самом деле. Но причина, по которой будет правильным не отождествлять их, состоит в его суждении: «Сознание само по себе есть не только представление, обозначающее особый объект, сколько форма представления вообще, поскольку оно должно называться знанием; в самом деле, только о знании можно сказать, что посредством его мы мыслим какой-либо предмет» (1; с. 316).

Таким образом, Кант дает рабочее определение сознанию — это форма представления, т. е. то, что делает представление возможным, является его причиной. Не менее интересно, что Кант пытается определить термин «сознание» через «знание», тем самым предвосхищая наших советских философов и ученых, которые, в большинстве своем, тоже определяли сознание через знание (А. М. Иваницкий, П. В. Симонов и др.)

Итак, мы подходим к окончанию нашего эссе. В процессе написания данной работы нам удалось показать, каким образом и почему Иммануил Кант переходит к философии сознания с гносеологической проблематики. И в этом рассуждении мы исходили из приведенной цитаты о познании человека. Мы показали, что в «Критике чистого разума» Кант переходит с общей проблемы познавательных способностей человека к познанию мира, а с познания мира — к познанию самого себя. Именно вопрос о возможности или невозможности познания человеком самого себя становится тем мостом между гносеологическими вопросами и вопросами философии сознания. Также нам удалось продемонстрировать лишь небольшую часть того вклада, который Иммануил Кант внес в развитие философии сознания: он поставил проблему привилегированного доступа, он поставил вопрос о человеческом «Я», он поднял проблему возможности нашего знания о сознании других людей и попытался дать рабочее определение термину «сознание». Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что говорить в наши дни о вкладе Иммануила Канта в философию сознания можно и нужно, ибо мы отразили в своем эссе лишь небольшую часть его титанического наследия.

Л и т е р а т у р а

1. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. О. Лосского с вариантами пер. на рус. и европ. языки. — М.: Наука, 1999. — 655 с.

Р. Д. Назарова

ritanazarova90@mail.ru

...Существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственно-сти предметы нам даются, рассудком же они мыслятся.

И. Кант. Критика чистого разума

Почти каждое совершаемое действие требует от человека делать выбор в пользу чувственности или разума. Это возможно только лишь потому, что он обладает разумом, то есть способен делать выбор, но оказывается, что человек не только не способен всегда признавать значимость разума, отделяющего его от неразумных существ, но и склонен приписывать его свойства чувственности, которая суть есть вспомогательный инструмент.

Разумом обладает на Земле только человек, ибо он мыслит самого себя. Зачастую считается, что чувства мешают рассудку, однако это не совсем так. Чувства помогают человеку в познании, а не сдерживают его от него. Чувственное познание дает нам представление о предметах сообразно нашим действиям, то есть для чего мы можем применить тот или иной объект. Прежде всего, это происходит через чувства зрения, слуха и осязания, которые являются объективными чувствами. Однако человек также обладает вкусом и обонянием, так называемыми субъективными чувствами, они более подвержены личным вкусам и предпочтениям человека, к тому же они менее всего поддаются контролю.

Все эти чувства необходимы для того, чтобы человек понимал, как данная вещь существует по отношению к нему, но не как «вещь в себе». Существование «вещи в себе» можно признать только с помощью разума, то есть логически отдельно от отношения к человеку. Для того, чтобы более детально разобрать данную диллему, необходимо Душа человека может быть пассивной или активной, в случае если она пассивна, то на нее только воздействуют объекты, то это чувственное познание. Если же душа активна, проявляется мышление, то действует интеллект. Именно второе состояние души

является высшим, а чувственное низшим. Отчасти это происходит от того, что пассивно воспринимая мир, человек может только получить неосознанные впечатления, нагроможденные друг на друга.

В случае же с интеллектуальной деятельностью человек не только извлекает информацию из окружающего мира, но и создает ее, он мыслит предмет не применительно к себе, а как он действует отдельно. Например, математическая формула — результат чисто интеллектуальной деятельности, ибо невозможно ощутить формулу, хотя ее можно увидеть, но без разума невозможно понять, чем она является, это будет представляться набором каких-то неизвестных символов, как маленьким детям кажется написанный текст. О предметах возможно мыслить лишь рассудком так как, в сущности невозможно познать предмет с помощью чувств, то есть только потрогав его или ощутив на вкус. Невозможно с помощью чувств обнаружить молекулы, лишь вдохнув воздух, невозможно обнаружить гравитацию, испытав перепады давления, невозможно познать днк, увидев сходство родственников. Я считаю, что чувства могут являться только вспомогательным инструментом, который предлагает рассудку свои впечатления, а рассудок, как господин структурирует эти впечатления и судит о них.

Как писал Иммануил Кант: «Чувства ... не судят». Рассудок является главенствующим в вопросе познания мира, только он обладает возможностью судить о вещах, то есть представлять их такими, какие они есть сами по себе. Возможно, рассудок не совершенен в суждениях и склонен совершать ошибки в состоянии аффекта или под воздействием страстей, но это вовсе не вина чувств, ведь они могут только предлагать и соблазнять разум, цель которого действовать согласно долгу.

Н. Е. Пузиков

puzikov.nikita@gmail.com

Одна из главных заслуг Канта заключается в том, что он ставит, по крайней мере, задачу построить теорию знания без предпосылок, взятых из других наук, т. е. не на исследовании происхождения знания, не на изучении психологии, физиологии, а на анализе состава сознания и оценке логического значения элементов его для знания.

Н. О. Лосский. Введение в философию

Стоит отметить, что в данной цитате Лосский использует «сознание» как синоним «трансцендентального субъекта», так как говорит об «анализе состава сознания» Кантом. Та заслуга, которую Лосский приводит в данной цитате, является ключевой стороной трансцендентального метода, который был сформулирован и применён Кантом.

Трансцендентальный метод предполагает, что для изучения сознания и процесса познания необходимо изучить структуру знания и опыта, которыми обладает субъект, и вывести из этой структуры необходимые условия, которые делают этот опыт и знание возможным. Это можно назвать «анализом состава сознания», которое упоминает Лосский. Из чего же состоит сознание, как считает Кант? В самом общем виде, сознание можно назвать набором способностей или функций. Такой взгляд на сознание можно назвать функционалистским. Функционализм как позиция будет сформулирован только во второй половине 20-го века, поэтому Кантовский подход можно считать прорывным и оригинальным для его времени. Каким образом Кант приходит к той структуре сознания, которая представлена в Критике Чистого Разума? Первый шаг в прояснении структуры сознания происходит в трансцендентальной эстетике, где Кант рассматривает необходимые условия для пространственно-временной организации нашего опыта.

В метафизическом истолковании Кант показывает, как пространство и время даны нам в качестве не-эмпирических, априорных, и не-дискурсивных понятий, или созерцаний. В трансценден-

тальном истолковании Кант показывает, как из такого понимания пространства и времени следует возможность некоторого множества синтетических априори суждений. Второй шаг в прояснении структуры сознания происходит в Трансцендентальной аналитике, в разделе метафизической дедукции, где Кант выводит некоторые структурные черты сознания из функций мышления, которые представлены как общие категории, взятые из Аристотелевской логики (деление по количеству, качеству, модальности и отношениям). Из них он выводит некоторые априорные понятия, которые рассудок использует для вынесения любого суждения (категории, или чистые понятия рассудка). Можно сказать, что в трансцендентальной эстетике Кант идет от опыта, данного субъекту, к необходимым условиям этого опыта, а в метафизической дедукции Кант идет от наиболее общих логических функций к понятиям, которые мы используем в суждениях, то есть категориям.

Отсюда возникает вопрос о правомерности использования категорий, которые носят не-эмпирический характер, к опыту, который содержит эмпирический компонент. Ответ Канта заключается в выводе, что категории применяются с необходимостью, и это показывается в трансцендентальной дедукции категорий. Категории являются необходимым условием для возможности опыта. Трансцендентальную диалектику же можно назвать «оценкой логического значения элементов его [сознания] для знания», упоминаемого Лосским. Благодаря трансцендентальной дедукции, знание обретает некоторую форму, которая диктуется логической структурой сознания. Это позволяет Канту очертить границы возможного опыта, и объяснить, почему человеческий разум не может выносить истинные суждения о таких понятиях, как Бог, свобода, бессмертие души и т. д.

Но что позволяет нам говорить о сознании как о некоем едином наборе способностей/функций? Для этого надо перейти к кантовскому учению о единстве сознания. Кант использует «единство апперцепции» и «единство сознания» как взаимозаменяемые понятия. Для Канта важно возможность синтеза представлений в одном сознании, при этом сам синтез должен быть представлен сознанию. Всякое употребление рассудка основано на синтетическом единстве апперцепции, которое представляет собой выражение «я мыслю». Если в каждом представлении содержится понятие

о сознании, и оно тождественно между всеми представлениями, то отсюда и возникает единство сознания.

В качестве одного из философов, на которого такая постановка задачи, как в приведенной цитате Лосского, несомненно повлияла, является Гуссерль. В феноменологическом проекте Гуссерля ключевым моментом является отбрасывание всех предпосылок, естественной установки. Гуссерлианская феноменология старается изучить самые непосредственные акты сознания для изучения структуры самого сознания. Тем не менее, в такой постановке задачи Кантом можно найти некоторые проблематичные аспекты. В трансцендентальной эстетике Кант во многом опирается на евклидовую геометрию как парадигмальный пример набора синтетических априори, доступных субъекту не-эмпирическим путём.

Можно сказать, что для Канта геометрические аксиомы находят своё подтверждение в чистом созерцании. В 19-м веке была показана независимость пятого постулата Евклида, что позволило сформулировать альтернативные непротиворечивые геометрические системы/модели. Гельмгольцем было показано, что геометрию Лобачевского, в которой пятый постулат не общезначим, можно согласовать с нашим чувственным восприятием времени. Как известно и хорошо разъяснено самим Кантом в «Прологемах...», Кант опирается на современную ему ньютоновскую механику для построения своего проекта. Но в начале 20-го века ньютоновская механика утратила статус общезначимой физической теории. Не значит ли это, что трансцендентальный проект Канта надо отбросить как нечто, что имеет ложные предпосылки? Как нам кажется, Кантовский метод можно согласовать с возможным прогрессом/изменениями в естественнонаучных/математических теориях. Для этого можно обратиться к марбургской школе неокантианства, а именно к работам Германа Когена. Для Когена, трансцендентальный метод начинается с предпосылок лучших естественнонаучных/математических теорий, и, опираясь на них, проясняет структуру сознания. Коген считает, что кантианские функции/способности, присущие трансцендентальному субъекту, изоморфны методам в естествознании и математике. Тем не менее, такая интерпретация трансцендентального метода если и не противоречит, то заметно ослабляет ту задачу, которую поставил Кант по словам Лосского.

Анализ состава сознания не может не опираться на предпосылки некоторых наук (как минимум физики и математики). Тем не менее, трансцендентальный метод остается убежденно антипсихологическим философским методом, что, как нам кажется, оказало большое влияние на последующую философию. Влияние марбургской школы можно проследить в идеях неопозитивистов, в частности Карнапа. Как и Коген, неопозитивисты считали, что философия должна принимать существующие научные теории как отправную точку, и реконструировать их методы/предпосылки с помощью современного логического аппарата, хотя этот логический аппарат теперь не предполагался (как минимум явно) как изоморфный неким трансцендентальным категориям рассудка. Таким образом, тезис Лосского, если брать его в сильной версии, оказал влияние, в основном, на феноменологию, которая полностью избавляется от предпосылок о внешнем мире.

Если же брать тезис Лосского в ослабленном виде, а именно с учетом интерпретации трансцендентального метода марбургской школой, то влияние Кантовской постановки задачи более широко и основной чертой этого влияния можно выделить анти-психологизм в эпистемологических проектах последующих философов, а также опору на логический аппарат, даже если он и не понимался как имманентно присущий некому трансцендентальному субъекту. Скорее происходит лингвистический поворот, где основным объектом исследования становятся языковые системы, будь то естественные или формальные, и вопросы оснований нашего знания (правила/аксиомы) релятивизируются относительно того или иного языка. В случае с формальными языками, часто предполагается свобода у субъекта выбирать тот или иной язык по прагматическим соображениям.

И. Д. Синюкович

blackcrowhuginn@gmail.com

...Существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся.

И. Кант. Критика чистого разума

О личности и философии Иммануила Канта что-либо говорить в рамках современной действительности невероятно сложно, потому что про него знают и имеют свою точку зрения практически все образованные люди. Это титан, на плечах которого стоит вся современная интеллектуальная жизнь. Самые актуальные области философского знания (этика, философия сознания) XXI века во многом опираются на положения, которые в далёком XVIII веке были сформулированы Кёнигсбергским мыслителем. При этом, с нашей точки зрения, величие И. Канта, его вклад в развитие человеческой мысли связаны не сколько с теми концептами, которые он обосновывал, сколько с правильными поставленными им вопросами. Немецкий философ не стремился объяснить все явления нашего мира, он поставил цель, которая бы не позволяла разуму тратить свои силы на бесплодные искания. Именно поэтому все ученики И. Канта с самого начала были с ним не согласны, но одновременно с этим оставались кантанцами.

Кёнигсбергский мыслитель проложил тот путь, по которому философия идёт и сегодня. Проследить влияние И. Канта можно повсюду: в этике, эстетике, социальной философии, философской антропологии и т. д. Однако, с нашей точки зрения, самый главный вклад немецкий философ произвёл в теории познания, и, более того, он является самым показательным. Именно И. Кант начал рассматривать не правильные формы познания, а то, как именно мы познаём окружающий мир. Не что мы должны мыслить, а как мы мыслим. И данная проблема получает свою разработку в главном труде Кёнигсбергского мыслителя: «Критике чистого разума». В цитате, на основе которой написано данное эссе, отражает один

из главных концептов первой «Критики»: единство и различие познавательной способности человеческого разума, состоящей из чувственности и рассудка. Разбираются они в рамках трансцендентальной эстетики и трансцендентальной аналитики соответственно. На основе их разбора мы попытаемся доказать тезис, что о том, что И. Кант в первую очередь стремился к правильной постановке цели исследования, а не к попытке дать точное и абсолютно правильное объяснение действительности.

Итак, наша способность вообще познавать мир покоится на двух основаниях, чувственности и рассудке, как мы написали ранее. Все они только и могут функционировать, что в нашем сознании изначально присутствуют априорные формы познания: априорные формы чувственности и рассудка соответственно. Априорные формы чувственности: пространство и время. Человек не может воспринимать ни один объект в мире, даже самого себя, вне этих понятий. Они обеспечивают нам возможность получать данные о действительности посредством чувств. Однако эта информация является совершенно не оформленной, хаотичной. Для получения полноценного опыта, на котором можно основать познание, необходима деятельность рассудка. Априорные формы рассудка, таблица из двенадцати категорий, как раз и оформляют чувственные созерцания в единый, конкретный объект познания. А связывает все эти каналы получения информации единство сознания: трансцендентальное единство апперцепций. Чувственное и рассудочное познания нельзя соединять в одну способность, поскольку они исполняют конкретные, при том различные функции. Однако их невозможно и разъединить, так как чувства не способны дать нам опыт сами по себе. Даже когда мы просто созерцаем мир, идёт безостановочная работа рассудка. А рассудок сам по себе, хоть и является абсолютно свободным, так как может действовать автономно, без данных чувственности загоняет себя в область невозможного знания. Он становится чистым разумом в узком смысле этого понятия у И. Канта. Вы описанное доказывает, что с точки зрения немецкого философа познавательные способности всегда должны работать, и более того, по сути, и работают только вместе. Чувственность и рассудок как бы поддерживают друг друга, не давая уйти в область невозможного знания.

Концепция, которую предлагает И. Кант, как мы могли увидеть, является невероятно точной, обоснованной и понятной. Тем не ме-

нее, сразу же после её появления вычленились многие проблемы, которые мы и рассмотрим. Во-первых, это проблема понимания, как не парадоксально. С самого начала издания «Критики чистого разума» И. Канта подвергли критике, которая была в основном связана с непониманием текста. Стройное, логически выверенное изложение вызывало очень много вопросов у читателей. И более того, в XXI веке та же самая проблема в интерпретации учения немецкого философа сохраняется. Спор о том, является ли И. Кант концептуалистом или антиконцептуалистом, конструктивистом или эпистемологическим реалистом и т. п., в современных реалиях присутствует и становится только обширней. Связано подобное как правило с не полным пониманием контекста кантовской философии, поскольку в своих исследованиях современные философы исходят из тех предпосылок, из которых сам Кёнигсбергский мыслитель исходить никак не мог. Во-вторых, само понимание сознания, нашей познавательной способности как единого, неизменного целого является крайне спорным моментом. То, что у всех разумных существ познанием реализуется через одни и те же априорные формы, невероятно трудно доказать. А примеры противоположного к найти гораздо проще.

Сильный удар по концепции И. Канта был нанесён абсолютным идеализмом. Г. В. Ф. Гегель обосновал, что сознание человека эволюционирует, находясь в потоке постоянных изменений. А уже в XIX веке была обнаружена иррациональная составляющая человека, которая оказывает сопоставимое с разумом, если не большее влияние на субъекта. И в-третьих, проблема коренится самом трансцендентальном идеализме И. Канта. Имя этой проблемы — «вещь-в-себе». По замечанию Ф. Г. Якоби, без «вещи-в-себе» невозможно войти в философию И. Канта, а с ней в её рамках оставаться невозможно. Этот концепт — основа и предпосылка всей теории познания Кёнигсбергского философа, так как именно «вещь-сама-по-себе» аффицирует нашу чувственность. Однако именно он и всё разрушает. Так, например, «вещь-в-себе» является причиной чувств, а причина есть априорная категория рассудка. Следовательно, мы можем что-то сказать о «вещи-самой-по-себе», кроме того, что она просто есть. На эту проблему указывал ещё А. Шопэнгауэр. Однако, с нашей точки зрения, перечисленное не является чем-то кардинально важным. Человечество в своём познании идёт

от одного заблуждения к другому заблуждению, и этот процесс остановить мы не в силах. Важнее то, куда он направлен. И Иммануил Кант как раз смог уловить это правильное направление.

Не нужно пытаться понять то, что мы не можем понять исходя из того, чем мы являемся. Границы познаваемости, которые символизирует «вещи-в-себе» всегда будут присутствовать, и их необходимо чётко осознавать. В данном месте будет уместно применить метафору с горизонтом: он всегда будет иметь место в нашем взгляде на мир, хотя он и существует только для нас. И только понимание этих рамок способно в полной мере реализовать потенциал человека, освободить нас от бесплодных скитаний в рамках собственного сознания. И. Кант, с нашей точки зрения, всей своей философией стремился именно к этому. Он не хотел рассказать нам истину об мире, её мы можем найти самостоятельно. Немецкий философ желал лишь указать человечеству тот путь, в рамках которого мы можем быть действительно свободными. В связи с этим, не столь важно, был ли И. Кант прав в отдельных частях своей философии. Самое главное, с нашей точки зрения, что мы продолжаем идти вслед за великим немецким мудрецом, подлинным Сократом из Кёнигсберга.

А. Э. Сорокина

st089662@student.spbu.ru

Одна из главных заслуг Канта заключается в том, что он ставит, по крайней мере, задачу построить теорию знания без предпосылок, взятых из других наук, т. е. не на исследовании происхождения знания, не на изучении психологии, физиологии, а на анализе состава сознания и оценке логического значения элементов его для знания.

Н. О. Лосский. Введение в философию

Еще с первых страниц «Критики чистого разума» Кант постулирует противоречие, проливающее свет на двойственность конечной человеческой природы — человеческий разум. Это демонстрирует существенный разворот Канта от традиции, в которой метафизика трактуется как вопросы о сущем в целом, смещающая акцент на разум как основание метафизики. Но возможна ли метафизика, если разум имеет столь противоречивую судьбу? Она состоит в наличии у него собственных вопросов, ответы на которые превосходят его силы.

Не зря еще Аристотель определял философию как то, чем пристало бы заниматься богам. Вслед за Кантом мы движемся в направлении, где будет испытан тот путь, на котором оказались успешны математика и естествознание. То есть испытание способностей разума как годных для метафизики, что предполагает то, что мы экспериментируем с основоположениями, которые будут допускать возможность рассмотрения предметов с двух сторон: во-первых, как предметов чувств и рассудка, данных в опыте и, во-вторых, как предметов только мыслимых, выводящих нас за рамки опыта.

При отсутствии критики способностей разума философствующий впадает в догматизм, в таком случае необходимо философствовать через ту методологическую оптику, которую дает нам Кант: позволяющую выводить доказательства из надежных априорных принципов, включающих критику способностей разума давать такие принципы. В таком случае разум есть способность,

дающая принципы априорного знания, а чистый разум — принципы безусловного априорного знания, к которым не примешивается ничего эмпирического.

Трансцендентальным по Канту является всякое знание, занимающееся не столько предметами, сколько нашей способностью познания предметов, поскольку оно должно быть возможным а priori. Кантовская трактовка разума как активной способности, определяющей возможность познания, влечет за собой новые модели проблематизации природы сознания. Если сознание не просто пассивно регистрирует данные опыта, но конституирует саму реальность, то это ставит под вопрос традиционное разделение субъективного и объективного, а priori и а posteriori.

Философия сознания, таким образом, оказывается в центре фундаментальных метафизических и эпистемологических проблем. Вопросы о структуре опыта, о соотношении ментального и физического, о границах достоверного познания становятся ключевыми для понимания человеческой природы во всей ее конечности и бесконечности. В контексте аналитической философии и естественных наук сознание представляет собой объект методологического анализа, который может быть детализирован и разделен на составные элементы. Данный подход обеспечивает возможность моделирования процессов, связанных с сознанием, а также применение современных технологических решений.

Рассматривая проблему сознания, мы сталкиваемся с рядом методологических вызовов. Во-первых, наши попытки концептуализировать субъективный опыт зачастую пренебрегают его уникальной природой, подменяя ее более универсальными объяснительными схемами. Во-вторых, мы недостаточно учитываем роль внеопытных, а priori факторов в познавательной деятельности — кантианские априорные формы чувствования. Историко-философский анализ показывает, что данная проблема имеет глубокие корни. Начиная с работ Декарта, философия сознания не смогла в полной мере интегрировать критику дуализма его современниками, а также возражения Беркли и Юма против строгого эмпиризма. Кантовская попытка преодолеть скептицизм Юма посредством метафизических принципов, хотя и оказала значительное влияние на развитие когнитивных наук, не была в должной мере воспринята в рамках последующий материали-

стических интерпретация сознания. Вопрос о сознании вызывает интеллектуальное напряжение в современном научном дискурсе, служа как платформой для концептуализации предмета исследования в определенной области знания, так и для расширения самого поля исследования, что становится объектом изучения в рамках междисциплинарных проектов. Проблема сознания имеет долгую историю от картезианского дуализма до современной философии сознания.

Современные исследования в философии сознания демонстрируют два принципиально различных подхода. Первый заключается в том, что проблемы сознания можно считать уже в значительной степени решенными, опираясь на достижения современной нейрокогнитивной науки. Этот подход полагает, что анализ нейрофизиологических механизмов, лежащих в основе различных психических процессов, позволяет дать исчерпывающее объяснение феномену сознания. А второй, напротив — дает общее представление об ограниченности таких решений и требует совершенно иных ходов, которые должны изменить текущие представления. В нашем случае, современная философия сознания пытается решить данную проблему в сотрудничестве с когнитивной наукой. Но можно ли описать математически наши мысли и чувства? Или, например, что можно сказать при описании яблока? Мы способны описать его как красное, круглое, сладкое — то есть по-разному его охарактеризовать. Но является ли наше субъективное ощущение красноты этого яблока таким же, каким оно является у другого человека?

Мы сталкиваемся с тем, что наш субъективный опыт не может быть описан никакими известными методами. Биолог или математик может дать описание работы нейронов в головном мозге, когда мы воспринимаем это яблоко, но он никогда не сможет описать, в чем состоит именно наше личное переживание этого яблока. Таким образом, исследователи сознания обнаруживают себя в ситуации кардинальной несовместимости между нашими личными переживаниями и математическими описаниями работы центральной нервной системы. Мы находимся в ситуации, где принципы работы мозга оказались в противоречии к нашему субъективному миру, где одно не может описать другое. Что же поможет разрешить сложившиеся обстоятельства? Здесь перед нами

актуализируется герменевтический подход — возврат к истории становления данной проблематики.

Именно философии Канта помогает преодолеть этот разрыв, заполнить ту лакуну. Кант считал, что наш разум, наше сознание не могут быть описаны эмпирически. Если бы он жил в XXI веке и знал о достижениях нейрокогнитивистики, то сказал бы, что нейроны являются лишь инструментом нашего сознания. Если сознание не описывается биологией, то где нам, собственно, его искать? Кант бы ответил, что сознание является функцией, которая работает с нашими чувствами, ощущениями и мыслями, но обнаружить его в чувствах и мыслях невозможно. Если мы будем рассуждать об отрезке ткани, то мы можем помыслить его в качестве банданы или набедренной повязки. Сознание для Канта — это то, что делает созерцание этого отрезка ткани как банданы или как набедренной повязки возможным. Это функция, которая делает возможным определение предмета безотносительно к тому, какими физическими свойствами он обладает. Может быть, сознание — это не набор биологических клеток в нашем организме, а что-то, что лежит на их границе? Именно благодаря философии Канта можно усмотреть нематематическую и внебиологическую характеристику сознания, о которой нам не расскажут нейроны и которую не обнаружить ни в одной лаборатории.

Д. Е. Чернов

chernofffd@mail.ru

...Существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно чувственность и рассудок: посредством чувственности предметы нам даются, рассудком же они мыслятся.

И. Кант. Критика чистого разума

Данная цитата является отображением центральной идеи кантовской гносеологии. Согласно Канту, всякое познание начинается с опыта, т. е. чувственного восприятия, которое впоследствии концептуализируется субъектом с помощью рассудка. Однако идею чувственности до И. Канта развил А. Баумгартен — автор термина «эстетика». Эстетика, по Баумгартену, является не наукой об искусстве (такая концептуализация началась лишь позже, а именно с Гегеля), но низшей, т. е. чувственной (начальной) формой всякого познания. В свою очередь, И. Кант отводит эстетике в «Критике чистого разума» трансцендентальное значение: именно здесь схватывается пространство и время. Таким образом, чувственное познание, т. е. эстетика, предоставляет субъекту «голую» и «необработанную» материю, которая будет впоследствии концептуализирована рассудком, т. е. логическими категориями (строго говоря, никакой «чистой» материи не бывает, поскольку всегда работает принцип восполнения Ж. Деррида: восприятие материи как «необработанного нечего» — уже концептуализация, т. е. работа рассудка или дискурса. Таким образом, и чувственность, и рассудок работают одновременно).

Именно здесь И. Кант закладывает свой деонтологический, т. е. гносеологический проект: он предлагает отказаться от таких категорий как «объективность» в пользу «кажимостей». Так, с точки зрения кантовской философии, между религиозным Откровением и хайдеггеровским проседанием сущего, где открывается Ничто, не существует никакой онтологической разницы, поскольку в обоих случаях люди испытали нечто, но использовали разные дискурсивные практики. Таким образом, два этих опыта (религиозный и атеистический), с точки зрения кантовской гносеологии,

являются одинаково истинными, что уравнивает их относительно друг друга. Однако такой субъективный проект может привести к весьма деструктивным последствиям, а именно к артикуляции массового насилия. Как отмечает Дж. Ваттимо, с развитием секуляризации, парадоксальным образом, возрастает религиозный фундаментализм. Ослабленное бытие, которое не подкрепляется ничем трансцендентным, пишет Ваттимо в работе «После христианства», позволяет артикулировать любую интерпретацию из-за отсутствия внеположного агента Истины. Однако такой плюрализм всё равно не блокирует появления фундаментализма в современном, постметафизическом обществе. Причина кроется в том, что в очищенном от любой метафизике мире человеку всё равно открывается нечто потустороннее, поэтому субъект будет настаивать на этом до конца, возводя свое суждение в ранг тотальности, т. е. даже в «пустом» мире открылось нечто Божественное. Исходя из этого, Дж. Ваттимо предлагает воспринимать любое суждение эстетически, т. е. как форму кажимости («так, как будто бы это было на самом деле»), а не как «реальное положение дел», что позволяет начать публичное обсуждение конфликта, где субъекты уравниваются в своих основаниях.

Для выработки эмпатии к чужой, отличной интерпретации, автор рекомендует использовать христианскую любовь к ближнему, но только не онтологически (в противном случае, это было бы реставрацией Сильного бытия, т. е. классического догматизма, против которого и написал И. Кант «Критику чистого разума»), а сугубо эстетически («так, как будто бы Христос был на самом деле»), поскольку влияние «объективности» и кажимости (симуляции) имеет одинаковую мощность. Это наглядным образом демонстрируется тем же христианством: даже если Христос лишь литературный персонаж, а Бог — фикция (в духе классических скептицистов, например, Р. Докинза), то это не отменяет качественного и количественного влияния на всю европейскую историю до нынешнего момента (например, А. Кожев и вовсе убеждён, что христианство породило новоевропейскую науку).

Таким образом, гносеология И. Канта является актуальной и сегодня, являясь альтернативой онтологическому проекту: вместо внеположной объективности (Единого знания) — субъективная форма кажимости (частные и многообразные дискурсивные практики), уравнивающая все суждения между собой.

ИММАНУИЛ КАНТ И КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

Е. Е. Алимов

ma0m4o1968@gmail.com

Одно несомненно: кто раз отведал критики, тому навсегда будет противен всякий догматический вздор, которым он прежде должен был довольствоваться, не находя лучшего удовлетворения для потребностей своего разума.

*И. Кант. Пролегомены ко всякой будущей метафизике,
которая может появиться как наука*

Критическая философия — безусловная инновация кантовской мысли. Кант придает понятию критики совершенно иной разворот. Если до Канта, как замечает А. Круглов, критика воспринималась в филологическом, литературном или герменевтическом ключе, то после Канта критика обретает и оттачивает собственный дискурс, связанный с новой формой философского вопрошания по ту сторону догматизма и скептицизма.

Критический дискурс в философии, инспирированный Кантом, во многом стал определяющим для самой динамики философского разворачивания. Иными словами, кантовский трансцендентальный проект становится необходимой инстанцией, с которой приходится считаться каждому последующему философу, разрабатывающему трансценденталистскую или, шире, гносеологическую проблематику как критику метафизического догматизма — это, навскидку, Фихте, Шеллинг, Гегель, Гуссерль, Хайдеггер и т. д.

Чтобы разобраться, какие трансформации претерпел критический дискурс в рамках современной философии и культуры, следует, во-первых, выявить основные черты и базовый жест кантовского полагания критики и критического метода и, во-вторых, последовать по некоторым линиям трансформации критического дискурса. Как уже было отмечено, Кант разрабатывает совершенно новое понимание критики, которое выполняет конституирующую функцию для всей его трансцендентальной системы философии. Прежде всего, в «Пролегоменах» и в «Критике чистого разума» критицизм Кант определяет, как срединный путь между догматизмом (Х. Вольф) и скептицизмом (Д. Юм). Отметим, что определение

критики Кант строит в пику, прежде всего, догматизму. Если догматизм — это способ обоснования философских положений путем их включения в целое метафизической системы, которая сама по себе в ее целом остается безосновной, то критика предполагает обоснование философских положений путем раскрытия условий возможности их производства *a priori*. Именно в этом смысле критика может экспонироваться через метафору судебного процесса, производящего ревизию самих прав познавательных способности.

Таким образом, ключевой чертой критики, как необходимого пропедевтического начала для любой философской системы, становится направленность на выявление условий возможности. Именно этот трансценденталистский ход, на наш взгляд, является основным пафосом кантовского проекта.

Трансцендентальная философия разоблачает безосновность догматических философских систем, отрицая тем самым возможность сосуществования множества метафизик. В «Метафизике нравственности» Кант обосновывает единственность и легитимность лишь критической философии, поскольку разум для Канта является универсальным и неизменным. А значит задача любой философии состоит в выявлении структуры познавательной способности. И, как уже было отмечено, большинство пост-кантовских философов так или иначе работают именно в этих, гносеологических и онтологических, проблемных полях. Нам представляет продуктивным представить контраст между догматизмом и критической философией через соотношение критики и основания философской системы. Критика в кантовском изводе направлена на вскрытие того, что основание догматических метафизических систем оказывается «мнимым», полагаемым необоснованно, поскольку единственная форма обоснования, доступная догматической системе, — это обоснование тавтологическое, движущееся в порочном круге.

Критическая философия производит ограничение притязаний метафизических систем, признавая метафизику лишь в форме естественной склонности («Критика чистого разума»). Соответственно, основанием для построения философской системы становится не какая-либо несомненная инстанция, а имманентная этой системе критика познавательной и иных способностей. Таким образом, основание для философской системы, в отличие от догматического основания, становится внутренним для самой этой сис-

темы. Это решение Канта снимает множество ложно поставленных проблем, таких как, например, существование Бога, реальность дуализма тела и души и т. д.

В рамках пост-кантовского немецкой идеализма (мы особенно выделяем Фихте, Шеллинга и Гегеля) соотношение критики и основания, на наш взгляд, трансформируется, неся, однако, в своем ядре трансцендентальный импульс Канта. Теперь критика направлена больше не на ограничение основания, а на расширение основания предшествующих философских систем. Так, критический посыл Фихте касается недостаточности кантовского решения проблемы «вещи-самой-по-себе»). Фихте расширяет кантовских трансцендентализм путем демонстрации безусловности самополагающегося «Я», которое содержит в себе и «Я», и «не-Я».

Далее, философский проект Шеллинга, в котором оформляется объективный идеализм, отчасти направлен на недостаточность фихтеанского основания, которое заключается в безусловном примате «Я», то есть субъективности. В «Системе трансцендентального идеализма» Шеллинг вводит два равноправных начала — дух и природу, которые репрезентируют субъективность и объективность. Эти начала начинают движение самораскрытия лишь друг по отношению к другу, поскольку без взаимосвязи они оказываются ничтожными. Таким образом, натурфилософия и трансцендентальная философия оказываются равными началами, дополняющими друг друга.

Предельное расширение основания философской системы производится Гегелем. Предельное тождество Абсолюта для Гегеля не является предданным и статичным, но достигается в ходе движения разворачивания, становления, в каждом из моментов которого Абсолют всегда уже предполагается. Как мы видим, при всей различности философских проектов представителей немецкой классической философии, понимание соотношения критики и основания укладывается в общую канву, тянущуюся от кантовского трансцендентализма. Критический «тон» в философии, несмотря на различия в философских системах, становится необходимостью для поступательного развития. И не только в рамках построения философских систем, но и в дискурсе всей эпохи.

Мы можем говорить об образовании критического «этоса», определяющего эпоху Просвещения. Сам Кант в работе о Просве-

щении определяет Просвещение как выход человечества из состояния несовершеннолетия и нацеленность на свободное и публичное применение разума. Стоит сделать ремарку, что обширность кантовского философского проекта демонстрируется тем, что теоретические изыскания Кант экстраполирует на практическую сферу (например, в работах «Антропология с прагматической точки зрения», «К вечному миру» и т. д.). В этом смысле критический проект Канта является не только негативным, направленным на выявление условий возможности, но и позитивным.

Пристальный интерес Канта к эпохе Просвещения относится к этой же практической грани его теоретической системы. Однако какую форму обретает критика в рамках Просвещения? Можно сказать, что модель трансцендентальной ревизии познавательных способностей становится каноном для просвещенческих установок на борьбу с предрассудками и заблуждениями. В этом смысле, как замечает М. Фуко, текст о Просвещении Канта является вариантом рефлексии над историей, что резюмируется в специфической кантовской онтологии современности. На наш взгляд, выявляется типичный для Просвещения и, шире, для модерна жест — критический жест, проистекающий из кантовского трансцендентализма. Критический жест в качестве своих эффектов в культуре порождает скепсис по отношению к любой предшествующей традиции и установку на производство новых смыслов.

О повсеместном распространении критического жеста в рамках современной интеллектуальной культуры рубежа XX-XXI веков сетует Б. Латур в работе «Почему выдохлась критика?». Согласно Латуре, критицизм стал основным модусом западного мышления, достигнув апогея в т. н. постмодернизме. Этот критицизм, в каком-то смысле, отрывается от кантовского изначального понимания критики как основания и как метода философии, становясь элементом самой культурной логики, то есть распространяясь на сферу «доксы», общественного мнения. Критицизм в таком понимании может быть опасен тем, что он блокирует производство радикально новых культурных форм и смыслов из-за того тотального сомнения и релятивизации, которые этот критицизм сам и взращивает. В этом плане интересно культурное явление, которое названо П. Слотердайком как «циничный разум».

Формула цинического разума — просвещенное ложное сознание. Циник, критически отдавая себе отчет об идеологичности и догматичности устаревших идеалов Просвещения, все же руководствуется ими. В этом плане цинический разум — это «короткое замыкание» эпохи Просвещения. Однако можем ли мы сказать, что подобный критицизм сполна усвоил кантовский урок? Ведь для Канта критический импульс имеет как негативную, так и позитивную стороны. Он направлен не только на тотальное дезавуирование любых догм, но и на обретение нового горизонта вопрошания, на обретение нового основания.

И, на мой взгляд, концептуальным преемником Канта является Ницше, особенно в интерпретации Ж. Делеза. Делез полагает, что Ницше дополнил недостаточность критического жеста Канта путем указания на ценностную сущность любого основания. Теперь основание — это не безусловная инстанция, а результат контингентных столкновений активных и реактивных сил, подвижных волей к власти. Если у Канта фигура основания сохраняется, хоть и становясь имманентной для философской системы, то у Ницше основание ликвидируется на структурном уровне.

Поэтому и Кант, и Ницше являются визионерами, находящими новые горизонты вопрошания благодаря трансформации соотношения критики и основания. И именно на фоне этих философских решений культивируются новые способы критического мышления. В этом смысле критическое мышление перманентно легитимизирует само себя, покуда динамика разворачивания вопрошания безостановочно длится. А эта динамика и есть, в строгом смысле, разворачивание мышления. Закончить хотелось бы сократическим пафосом Ж. Деррида из «Насилие и метафизика»: историческое движение вопроса, вопрошания — и есть течение самой мысли.

Д. О. Вахрамеев

dimagimbarr@bk.ru

Учение Канта производит в каждом уме, его постигнувшем, такой великий и коренной переворот, что его можно считать духовным возрождением.

А. Шопенгауэр. Мир как воля и представление

В достаточной мрачной и тёмной истории человеческой мысли периодически возникают вспышки света разного происхождения и проявления. В созерцании одни предстают, как быстро гаснущие свечи, другие — как софиты, точно освещающие определённые регионы бытия. Некоторые заявляют о себе, как о грандиозных кострах, чьи языки пламени всенепременно должны превратить всё прочее в пепелище, в то время, как присутствуют и те, что взяли на себя роль уличных фонарей, долго служащих на благо людям. В свою очередь кабинетные учёные десятилетиями пытаются определить количество люменов всевозможных источников.

Приведённая выше устаревшая окулярцентрическая метафора, которая может оставаться релевантной только в рамках эпохи Нового времени, поскольку была создана исключительно для утверждения и легитимации проекта Просвещения, парадоксальным образом актуализируется, «подсвечивая» солнцеподобное творчество одного из главных деятелей Просвещения — Иммануила Канта.

Было бы излишним подробно объяснять, насколько ярким в самом деле оказался свет кантианской философии — об этом свидетельствует целое направление мысли, рефлексующее над концептуальным наследством философа из Кёнигсберга, вошедшее в историю под названием «Немецкая классическая философия». О том, что интеллектуальные труды Канта являются абсолютно иным источником света, не подверженным угасанию, указывает и обращение к ним совсем современной, «модной» философии — спекулятивного материализма, представленным в первую очередь Квентином Мейясу.

Рассматривая вклад Канта в развитие философии и мышления через призму анализа последовательного накопления идей,

совершенно не трудно понять, что его философия стала не просто очередным витком спирали истории, но полноценным событием. На это указывал уже Артур Шопенгауэр (прибегая к окулярцентрической метафоре!), сравнивая изучение кантианства с излечением катаракты у больного. Это подтверждается и тем, что он, будучи глыбой иррационализма, в фундамент своей философии заложил рационалистические принципы, заимствованные им непосредственно у Канта, о чём прямо и заявлял. Теперь, когда можно перестать удивляться тому, что ворчливый критик Шопенгауэр в самом введении в свой *magnum opus*, «Мир как воля и представление», множество раз повторяет читателю, что единственным требованием и основой для прочтения и полного осмысления данного труда является ознакомление с кантианством, появляется возможность перейти к важному для нынешнего повествования опорному пункту: о содержании философии Канта написаны тысячи работ, но, чтобы с другой стороны прояснить его колоссальное влияние на всё человечество, необходимо обратиться и к форме.

Фрактальность — вот уникальная черта, характеризующая внешний облик кантианства. Хотя, она отнюдь не является неким свойством кантовской системы, эксплицируемым им самим или приписываемым ему последователями, фрактальность кантианства предстаёт в качестве важной концептуальной метафоры, облегчающей восприятие и структурирование его идей. Кант «проворачивает» с читателями то же самое, что до этого делает с самим собой. Отпугнуть тех, «у кого вещь попадает в плохие руки», в самом деле означает заставить читателя пройти тот же самый путь.

Прочсть Канта может лишь тот, кто сам стал Кантом, пускай и временно. Как содержание, так и форма кантовских критик указывают на некую трансгрессивность, на необходимость самопреодоления. Таким образом создаётся диалектическая ситуация, гносеологический круг: вся трилогия критик направлена на пересмотр оснований разума, на его обновление, на то, чтобы впервые сделать его критическим. Но поскольку динамическая процессуальность чтения книги противоположно статической монументальности книги, данной здесь и сейчас в целокупности, чтобы завершить процесс чтения (читай — обновления разума) необходимо уже иметь корни критического мышления, дабы дать им взрасти. Именно так чтение теории Канта становится самой настоящей

практикой, которую можно назвать «критической герменевтикой самого себя».

Прочсть Канта от начала до конца значит овладеть критической способностью, вне зависимости от резюмирующего отношения к написанному. Биография философа-автора всегда связана с содержанием его трудов и тем, как именно они написаны. Дисциплинированный Кант, прогуливающийся каждый вечер в одно и то же время по улицам Кёнигсберга, нарекается преподавателем жизни... Как сам немецкий философ с осознанием необходимости нового мышления переходит из докритического этапа в критический, так и всякий читатель выходит из состояния своего несовершеннотия — здесь отчётлива видна не только фрактальность его проекта, но и другой важный аспект.

У того механизма, который делает обычное мышление критическим, есть вполне определённое название. Имя этому механизму — пересборка, или перестановка. Самой первой иллюстрацией применения пересборки Кантом является тот факт, что он, в самом деле, не отказывается от метафизики как таковой, но лишь реструктурирует её содержание так, чтобы обозначить негативность в смысле ограничения разума, а также позитивность в обозначении того, чем метафизика может и должна являться. Пересборка становится ядром трансцендентального метода, позволяющая прояснять условия возможности чего-либо, а не его самого. Иными словами, пересборка делает мышление критическим постольку, поскольку через бесконечные серии и вариации создаёт баланс между бдящим субъектом и спящим объектом. В намершие необходимо отметить, что главным критическим аспектом пересборки является возможность её отнесения к самой себе. Пересборка пересборки, методическое прояснение метода, мысль о возможностях мысли — вот, что делает мышление критическим. И именно это обнаруживается в неокантианском лозунге «Назад к Канту!», светочу Просвещения, внёсшему огромный вклад в развитие мышления и прочих человеческий способностей.

Р. А. Каримов

ruslanchik.karimov.2018@inbox.ru

Хотя природа отказала нам во многих знаниях и в отношении очень много она оставляет нас в неизбежном неведении, но заблуждения она не создает. В последнее вовлекает нас наша собственная склонность судить решать даже там, где судить и решать мы неспособны в силу своей ограниченности.

И. Кант. Логика. Пособие к лекциям 1800

Иммануил Кант — фигура, поразившая философию столь сильно, что его идеи, словно горы в тумане, скрыты от простого взгляда, но всегда остаются на горизонте человеческого мышления. Его размышления о том, что природа не создаёт заблуждений, а лишь оставляет нас в неведении, кажутся предельно честными и почти буддийскими в своей сути. Да, природа немногословна, но мы сами часто бросаемся к выводам быстрее, чем успеваем осознать свою ограниченность. Это напоминает о том, что критическое мышление — не дар небес, а результат работы над собой и своим разумом.

Кант указывает на одно из самых важных условий мышления — самокритичность. Люди по природе стремятся судить обо всём, но не всегда задумываются о своих границах. Здесь критическое мышление — это не набор умений спорить или демонстрировать остроту ума. Это скорее способность отказаться от быстрых заключений там, где наш разум не в силах дать адекватную оценку. Как и в буддийских практиках, которые появятся в тексте еще несколько раз, умение распознавать границы сознания помогает избежать лишних страданий. Мы можем контролировать не всё, но это не повод вводить себя в заблуждение, полагая, что ответы можно найти на каждый вопрос.

Тема ограниченности познания в кантовской философии пронизывает всю его систему. Он не был сторонником отказа от знания. Напротив, его критика чистого разума ставит перед человеком задачу исследования тех самых пределов. Но, как и в буддизме, где принятие неведения является шагом на пути к просветлению, Кант настаивает на том, что принятие наших когнитивных ограниче-

ний — это путь к критически мыслящей жизни. Это своего рода философский дзен: признание, что есть вопросы, на которые разум не может ответить, но это не повод отчаиваться.

Размышляя о морали, Кант связывает её с необходимостью критически осмысливать свои поступки. Моральная автономия требует от человека самостоятельно формулировать принципы, которые могли бы стать всеобщими законами. Это как раз и есть пример того, как критическое мышление действует в этической сфере. Мы не можем полагаться на внешние авторитеты или догмы, а обязаны сами оценивать свои действия с точки зрения их рациональной обоснованности. Такой подход напоминает даосский принцип у-вэй — непринуждённости в действиях, основанной на естественном ходе вещей. Кантовское требование осознанного морального выбора перекликается с даосским стремлением действовать в гармонии с миром, избегая хаотичных решений, продиктованных страстями и поспешными выводами.

Кант показывает, что критическое мышление должно применяться не только в вопросах познания, но и в вопросах морали. Разум способен сам находить правильные решения, но только если человек готов постоянно переоценивать свои суждения и следовать законам, продиктованным не внешними авторитетами, а внутренней рациональной необходимостью. Но, как бы странно это не смотрелось, ироничное отношение к жизни тоже отлично вписывается в кантовскую модель мышления. Осознав, что наш разум не всемогущ, легче смириться с его ограничениями и не относиться к своим неудачам или ошибкам слишком серьёзно.

Ирония — это способ принять несовершенство, как своего мышления, так и окружающего мира. Кант же напоминает, что способность судить должна сопровождаться постоянной готовностью пересмотреть свои взгляды и принципы, иначе мы рискуем угодить в ловушку собственных заблуждений.

Итак, критическое мышление, по Канту, — это не что-то данное раз и навсегда. Оно требует постоянного осознания границ нашего познания и умения отказываться от поспешных суждений. Как в буддийской практике медитации мы осознаём свои мысли и отпускаем их, так и в кантовской философии разум должен отсекал всё, что не поддаётся чёткому анализу. Это путь к интеллектуальной честности и свободе от иллюзий, которые сам же разум и порождает.

Ф. Н. Кузнецов

kuznetsovfn@gmail.com

Одно несомненно: кто раз отведал критики, тому навсегда будет противен всякий догматический вздор, которым он прежде должен был довольствоваться, не находя лучшего удовлетворения для потребностей своего разума.

*И. Кант. Пролегомены ко всякой будущей метафизике,
которая может появиться как наука*

Долгое время следовать за Кантом означало отвергать то, что было ёмко определено им «догматикой». В догматический период философы сражались за установление истинной субстанции так, будто один факт её установления мог бы разрешить все многочисленные проблемы философии, копившиеся многие века. Однако где-то в глубине, как минимум, раскола на рационалистов и эмпириков уже назревал коперниканский переворот в философии. Кант смог поставить в действительно новом ракурсе вопрос о том, как происходит познание и, более того, каким средствами.

После Канта, как кажется, невозможен взгляд на познание из перспективы субъекта, который познаёт, никаким образом с ним несвязанный, объект. Это означало, например, окончательное уничтожение разграничения первичных и вторичных качеств, так как априорные формы чувственности (пространство и время) создают область феноменального, которая только и доступна человеку. В этом контексте заслуживают внимания ещё множество тем: трансцендентальный схематизм, рассудок и разум, кантианская «идея». Однако нам бы хотелось пройти несколько иной тропинкой, удерживаясь от изложения подробностей коперниканского переворота, и задать следующий вопрос: Что, в действительно-сти, значит быть критиком? Можно ли оставаться на Кантианских позициях, декларируя отказ от его идей? Или, вопрос даже более страшный, возможно ли ускользнуть от экспансии Канта в любое дело философии?

На поверхности, ответ может показаться крайне простым и даже незамысловатым: у нас же есть пример Мендельсона, кото-

рый посчитал Канта «всеразрушителем», своего рода саботёром, который от имени негативности уничтожил позитивное здание догматики. Тогда нам осталось всего лишь вернуться в покинутый дом, но дело в том, что дома нет. Ситуация напоминает последствия взрыва ядерной бомбы, Мендельсон — первый выживший, который в сумасшествии, на развалинах, ищет собственное жилище, осыпая виновного оскорблениями. В последствии, конечно, прибывает группа ликвидаторов — «немецкий идеализм», в соответствии с их родом деятельности, они увидели свою задачу в уничтожении незримого врага, который продолжал всем досаждать — кантианской «вещи-в-себе». Это предприятие не могло увенчаться успехом и некоторое время ещё присутствовала у философского сообщества память о «докритической» философии, но зона априорной резервации продолжала подкидывать новые проблемы. Например, Хайдеггер, насытившись последствиями атомной критики, смог разглядеть, как он посчитал, главный урок философии Канта — урок о человеческой конечности, в рамках нашего нарратива, это можно сравнить с попыткой разгрести завалы, открыть те места, которые были сокрыты и одновременно действовать согласно условиям центрального вопроса того, кто нажал кнопку — «что такое человек?».

Но, как это бывает при ядерных инцидентах, время шло и на уже забытую, и существующую по своим правилам, территорию приходят представители естественных и математических наук и заявляют о том, что у них получилось возродить тот способ существования, который был до взрыва — чистое и позитивное знание о мире, причём не о феноменальном, а, на языке Канта, ноуменальном. Тогда страдания Мендельсона и даже возвращение Хайдеггера к вопросу, «что такое человек?» теряют смысл. Остаётся только броское заявление о несостоятельности проекта критики, которое составляет главную проблему сегодняшней ситуации в философии.

Мы должны крайне аккуратно действовать, чтобы удержаться в битве догматики и критики. Во-первых, следуя за Кантом, мы должны признать, что сомнение — обязательная часть поиска, и убедившись в чем-то, даже в необходимости априорных форм чувственности, мы не можем вечно постулировать их. Во-вторых, мы должны действовать во имя дела человечества, а именно на это

претендуют науки сейчас посредством своего отказа от наследия Канта. В лагере философии эту нелегкую ношу взял на себя Мейясу, именно он претендует на создание нового фундамента при помощи математики. Его, буквально кантианская, задача — согласование современной ему науки и философии, решается решительно без Канта, то есть, чтобы идти за Кантом, Мейясу требует отказаться от того, что он называет «корреляцией» — от принципа доступа не к миру, а только к нашему представлению о нем. Этот скандальный шаг широко обсуждается в философии, но давайте посмотрим на то, не является ли он кантианским. Похоже, что это действительно так, ведь Мейясу, что понятно из описания выше, исходит из целей Канта и даже из ценностей Канта.

Ситуация здесь такая же, как в попытке отказа Ницше от абсолюта или несбывшейся мечте философии 20 века — преодолении метафизики. По замечанию Хайдеггера, мертвый Бог не означает отсутствия места для Бога, то есть манифестарный отказ Ницше от божественности, является её продолжением другими средствами. Также, обращает внимание Деррида, преодоление метафизики происходит посредством понятий, которые несут метафизику и заново утверждают её, создание новых понятий также не панацея, так как новые понятия будут суть старыми, что значит — метафизическими.

С преодолением или убийством Канта в современной философии происходит тоже самое — высокая роль его философии, уже опровергает возможность отказа от неё. В более общем виде это значит, что ускользнуть от кантианства не выходит и все, кто следуют Мейясу, становятся лишь критиками нового порядка, для которых догматика — это кантианство, но определить кантианство, как догматику, могут помочь только кантианские принципы. Кант заходит через черный ход, перформативно обыгрывая каждого, кто пытается прямолинейно от него отказаться.

Более хитрый и менее известный путь предоставляет Габриэль Катрен в своей работе «Плероматика». Мы не будем описывать его многие любопытные ходы, а остановимся на том, как он описывает современную ситуацию и какое направление исследований предлагает. Для Катрена научный мир воспитанный Кантом представляется хтонически ужасным, он, в отличие от Мейясу, считает современную науку правопреемницей Канта, поэтому уготованная

нам тепловая смерть и обусловленный ей техно-нигилизм, ничто иное, как итог работы Канта. Если мы не хотим довольствоваться такой судьбой, то мы должны понять, какая часть философии Канта выступает её детерминантой. В оптике «Плероматики», такой детерминантой является единство и единственность трансцендентального субъекта Канта и вытекающая из этого идеальность. Но нам не нужно отказываться от всего Канта, чтобы попробовать поработать с этой проблематикой. Катрен предлагает процедуру имманентизации проекта Канта — согласование форм чувственности с имманентизмом Спинозистского типа, что приведёт к множественности форм универсальности (парадоксальная задача — парадоксальное решение).

Как нам кажется, Катрен здесь выигрывает Мейясу, он осознаёт как необходимость, так и невозможность отказа от идей Канта. В этом контексте, именно путь Катрена наиболее показателен для нашей попытки дать ответ на вопрос: что, в действительности, значит быть критиком? Однозначно можно сказать — Латур поторопился со своим знаменитым диагнозом, что «критика выдохлась».

Именно многие виды критической философии берут пальму первенства сегодня. Основная проблема в том, что многие их тех, кто строят по-настоящему критические философские системы, считают важным отказ от кантианского словаря, но как только отказ становится действительно глобальным и фундаментальным, в этот же момент, они оказываются внутри подготовленной Кантом проблематики. Нужно иметь смелость признать, что критика критики, все ещё является критикой, причём критикой по духу и мысли кантианской. Даже проведение новых линий разграничения «критики» и «догматики» не может спасти мысль от проникновения в неё Канта, но, учитывая это, нужно ли выстраивать сложные оборонительные системы, если они заведомо обречены на провал? Как нам кажется, нет!

Мы предлагаем ступить вслед за Катреном и выстраивать критику критики согласуясь с кантовской философией, признавая, что любая другая возможность — это лицемерная попытка погрузить нас в мир догматических грез, которые отдаляют нас от позитивного знания и с новой силой укрепляют позиции негативности, которая прорывается через многие отверстия маски позитивной догматики, уже давно и необратимо уничтоженной кантианской

ядерной бомбой. В этом смысле, мы не просто отведали критики, так, что у нас остался выбор, совсем нет, мы совершили нечто иное — философия теперь возможна только в качестве критической. Другими словами, отправляясь за ноуменом, молись, чтобы путь был длинным!

У. А. Морозова

ustinamorozova955@gmail.com

Хотя природа отказала нам во многих знаниях и в отношении очень много она оставляет нас в неизбежном неведении, но заблуждения она не создает. В последнее вовлекает нас наша собственная склонность судить решать даже там, где судить и решать мы неспособны в силу своей ограниченности.

И. Кант. Логика. Пособие к лекциям 1800

Одним из наиболее сложных, но безусловно важных и интересных разделов кантовской философии является теория познания. Это — наиболее общие слова, которые слышит каждый студент, переходящий на третий курс и впервые открывающий «Критику»; несмотря на то, что они, конечно, верны, их следовало бы перефразировать: «теория познания Канта — это раздел философии, уничтоживший философию».

Действительно: мощный критический потенциал, заложенный в трех критиках, «разорвал» полотно философии на два периода: период до Канта (докритический или догматический) и период после, называемый критическим и обозначенный не обращением непосредственно к вещам, а рефлексией корреляции, «разрыва» между субъектом и объектом познания. Приведенная цитата заостряет внимание на двух наиболее важных аспектах этой корреляции: вопросах «что мы можем знать» и «где лежат естественные границы нашей познавательной способности». Ответив на них, мы сможем понять суть критики, предпринятой Кантом относительно спекулятивной способности разума. Для этого необходимо в начале эссе дать краткий очерк познавательных способностей, их связи и их «значения» для способности суждения; вторым шагом более подробно и внимательно рассмотреть субъект-объектное уравнение Канта в связи с тем, как вещь является нам, после чего определить область законного и незаконного применения разума и, в качестве своеобразного заключения, те попытки «перехода» через красную линию этого запрета, предпринимаемые в философии сегодня. Итак, прежде чем ответить на основной вопрос

эссе (незаконное применение разума, то есть его внутренние иллюзии и ложные проблемы), необходимо дать общий очерк теории познания Канта, а именно учения о способностях (при этом мы опустим некоторые общие положения, безусловно важные, но по широте требуемого контекста не вписывающиеся в формат данной работы).

Что Кант понимает под способностью?

Во-первых, в качестве способности можно рассмотреть различные связи представления вообще (тогда это познавательная способность — представление, связанное с объектом с точки зрения согласия или соответствия объекту; способность желания, возникающая в случае образования причинной связи между субъектом и объектом; и, наконец, способность удовольствия и неудовольствия, связанная с влиянием представления на самого субъекта с точки зрения «приятного» и «неприятного»).

Во-вторых, способность обозначает особый источник представлений. Это понимание нам более интересно.

Кант различает столько способностей, сколько есть типов представления:

1. Созерцание — представление, связанное с объектом опыта, источник которого находится в чувственности (при этом важно, что созерцание не является представлением);
2. Понятие — представление, связанное с объектом опыта через другие представления, источник которого находится в рассудке;
3. Идея — понятие, которое выходит за пределы опыта и источник которого находится в разуме.

Эта классификация подводит нас к еще одному важному различению: ступеням или этапам познания. Первый этап — это чувственное познание, непосредственное и осуществляемое в категориях пространства и времени. Второй этап — рассудок, который подчиняет воспринимаемые феномены категориям и вырабатывает понятия. Воображение и чувственность осуществляют синтез, связывающий феномены с рассудком, который законодательствует над феноменами, подчиняя их единству трансцендентального синтеза с точки зрения формы. Разум — третий этап познания, — имеет своим объектом рассудок и его целесообразное применение. Он формирует Идеи, выходящие за пределы возможного опыта, вы-

ступающие в качестве «среднего термина», который обеспечивает приписывание априорного понятия (категории рассудка) всему многообразию объектов опыта; конечный синтез восходит к трем идеям чистого разума: Миру, Душе и Богу. Наконец, зададимся вопросом, каким образом осуществляется взаимосвязь между тремя способностями. Все три активных способности (воображение, рассудок, разум) вступают в связь, называемую функцией спекулятивного интереса, определяемую общим чувством (результат априорного согласия способностей).

Как субъект познания, человек имеет доступ только к феноменам, то есть к вещам-для-нас, таким, какие они являются нам в опыте. Ноумены, или вещь-в-себе недоступна для нашего представления и, соответственно, недоступна и для нашего разума. Но именно здесь, сокрушается Кант, и возникает соблазн диалектики чистого разума, ведущий к антиномиям и паралогизмам. Мы возвращаемся к проблеме ограниченности разума. Кант различает законное и незаконное применение разума.

Первое из них включает правила, которые соответствуют кратко описанной нами в предыдущем абзаце схеме применения познавательных способностей:

1. Только феномены могут подчиняться познавательной способности, поэтому спекулятивный интерес естественным образом касается только феноменов;
2. Благодаря синтезу воображения феномены подчиняются синтезу рассудка и его понятиям;
3. Разум осуществляет высший синтез способности суждения, вырабатывая Идеи, опосредующие понятия и феномены.

Однако, если бы все было действительно так! По многим разным причинам рассудок и разум погрязли в амбициях сделать вещи известными нам, нарушая принципы законного применения познавательной способности. Кант называет это внутренними иллюзиями и незаконным применением способностей, которые неизбежны и выходят, похоже, из самой природы разума. Как бы ни была блага его природа, разуму трудно переложить свой спекулятивный интерес на рассудок и отказаться от попыток незаконного применения спекулятивного интереса. Существуют два принципиально незаконных применения. Во-первых, таковым является трансцендентальное применение, когда рассудок пре-

тендует на знание «чего-то как такового», в отрыве от чувственности — то есть, короче говоря, на знание о вещи-в-себе. В таком случае полученное знание будет являться с точки зрения Канта беспредметным. Во-вторых, к незаконным также относится трансцендентное применение, когда разум сам по себе претендует на знание «чего-то определенного». В этом случае разум поспешно задает объект как нечто, соответствующее идее, что ведет рассудок к незаконному трансцендентальному применению.

Таким образом, когда разум в своем спекулятивном интересе желает законодательствовать в области знания, попадая в область иллюзий и предписывая рассудку пренебречь собственными пределами, отказавшись от помощи воображения и чувственного созерцания, обратив свой мысленный взор к ноуменам, мы вовлекаем себя в заблуждения. Именно здесь на помощь приходит критическая философия. Иллюзии разума одерживают верх, когда он оказывается в «естественном состоянии». Критика — это как бы правовое регулирование этого естественного состояния, принуждение разума отказаться от спекулятивной точки зрения. Это не означает, что разум больше не спекулятивен; это значит, что спекулятивный интерес остается при собственном интересе разума. Необходимо осознать, что спекулятивный интерес не является высшим интересом разума, а лишь сопутствует ему. Таким образом, это закономерно ведет нас к установлению формы всеобщего законодательства, проблеме свободы и категорического императива, а именно к области такой сверхчувственной природы, которая только и является истинным объектом практического разума.

Подводя краткие итоги, еще раз выделим источник внутренних иллюзий разума. В качестве такового признается врожденная склонность разума к незаконному применению спекулятивного интереса и к выходу за пределы чувственного опыта. Но если смотреть еще глубже, то корень этой проблемы можно увидеть в самом разрыве между субъектом и ноуменом, разломе, который обнаруживает пропасть между вещами. Этот корреляционный разрыв, отрефлексируемый Кантом, станет проклятием для философии. Нам трудно признать, что наш разум, погружавшийся, казалось бы, на метафизические глубины бытия, все это время «плескался в луже». Критика Канта заключается в принудительном возвращении к опыту и к феноменам, требовании постоянно рефлексии-

ровать корреляцию между субъектом и объектом познания и отказаться от попыток высказывать что-либо о noumenaх.

Нельзя сказать, что современная философия не предпринимает попыток выбраться из корреляционистского круга. Здесь можно выделить два важных направления этих попыток: одно возвращает к докритической философии, переосмысливая познавательные инструменты (например, постановка математического метода у Мейясу как источника объективного знания о вещах-в-себе), а второе пытается «перетасовать» переменные кантовского субъект-объектного уравнения, онтологизировав разрыв между субъектом и объектом, как это делает, например, объектно-ориентированная онтология, заявляя, что мы все вещи-в-себе для друг друга (и «мы знаем о вещи не больше, чем огонь знает о дыме»).

И если первый способ кажется лишь наивной попыткой найти онтологическую почву под ногами в точных науках, уже многократно испробованную в философии и столь же многократно подвергавшуюся критике, то подход в рамках ООО заставляет нас, пожалуй, впервые отказаться от привилегированного статуса субъекта познания, что делает недействительной саму формулировку проблемы корреляционизма. Как бы то ни было, следует признать, что на настоящий момент все эти попытки в полной мере не увенчались успехом, и трансцендентальная революция Канта все еще вынуждает нас как философов метаться между попытками высказать что-то о «вещи как она есть» и ретроактивной рефлексией собственной ограниченности.

А. Б. Никитин

nikitin_artem98@mail.ru

Одно несомненно: кто раз отведал критики, тому навсегда будет противен всякий догматический вздор, которым он прежде должен был довольствоваться, не находя лучшего удовлетворения для потребностей своего разума.

И. Кант. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука

Рбота И. Канта «Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука» выходит в 1783 г. Данное суждение было высказано немецким мыслителем в одном из последних разделов «Прологомен», в котором он обсуждает вопрос о том, как возможна метафизика в качестве науки. Обычно данную работу рассматривают в качестве попытки более ясного изложения идей, высказанных в «Критике чистого разума» (1781). Однако данная точка зрения не может быть признана верной. Во-первых, в самом конце «Прологомен» Кант указывает на то обстоятельство, что эта книга была написана, построена по аналитическому методу, а «Критика чистого разума» — по синтетическому методу. Во-вторых, в «Прологоменах» решается вопрос о том, как возможна метафизика как наука, в то время как первая «Критика» была посвящена исследованию априорных условий нашего познания.

Безусловно, в обоих текстах мы видим учение об априорных формах, о возможности математики и чистого естествознания, но в «Прологоменах» все эти вопросы ведут к главному вопросу, т. е. вопросу о метафизике. В «Критике» главным остается вопрос о том, как возможны синтетические суждения *a priori*, хотя, безусловно, вопрос о статусе метафизики остается и здесь одним из самых важных. Данное высказывание связано с двумя весьма сложными и взаимосвязанными проблемами: во-первых, отношение к метафизике и вопрос об условиях ее возможности в качестве науки, а, во-вторых, проблему критицизма и догматизма.

Вопрос об отношении Канта к метафизике, наверное, один из самых загадочных и трудных для истолкования. В истории

философии сложилось представление о Канте как «разрушителе метафизики». Это связано с тем, что, как полагали некоторые философы, немецкий мыслитель в своей «Критике» полностью уничтожил здание традиционной догматической метафизики, показал полную теоретическую несостоятельность онтологии, рациональной космологии, рациональной психологии и рациональной теологии. Как мы помним, в «Трансцендентальной аналитике» в фрагменте В303 Кант довольно смело и самоуверенно заявляет о том, что онтология должна быть заменена аналитикой чистого рассудка. В «Трансцендентальной диалектике» он последовательно разбивает рациональную психологию, указывая на паралогизм, критикует рациональную космологию с помощью указания на возникающие антиномии, и рациональную теологию, указывая на некорректность традиционных доказательств бытия Бога. Такой взгляд на Канта изобразил, например, Артур Шопенгауэр в своей «Критике кантовской философии». Он полагал, что Кант полностью разрушил схоластическую философию, к которой он относил не только средневековых авторов, но и Лейбница, Вольфа и др. Неокантианцы видели в кантовском наследии прежде всего теорию познания.

Совсем иной взгляд на данную проблему предложил Мартин Хайдеггер в работе «Кант и проблема метафизики». Для него текст «Критики чистого разума» — способ не разрушения, а обоснования метафизики. Чтобы это показать, он вспоминает знаменитый раздел из кантовской «Логики» 1800 г., в которой формулируются основные вопросы философии, сводимые к самому главному: Что есть человек? Говоря о Канте, необходимо различать традиционную догматическую метафизику и истинную метафизику, к которой он пытается проложить надежный и верный путь. Безусловно, Кант не принимал традиционную метафизику Вольфа и видел в ней яркое выражение догматизма. Еще в своей диссертации 1770 г. он провел различие между феноменами и ноуменами. Это различие стало поворотным пунктом в его осмыслении метафизики. Если мы познаем лишь феномены, явления (*Erscheinungen*), то никакой науки о сверхсущем, о бытии как таковом, о структурах объективной реальности нет и быть не может.

Это область непознаваемого, ноуменальная сфера. Кант ищет возможности вывести метафизику на путь науки. Зачем он это

делает? Дело в том, что он обнаруживает в человеке глубинную метафизическую потребность. Метафизика является прирожденной склонностью человека. Кант различал «метафизику как науку» и «метафизику как природную склонность». Человек — метафизическое существо, пытающееся ответить на предельные вопросы бытия. Это значит, что данная потребность не может в своем корне, в самом существе быть ложной. Следовательно, эта дисциплина выбрала просто неверный путь, но это совсем не ведет нас к ее отрицанию. Поэтому «Критика чистого разума» должна была выработать метод исследования в метафизике, расчистить путь для новой, лишенной догматизма метафизике. Отсюда становится понятным тот факт, что сама «Критика чистого разума» не рассматривалась Кантом как изложение системы философии. Для него она была лишь пропедевтикой к построению истинной метафизики, которую он делил на метафизику природы и метафизику нравов. После Канта некоторые мыслители пытались представить его «Критику чистого разума» как изложение системы идеализма или критицизма. По этому пути пошел И. Г. Фихте.

Кант в своем знаменитом втором предисловии к «Критике» проводил различие между догматизмом и догматическим методом. Догматизм он понимал в качестве такой метафизической установки, согласно которой мы способны познавать вещи сами по себе (*Ding an sich selbst*), мир в целом без критического исследования наших познавательных способностей. Догматизм предполагает опасность скептицизма. Именно поэтому необходимо критическое исследование наших познавательных способностей. Но при этом критицизм не противопоставлялся догматическому методу. Более того, Кант прямо заявлял, что любая наука строится догматически. Здесь важно указать на позицию раннего Ф. В. Й. Шеллинга, который в «Философских письмах о догматизме и критицизме» посвятил немало страниц критике неверных представлений о задачах и подлинном смысле кантовского проекта. По Шеллингу, совершенно неверно видеть в «Критике чистого разума» изложение всего лишь одной философской системы. «Критика чистого разума» обосновывает саму возможность всех философских систем. Это именно трактат о методе. Многие философы ставили в упрек Канту постулирование «вещей самих по себе». В этом они видели догматический элемент. Шеллинг пишет, что само это

обвинение основано на стремлении увидеть в тексте изложение системы критицизма. «Критика чистого разума» находится вне оппозиции критицизм (идеализм) /догматизм (реализм). Здесь есть указание на методологию, лежащую в основании философских систем. Шеллинг также пытался опровергнуть точку зрения, согласно которой Кант в «Критике чистого разума» разрушил догматизм. Это не совсем верно. Шеллинг неслучайно в своей работе провел различие между догматизмом и «догматицизмом», т. е. крайней версией догматизма, претендующей на познание мира без всякого предварительного исследования. Цель всей «Критики» Кант видел, как изменение самого способа взгляда на метафизику.

Таким образом, проблема критицизма и обоснования метафизики позволяет целостно увидеть суть всего трансцендентального проекта. Это тот фокус, тот ракурс рассмотрения, который дает возможность осознать и осмыслить идеи Канта в ином свете. Кантовский проект метафизики имеет не только негативную, но и позитивную сторону.

Ю. А. Ощепков

genda5656@gmail.com

Одно несомненно: кто раз отведал критики, тому навсегда будет противен всякий догматический вздор, которым он прежде должен был довольствоваться, не находя лучшего удовлетворения для потребностей своего разума.

И. Кант. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука

Эта цитата взята из произведения, призванного быть введением к одной из главных работ Канта, «Критике чистого разума». «Пролегоменам» отводится важная роль в кантианской философии, поскольку эта работа концептуально (но не хронологически) предваряет критический проект Канта.

Пролегомены призваны заинтересовать читателя проблемами, которые будут раскрываться в КЧР. Какие же это проблемы? Главный вопрос, на который призвана ответить первая «Критика» — вопрос «Что я могу знать?». Одна из возможных интерпретаций этого произведения заключается в его рассмотрении как реакции на четырехчастную метафизику, состоящую из общей метафизики, рациональной психологии, рациональной космологии и рациональной теологии. В дальнейшем я буду придерживаться именно этой интерпретации. Метафизика, по мнению Канта, это наука, берущаяся решить проблемы знания, выходящего за пределы чувственного мира. Такое знание относится к области разума, который есть высшая познавательная способность по отношению к чувственности и рассудку. Кант обвиняет предшествующую ему метафизику в догматичности, поскольку она не ставит вопрос о способности разума решить поставленные перед ним проблемы.

Цель Канта — обосновать метафизику как освобожденную от догматичности науку, подобно таким наукам как математика и естествознание. В трансцендентальной диалектике Кант пишет о главных дисциплинах традиционной рациональной метафизики — психологии, космологии и теологии. Кант находит ошибки, которым подвержены эти дисциплины. В случае рациональной

психологии такой ошибкой неправильно понятую роль трансцендентального единства апперцепции — рациональная психология полагает, что это простая, тождественная, самостоятельная субстанция, тогда как на самом деле это лишь форма мышления.

Рациональная психология исходит из того, что рассматривает человека и как субъект, и как субстанцию, что некорректно, поскольку подобное рассмотрение мыслящего существа исходит из паралогизма, суть которого в смешении мыслящего существа как данного в созерцании и рассматриваемого в отношении к единству сознания. Ошибки рациональной космологии связаны с антиномиями чистого разума. В отличие от рациональной психологии, у космологии нет некой одной фундаментальной идеи. Кант рассматривает четыре космологические идеи, каждой из которых соответствует своя антиномия. Под антиномией Кант понимает возможность строгого доказательства двух противоположных положений. По Канту, антиномии очень опасны, поскольку они грозят тотальным скептицизмом.

Позволю себе привести эти антиномии:

1. Мир имеет начало во времени — мир не имеет начала во времени.
2. Всякая сложная вещь состоит из простых частей — ни одна сложная вещь не состоит из простых частей.
3. Существует причинность через свободу — не существует причинности через свободу, всё совершается по законам природы.
4. Миру принадлежит безусловно необходимая сущность (Бог) — безусловно необходимой сущности нет ни в мире, ни вне мира.

Первые две антиномии не так интересны, поскольку их решение неконцептуально — Кант обосновывает их мнимость посредством того, что доказывает ложность как тезиса, так и антитезиса. Большой интерес представляют две другие антиномии — Кант признает, что оба тезиса истинны, однако он преодолевает эти антиномии посредством того, что соотносит тезис и антитезис с феноменальным и ноуменальным миром (в ноуменальном мире есть свобода и есть Бог, тогда как в феноменальном этого нет). Таким образом, кантовская критическая философия преодолевает рациональную космологию, поскольку она не в состоянии разрешить приведенные Кантом антиномии. Рациональную теологию Кант преодолевает посредством того, что показывает несостоятельность доказательств бытия Бога. Кант рассматривает три доказательства:

1. **Онтологическое.** Кант считает это доказательство наиболее убедительным. Бог — совершенное существо. Если Бог не содержит предиката бытия, значит, он не совершенен. Следовательно, несуществование Бога — противоречие. Кант критикует это доказательство посредством концептуального разделения реального и логического предиката. Тогда как логическим предикатом может быть всё что угодно, реальный предикат должен расширять понятие. Такие предикаты как всеблагость, всемогущество и тому подобные расширяют понятие Бога, тогда как предикат бытия констатирует, что данному понятию соответствует реальный предмет; он не привносит в понятие ничего нового. Онтологическое доказательство исходит из того, что бытие является реальным предикатом, но Кант убедительно показывает, что это не так.
2. **Космологическое.** Если нечто существует, должна существовать безусловно необходимая сущность. Это доказательство есть скрытое онтологическое доказательство, поскольку исходит из предпосылки, что из понятия совершенного существа следует необходимость существования.
3. **Физикотеологическое.** Суть этого аргумента в том, что в мире мы находим признаки порядка, установленные согласно определенной цели. Этот порядок чужд вещам в мире и принадлежит им случайным образом. Следовательно, существует причина мира, которая есть мыслящее свободное существо. Кант находит главным недостатком этого доказательства его ненаучность — она заключается в переходе от опыта к некоей высшей причине, это ошибка, поскольку наши знания ограничены опытом.

В уже упомянутых выше пролегоменах Кант пишет о том, что космологические антиномии пробудили его от догматического сна и сподвигли его к критике самого разума. Основная проблема метафизического догматизма в том, что он нас ничему не научает — догматизм обречен на то, чтобы заниматься ложными науками. Важно отметить, что в этом контексте главным противником Канта является не догматизм вообще, а именно метафизический догматизм — наука не лишена догм (например, аксиом математики), однако важное отличие метафизического и научного догматизма в том, что в науке догмы явно проговариваются. Если же прогово-

рить догмы рациональной метафизики, что сделал Кант, станет ясно, что ею заниматься не следует, поскольку знание рациональной метафизики беспочвенно, а потому ошибочно. После разгромной критики Канта, философия надолго перестала заниматься “*metaphysica specialis*”, несмотря на то что труды докритических метафизиков продолжали читать. Так, Шопенгауэр в своей диссертации берет определение закона достаточного основания из трудов Вольфа, однако вся диссертация написана в русле критической философии. В общем и целом, после публикации труда Канта философия начала заниматься другими проблемами — даже несмотря на прошедшую в прошлом веке некую реабилитацию философской теологии, она всё равно учитывает ту критику, которая была проведена Кантом. Но, пожалуй, самое главное, что можно вынести из философии Канта — высшей философской добродетелью является отсутствие догматизма в суждениях. Так, например, первым значимым философом, испытавшим влияние Канта и вошедшим в историю философии был Рейнгольд — однако он заметил некий недостаток в работах Канта, а именно то, что Кант не выводит свои положения из самоочевидных фундаментальных истин. Получившее развитие практически через сто лет после написания КЧР неокантианство отказалось от онтологического рассмотрения «вещи в себе», оставляя за ней только эпистемологическую роль, поскольку онтологическое рассмотрение «вещи в себе» есть форма догматизма. В наше время представители направления спекулятивного реализма противостоят кантианской философии, которая, по их мнению, есть один из видов корреляционизма, однако делают они это посредством критики, то есть, если рассматривать кантианство не просто как корреляционизм, спекулятивные реалисты находятся в рамках философии Канта, поскольку их философия — это критическая философия. Безусловно, нельзя говорить, что философия до написания «Критик» была лишена критики, однако можно сказать точно — Кант стал первым, кто сделал критику центральным концептом своей философской системы.

В. А. Проскуряков

pariw1703@gmail.com

Одно несомненно: кто раз отведал критики, тому навсегда будет противен всякий догматический вздор, которым он прежде должен был довольствоваться, не находя лучшего удовлетворения для потребностей своего разума.

И. Кант. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука

Критическая установка Канта является важным и вдохновляющим идеалом для современных авторов и мыслителей. Но насколько корректно говорить об «идеале»? Разве невозможно реализовать его в жизни? Если мы принимаем выбранную мной цитату, как ответ на ранее поставленные вопросы, то выполнение критической установки не только возможно, но и прямо следует из нашей естественной склонности. Наш разум по своей природе стремиться задавать вопросы, но сейчас у нас есть кантовская философия, которая способна отводить от «догматического вздора». Но это создаёт одно большое препятствие на пути к критической установке: возможность критики стать догматизмом.

В введении ко второму изданию «Критики чистого разума», Кант пытался пройти между теоретическими Сциллой и Харибдой — догматизмом и скептицизмом. Так и появляется критика чистого разума, как «критика самой способности разума», выявление общих принципов и понятий. Поставленная в его работе цель — создать набросок трансцендентальной философии как науки. Но, как нам уже кажется сейчас, это был не просто образ, не идея кантовской метафизики как науки, а практически полное её изложение. Два издания «Критики чистого разума» и «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука» составляют то, что мы знаем как кантовскую трансцендентальную философию. Настолько полное и подробное изложение с течением времени так или иначе становится частью человеческого опыта от которого отталкиваются в своём движении к прогрессу человеческого рода. Острые углы сглаживаются, а кри-

тический настрой усваивается, становясь практико-теоретической аксиомой, и единожды отведавший критики теперь вечно скептик.

Мы замечаем парадоксальность: скептицизм, как базовое положение, может становиться некоторым догматом. Попытка же пройти мимо двух этих полюсов оказывается их синтезом. Во-первых, это связано с тем, что критика как метод, после реализации её применения к разуму, может стать либо догматом, либо применяться к себе, как к методу. Это заложено самим Кантом: цель проекта находится в русле «докритических» метафизик, претендуя на завершённость и невозможность продолжать метафизику после этого. Во-вторых, в «Идее всемирной истории во всемирно-гражданском плане» мы можем заметить, что естественные задатки реализуются не в конкретном человеке, но в человеческом роде. В том числе и познавательные задатки, ведь наш опыт, совмещённый с опытом предшествующих людей, будет меньше опыта будущих людей. Из-за этого мы не можем знать, приверженцы ли мы критической установки, а не спрятанного за этим названием догматизма. Ведь это только с нашего момента смотрится критично, но в будущем могут, да и будут по кантовской мысли, открываться новые факты, что не приводит нас прямо к догматике, но позволяет будущим поколениям считать нас такими. В-третьих, проблема заложена не только на концептуальном уровне, но и в практическом применении критической установки.

Как минимум из статьи «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?» мы знаем о том, что наш разум имеет две области применения: публичное и личное. В одной мы легко можем реализовывать критическую установку, но в другой это невозможно в связи со специфической позиции подчинённого общей воле, будучи гражданином. Но в самой цитате заложен и другой аспект — эмоциональное непринятие догматизма. Разве можем мы его показать нашему начальству? Разве способны мы стерпеть неудовлетворения потребности своего разума? В-четвёртых, критика не касается некоторых аксиоматических положений, очевидностей. При попытке обосновать верность критической установки мы пользуемся разумом, который определён посредством критики. В некотором смысле мы находимся в порочном кругу обоснований. С помощью критики определены границы разума, фундаментальные аспекты нашего познания, а разум определяет саму критическую установку, область

её применение и процедурно-познавательные аспекты критики. В-пятых, современные научные традиции и школы не позволяют «противиться всякому догматическому вздору», ведь некоторые аксиоматические положения, отличающие их друг от друга, и являются по сути догматами для представителей других направлений. То, что для одних есть очевидность и положение, не требующее доказательств, для других есть тот самый догмат. Суммируя вышеизложенное, мы вынуждены признать, что критическая установка практически невозможна в реализации.

Но почему мы должны держаться за этот идеал? Макс Вебер в своей работе «Наука как призвание и профессия» в прогрессивной манере замечает, что мы должны надеяться на то, что в будущем наши положения опровергнут. В этом выражена наша надежда на будущие поколения, которые будут способны оценить наши труды. В некотором смысле, в этом есть созвучие с кантовской мыслью о реализации природных задатков в человеческом роде. И критическая установка возможна в отношении к человеческому роду, но в конкретной эмпирической жизни слишком велик шанс впасть в догматизм или воспринимать критическую установку как догматическую, отвергая её, становясь скептиками. Но именно с помощью этого «антагонизма» и реализуется критическая установка. Не в одном конкретном человеке, но в человеческом роде. Потому нам и нужна критическая установка, понимаемая как идеал, ведь каждый критический шаг становится частью большой столбовой дороги человеческого разума.

М. С. Ухин

maxnajmark@gmail.com

Хотя природа отказала нам во многих знаниях и в отношении очень много она оставляет нас в неизбежном неведении, но заблуждения она не создает. В последнее вовлекает нас наша собственная склонность судить решать даже там, где судить и решать мы неспособны в силу своей ограниченности.

И. Кант. Логика. Пособие к лекциям 1800

В рамках цитаты поднимается гносеологическая и онтологическая проблематика, связанная с генезисом и пределом истинного и ложного познания. Утверждается, что мы способны к заблуждениям в той мере, в которой выходим за пределы компетенций. Обратимся к рецепции КЧР.

Познающий субъект неправильно использует познавательные способности, результатом чего служат иллюзии, включая трансцендентальные и логические. Природа, напротив, является поставщиком данных, которые не есть заблуждения; она обладает отличным от познающего субъекта гносеологическим и онтологическим статусом. Рассмотрев смысл цитаты, перейду к связи с критическим мышлением (в контексте Канта — правильное применение познавательных способностей). Методологически я буду использовать концептуальный инжиниринг (Д. Чалмерс, Herman Cappelen; отчасти — мыследеятельностный подход Щедровицкого) при разработке ответа. Для этого сформулирую основной тезис (сильную и слабую версию), которому будет подчинена структура эссе. Слабая версия: практикуя критическое мышление, познающий субъект уподобляется природе. Сильная версия: познающий субъект тождественен природе (в пределах только разума).

Структурно эссе подчиню следующему. Выделю исходную проблему, рассмотрю спектр возможных решений, далее перейду к реконструкции позиции Канта с опорой на его философскую систему, покажу ограничения применения его подхода на основе его presuppositions, укажу альтернативы и способы в рамках кантовской системы выйти за ее пределы, покажу связь с посткан-

тианской традицией мысли. Под конец предоставляю собственный вариант решения с опорой на операцию рефлексии и принцип фрактальности. Исходная проблема, которая предполагает спектр различных решений, является не гносеологическая, как это может показаться из цитаты, но, напротив, проблема «теневая» — мереологическая, из которой уже происходят гнос. и онто. Именно она заявляет о себе, когда проясняются взаимоотношения природы и познающего субъекта, ведь природа не способна к производству заблуждений, тогда как человек — способен. Мереология — раздел метафизики и занимается отношением части-целого. Существует конечное непустое множество решений. Например, целое либо больше, либо равно, либо меньше частей; мереологические системы отличаются по набору аксиом, например, о согласии или несогласии по поводу рефлексивности и свойства транзитивности. Нас же будут интересовать только те из них, которые позволяют проследить логику мысли Канта. Кант пишет о нашей «склонности» к трансцендированию, или выхождению за пределы, близкому к греч. хюбрис.

Обузданию этой способности подчинена КЧР. Каким образом Кант реализует это обуздание? Посредством обращения способности на себя — критический проект по установлению пределов, чтобы разум сам стал законодателем. Возвращаясь к мереологической проблематике, что это означает? Следуя коперниканскому перевороту Канта, скажем: природа есть часть человека, к которой у познающего субъекта есть ограниченный доступ в силу правильного применения собственных способностей. Тем самым слабая версия тезиса доказана. И здесь — поворотный момент. Рефлексия, которой реализуется критический проект Канта по «очищению» от заблуждений в КЧР (что далее Гуссерль сформулирует как «принцип всех принципов»), и что Канта не устраивало в предшествующих метафизических системах, так это т. н. «Грезы духовидца» — производство высказываний без выдачи отчёта об условиях их возможности. Заметим, что предложенная герменевтическая процедура позволяет обосновать лишь слабую версию тезиса.

Кажется, что кантовская философия достаточно надежно защищена для тезиса сильного — любые намеки на спинозизм (а именно таков сильный тезис и задача посткантианской философии, как ее формулирует С. Маймон, а далее подхватывает Делез — объединить

Канта и Спинозу), могли быть вескими основаниями для отстранения от должности во времена Канта. Именно здесь вступает в игру источник, а вернее состояние дел в формальной логике до революции Фреге. Кант считал аристотелевскую логику завершенной. А именно потому априорные синтетические суждения не могут быть противоречивыми — это исходная пресуппозиция, на которой основывается кантовский проект КЧР! Иначе дело обстоит с появлением многозначных и паранепротиворечивых логик. В книге Г. Приста «За пределами мысли» предлагается разбор антиномий КЧР с учетом диалетеизма, согласно чему существуют истинные противоречия.

Антиномии Канта при точной формализации не соответствуют заявленной цели, — показать границы применения разума, — поскольку эти антиномии устарели в силу развития науки (используют аргументы от «бесконечного регресса» или от «перемещения частей в целом» и т. д.). Однако Прист выводит новую антиномию, следуя не букве, но духу мысли Канта. Эта антиномия может быть кратко сформулирована следующим образом. Сформируем генератор «мысль о X » (на месте X может быть все что угодно, у самого Приста — это КЧР). Далее будем «навешивать» порядки рефлексии вплоть до тотальности так, что каждый последующий шаг будет выглядеть так: «мысль о мысли о... X ». Прист предлагает нам теперь сформулировать мысль о тотальности мыслей об X . Это самопротиворечиво. Однако мы только что это выполнили! Мысль о тотальности должна быть внутри тотальности (ведь это мысль об X), однако мысль о тотальности обладает новым содержанием, а значит она является внешней по отношению к этой тотальности, т. е. выступает новым содержанием или $T+1$. Истинное противоречие: мысль о тотальности находится и не находится внутри тотальности. Теперь следует выдать отчет о произошедшем.

Посредством пропедевтики (так Кант называет критический проект в 6 главе КЧР) разум расчищает границы собственного применения и сталкивается с пределами. В рамках познания этим пределом следует считать антиномии. Если для Канта решением было уйти в область практического разума, то при текущем анализе мы можем заключить, что у Канта были неотрефлексированные послылки, или пресуппозиции — он допускал, что априорные синтетические суждения не могут быть противоречивыми. Однако,

только что мы показали, что это не так (в рамках параконсистентной логики). Это указывает на альтернативу в построении метафизики, проект которой Кант обрисовывает в «архитектонике» КЧР. Подобного рода концептуальный реинжиниринг, который реализуется за счёт пересмотра собственных понятий разума и инструментов познания (что напрямую продемонстрировал Гегель и недавно реактуализировал Негарестани), позволяет защитить сильный тезис — субъект тождественен природе в пределах только разума. Чтобы более наглядно продемонстрировать это, мы перейдем от гносеологической развертки проблематики мереологии к ее онтологической.

Итак, Кант делает ставку на преобразовании средствами практического разума. Категорический императив выступает принципом отбора — в качестве позитивной и негативной обратной связи отбирая (в Вечном Возвращении) активные и реактивные силы. В лекциях о педагогике Кант указывает, что человечество может правильно применять собственные способности уже сейчас, однако мы лишены прямого доступа к «миру идей» — у нас нет интеллектуальной интуиции. Иначе говоря, мы подобны слепцу, которому следует обучаться перемещаться наощупь. И человечество, накапливая знания и навыки, обучается этому. Если соотнести это с «Что такое просвещение» и рецепцией Фуко в одноименной статье, можно сформулировать следующее: выход из состояния незрелости достигается с помощью прояснения условий производства условий (онтология нас самих и нашего настоящего, включая способы субъективации) и их изменения с целью не только прогресса, но и полного переустройства трансцендентального (contra Малабу)! Иными словами, знаменитая статья К. Лоренца «Кантовская доктрина априори в свете современной биологии», в которой утверждается, что априорное для индивида есть апостериорное для вида, указывает на эволюционный характер преобразования трансцендентального.

Петля обратной связи (категорический императив) есть регулятив, который и выступает принципом отбора продуктивной силы воображения (если следовать духу мысли Хайдеггера в «Канте и проблеме метафизики»). Следовательно, критическая способность, которой только и реализуется очищение разума от собственных иллюзий (!), есть продуктивная способность воображения, про-

пущенная через категорический императив, с помощью которого разум способен преобразовывать сам себя и модифицировать те ограничения, которые он наложил на себя в ходе собственной истории. Что и есть тождественность познающего субъекта природе в пределах только разума. Рефлексивность, или обращение разума на себя самого, которым реализуется КЧР, преобразует себя самого, и делает это с необходимостью — та самая склонность, которая так «раздражала» Канта. Выхожение за пределы не есть недостаток, но продуктивная сила.

Параллакс: как теоремы Геделя о неполноте и непротиворечивости указывают на ограничения, так и способ их доказательства демонстрирует способность выйти за пределы, которые поставлены в рамках системы (см. Хофштадтер). Отклонение, которым реализуется рефлексия (когда разум познает тот способ, которым ему дана своя собственная мысль), постоянно само смещается, откуда происходит и смещение самой рефлексии — рефлексия отклоняется от себя самой — сама рефлексия начинает рефлексировать, изменять и материал (то, что), и инструмент (то, чем и как). Фрактальность, или инвариантность при масштабировании, где часть и целое совпадают, — греза Канта о великом тождестве. Я полагаю, что имманентная критика, предложенная мною в рамках эссе, прокладывает тропу к мечте Канта, однако с существенным критическим дополнением — предшествующие метафизические системы (равно как и система кантовской мысли) не заблуждаются. Путь к грезе Канта лежит через сосуществование метафизик (априорные синт. сужд. противоречя, сосуществуют — пример с тотальностью), и именно там открывается тождество познающего субъекта и природы через преображение себя в качестве артефакта собственного понятия. Критика — путь высшего эмпиризма.

А. П. Ушаков

antonchup0907@gmail.com

Учение Канта производит в каждом уме, его постигнувшем, такой великий и коренной переворот, что его можно считать духовным возрождением.

А. Шопенгауэр. Мир как воля и представление

Фигура Канта неспроста считается ключевой фигурой в западноевропейской философии — это фронтирная фигура, разделяющее стиль философствования на до и после. Тезис Канта о том, что предметы должны соотнобразовываться с нашим познанием, а не наоборот, что это ключ к решению метафизических задач — этот тезис был действительно революционным. Сам Кант отдавал себе отчет в том, что данная эпистемологическая (и скажем более того — общефилософская) предпосылка производит определенный переворот не то, чтобы только в философском дискурсе, но в обычном сознании вообще.

Эпистемологическая схема Канта сменила господствующую до нее многие века классическую схему познания, которая утверждала, что не объект познания должен соотнобразовываться с познающим субъектом, скорее познающий субъект должен преобразовывать себя в соответствии с данным ему объектом. Иными словами, на смену наивному (и, следовательно, догматическому, в терминологии Канта) мышлению, принимающему за сущность объекта его форму данности, пришло мышление критическое. На самом деле, можно ли было бы говорить о какой бы то ни было критичности до Канта? В определенной степени, конечно же, да. Но была ли это критика с подведенной под нее философской базой? Кажется нет.

Несомненно, что скептические интуиции, подозрительность к очевидности мира, определенный критицизм в смысле пристрастия к доказательности и проверяемости утверждаемого в прошлом конечно же был (в прочем, были же и раньше в норме вещей различные процедуры проверки утверждений, еще до того, как философское сообщество позитивистов популяризировало такие термины как «верификационизм», «протокольные предложения»

и т. п.); представления о том, что мир не таков как нам кажется — это трюизм, почти что общечеловеческое суждение здравого смысла. Как будто бы, различие между тем, как нам что-то кажется, и тем, чем оно является по сути — это не открытие самого Канта, это обобщение бытовых наблюдений, на которое способен практически любой плюс-минус сознательный индивид. Но Кант эксплицировал эту смутную интуицию, бродившую в умах большинства, и подвел под нее строгую философскую базу.

Без четкой бинарной оппозиции феномен-ноумен, вещь-в-себе и вещь-для-нас, невозможно последовательное пребывание на позиции критического мышления. Без этих двух полюсов не будет никакой глубины мышления, не будет пространства для вмещения туда наших сомнений и их обоснования. Если мы не знаем о существовании по ту сторону наши органов чувств и наших способностей сознания некоего темного застенка, закулисья, неведомого нам, если мы думаем, что наши когнитивные навыки адекватны любому объекту, любому предмету познания и дают исчерпывающее знание о нем, то мы наивные эпистемологические оптимисты, которым ощущение достоверности и самоочевидности познания, которые часто сопровождают наше познание, закрывают возможность подвергать сомнению данные очевидности. Если же мы знаем, что реальность сама по себе не совпадает с тем образом мира, который нам дан и который является продуктом взаимодействия нас как субъектов познания с данной реальностью, то у нас есть веские основания постулировать сомнения в тех или иных утверждениях, которые тот или иной агент познания может высказывать. Ведь в самом деле, если подумать, какие права я имею подвергать сомнению, к примеру, эмпирические свидетельства своего познания, если я считаю, что они дают непосредственный, самый что ни на есть прямой доступ к познаваемому?

Если я ощущаю воду как горячую, значит она горяча, если холодную, то холодна. Однако, если я рукой, привыкшей к холодному, ощущаю одну и ту же воду как более горячую по сравнению с тем, как ощущает эту же воду моя вторая рука, привыкшая к горячему, то следует задаться вопросом — отражает ли мой способ познания саму реальность или в некоторой степени он мне дает не только свойства мира самого по себе, но и мои свойства в частности? Может быть, я в каждом эпизоде познания сталкиваюсь не только

с миром, но еще и с собой, своими навыками, недостатками, опытом предшествующего познания, дефектом врожденных инструментов познания? И, как следствие этого, мое мышление всегда должно сопровождаться определенной долей скепсиса, совершаться в модусе перманентной критичности? Кажется, что именно так и обстоят дела. Имплицитно, в основе любой стратегии критического мышления лежит неявная предпосылка о том, что за тем, что дано, есть что-то скрытое, непознанное, постулировать же подобное без согласия с, скажем, двуслойной онтологией Канта, было бы бессмысленно. Кант очень убедительно донес до своей аудитории именно эту мысль (хотя и не ее одну).

Теперь, как поняли мы с его подачи, задача философа изучать не только то, о чем мы раньше философствовали, но и самого философствующего, перед нами в новом изводе встала античная максима «Γνῶθι σεαυτόν» («познай себя»). Кенигсбергский мыслитель, не склонный к ложной скромности, отдавал себе отчет в революционности своей позиции, и поэтому сам нарек свое открытие «коперниканским переворотом» в философии. Наподобие того, как Земля у Коперника сместила Солнце, заняв его место в центре системы, так и у Канта человек, то бишь субъект, встал на место объекта. С революционностью философии Канта соглашались практически все последующие мыслители, не обошел стороной общий тренд чествования Канта и Артур Шопенгауэр, назвав его переворот коренным и даже сравнив его с «духовным возрождением».

Но только ли любовью Шопенгауэра к своему интеллектуальному вдохновителю и к красочным средствам выразительности объясняется данное им сравнение? Я постараюсь показать, что не только, Шопенгауэр, как мне кажется, сознательно употребил именно это выражение, поскольку оно очень метко обозначает реальное положение дел. «Возрождение» — что это? Это слово из религиозного дискурса, проникшее в нашу матрицу мышления. Говоря более точно, это слово христианского дискурса. Возрождение — это то, что происходит с человеком при его обращении к Богу, он как бы буквально рождается заново, рождается свыше. Традиционно данная операция концептуально была сопряжена и с рядом других терминов, отражающих духовные реалии, например, с термином «покаяние» или «обращение». Строго говоря, все это грани одного события — человек возрождается тогда, когда рас-

каивается и обращается к Богу. Само слово «обращение» блестяще иллюстрирует эту интуицию — человек поворачивается, совершает оборот вокруг своей оси и идет в обратном направлении.

Само слово «покаяние» в библейском контексте означает «метанойю», перемену ума, а оно уже, в свою очередь, восходит к древнееврейскому «тшува», которое в иудаизме тоже всегда понималось как поворот на 180 градусов, радикальное изменение предшествующего направления на прямо противоположное. Выходит, что возрождение — это всегда разворот. Не это ли, как мы уже обсудили выше, и совершил в своей философской системе Кант?! А фокусируясь на позитивном содержании термина «возрождение», содержащем в себе идею новой жизни, зададимся риторическим вопросом — не дал ли Кант своим вкладом в философию ей новое дыхание?! Ответ очевиден. Но, если мы обратим внимание на детали шопенгауэровской цитаты, то увидим, что он говорит о перевороте не в философии вообще, но о перевороте в каждом отдельном уме, постигшем учение Канта. Действительно, и в этом он прав, несложно произвести над собой незамысловатое наблюдение и проследить как изменится наше восприятие действительности и нас самих. Если мы будем держать в уме данные постулаты кантовской теории познания, то обновление нашего мировосприятия справедливо можно будет наречь «коренным переворотом», как это и сделал Шопенгауэр, «коренным переворотом», который сделал Имманиул Кант.

A. Pérez Arredondo

cincinato19@gmail.com

This much is certain: whosoever has once tasted of critique forever loathes all the dogmatic chatter which he previously had to put up with out of necessity, since his reason was in need of something and could not find anything better for its sustenance.

Immanuel Kant.

Prolegomena to Any Future Metaphysics
That Will Be Able to Come Forward as Science
with Selections from the Critique of Pure Reason

Immanuel Kant, one of the most influential philosophers of the Enlightenment, left a profound and lasting impact on Russian thought, especially in the 19th century. His work, particularly the Critique of Practical Reason and his concepts of the noumenon and categorical imperative, resonated deeply within the intellectual and cultural fabric of Russia, sparking both admiration and critique. Kant's philosophy played a crucial role in shaping Russian idealism, influencing literature, philosophy, and even political thought. However, Russian thinkers often adapted and critiqued his ideas, especially as they pertained to issues of freedom, morality, and human nature.

Russian thinkers were drawn to Kant's emphasis on the autonomy of reason and the moral law. His ideas about freedom—central to his moral philosophy—suggested that true autonomy could only be achieved through adherence to universal moral principles. This notion of freedom, grounded in reason and morality, aligned with Russian idealists' aspirations for spiritual and intellectual liberation.

Kant's notion of freedom, however, was not without its challenges, particularly in the context of Russian literature. Fyodor Dostoevsky, one of the greatest figures in Russian literature, grappled deeply with the moral and existential implications of Kantian freedom. While Kant argued that true freedom comes from acting in accordance with reason and moral law, Dostoevsky explored the darker side of human freedom—its potential to overwhelm individuals with responsibility and lead to moral chaos.

In *The Brothers Karamazov*, Dostoevsky's «Legend of the Grand Inquisitor» offers a profound critique of Kantian freedom. In the story, Christ offers humanity the gift of freedom, expecting individuals to seek their own moral path. However, the Grand Inquisitor argues that most people are too weak to handle this freedom and prefer the security of being told what to do. He suggests that human beings would rather surrender their autonomy in exchange for peace and order, even if it means sacrificing their freedom. This conflict between freedom and authority reflects a central tension in both Kantian and Russian thought: while freedom is necessary for moral agency, it can also be a heavy burden, one that not all individuals are willing or able to bear.

In *Demons*, Dostoevsky expands on this theme, exploring the dangers of unchecked freedom in the context of revolutionary politics. The character of Shigalev advocates for a socialist system that promises equality and happiness but ultimately leads to tyranny and oppression. This echoes Kant's concern that freedom must be tempered by moral responsibility. Unrestrained freedom, without regard for the freedom of others, can lead to destructive outcomes, both for individuals and society.

Russian intellectuals were often ambivalent about Kant's rationalism. While they admired his emphasis on moral autonomy and the power of reason, they were critical of his more abstract and intellectualized approach to ethics. In contrast to Kant's focus on reason as the foundation of morality, Russian thinkers like Dostoevsky emphasized the emotional and spiritual dimensions of human life. They argued that Kant's ethical system, while logically coherent, lacked the warmth and compassion necessary for understanding the full range of human experience.

Dmitry Merezhkovsky, for instance, saw parallels between Kant and Dostoevsky, especially in their shared focus on the moral autonomy of the individual. Both thinkers were concerned with the relationship between freedom and morality, though they approached it from different angles. Merezhkovsky believed that Kant's categorical imperative—his principle that we should act only according to maxims that could be universal laws—resonated with Dostoevsky's belief in the moral responsibility of individuals to choose between good and evil. On the other hand, I. Golosovker falsely claimed that Kant and Dostoevsky were philosophically opposed, particularly on the question of freedom, while

another thinker, Guliga, argued that both philosophers were aligned in their views on freedom, though they expressed this in different ways.

Kant's moral philosophy, particularly his insistence that individuals must never be treated as means to an end, deeply influenced Russian thought about human dignity and personal autonomy. His idea of the categorical imperative, which calls for individuals to act in a way that respects the freedom and dignity of others, resonated with Russian intellectuals concerned with the nature of moral responsibility.

For Kant, true morality requires freedom—people must be free to make their own choices without coercion. He rejected any form of authority, whether political or religious, that sought to impose happiness on people against their will. This idea finds a parallel in Dostoevsky's rejection of any power that seeks to control or dominate others, whether through social, political, or religious means. Dostoevsky, like Kant, believed that the essence of human dignity lay in the ability to make free, moral choices, even if those choices led to suffering.

In *Notes from Underground*, Dostoevsky explores the consequences of absolute freedom, where the protagonist's rejection of moral and social norms leads to a deep sense of alienation and despair. This critique of unchecked individualism echoes Kant's warning that freedom without moral responsibility can become destructive.

Conclusion

The legacy of Immanuel Kant in Russia is one of both deep influence and critical engagement. While his ideas about freedom, morality, and reason inspired Russian idealists and shaped the intellectual landscape of the 19th century, they were also met with resistance and reinterpretation, especially in the realm of literature. Russian thinkers like Dostoevsky grappled with the moral weight of Kantian freedom, exploring its potential to both uplift and overwhelm individuals. Ultimately, Kant's emphasis on moral autonomy and the dignity of the individual left a lasting imprint on Russian philosophy, literature, and political thought, contributing to the ongoing dialogue about the nature of freedom, morality, and human agency.

P. Poplay

69.prachiarora@gmail.com

Учение Канта производит в каждом уме, его постигнувшем, такой великий и коренной переворот, что его можно считать духовным возрождением.

А. Шопенгауэр. Мир как воля и представление

Immanuel Kant and critical thinking

Immanuel Kant, born in 1722 in Kaliningrad, Russia, is one of the most significant figures in Western philosophy, having transformed how we think about numerous elements of our lives such as culture and morality. He substantially advanced the ideas to a degree of in-depth reasoning and logic. This caused A. Schopenhauer to see his theories as a spiritual rebirth, as stated in his book *The World as Will and Representation*: «Kant's teaching produces such a great and fundamental revolution in every mind that has comprehended it». A man of thought, he saw that human thinking must be vital in order for humanity to satisfy the demands of modern civilisation.

Immanuel Kant's most significant contribution is his «CRITIQUE OF PURE REASON», in which he resolved a long-standing disagreement over whether we perceive and know through experiences or reason. He, as a rescuer, comes to the conclusion that, while what we know is derived from our experiences, it is heavily impacted by innate structures such as our mind, soul, and so on. To elucidate, he argues that while experiences are necessary for understanding the world, the management and functioning of the mind and sensory system are more important. This fundamental change from the mind as a passive receptor to the complete opposite is known as critical reflection and transcendental idealism, and it lies at the heart of Kant's philosophy. He stated that rather than being a passive recipient, humans should actively participate in a variety of activities and situations that lead to the generation of information. Kant's idea pushes us to approach our reality with scepticism and alertness. He suggested that certain metaphysical concerns, such as the existence of God and the soul, have

answers that are beyond human thinking, encouraging us to take a more cautious and introspective approach to what and why events occur in specific ways.

In one of his most famous ethical writings, the *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, he created the concept of categorical imperatives, which led everyone to act in accordance with certain universally applicable and acceptable principles while encouraging critical thought beyond traditions and conventions.

German philosopher, Immanuel Kant, has long emphasised rational autonomy. He believes that personal will is more important than external forces in bringing about a dynamic transformation in morality. Thus, true morality occurs when one examines oneself based on rational principles rather than external authorities. In this approach, his beliefs emphasised a feeling of moral responsibility based on self-reflection. For example, in order to motivate oneself for a specific work, one need not consider cultural norms, but rather focus on oneself rationally and effectively to reach a choice. In this way, he stressed the need of decision making while taking into account an individual's willingness and ability to reflect on oneself promptly and judiciously.

In his 'Critique of Judgement,' he investigated the nature of beauty and aesthetic sense, describing pleasure as subjective in nature. Such universalities frequently contribute to determining artistic and aesthetic decisions. By addressing the subjective yet universal nature of these tastes, he challenges us to think deeply and reflect on how we interpret our surroundings. This encourages the individual to move beyond passive acceptance and engage in reflective understanding.

In conclusion, Immanuel Kant's philosophy is one of the persuasive one to influence the way one approaches knowledge, morality and critical thinking. The emphasis on rational reflection and autonomy lead us to consider the thoughts deeply being cautious about the repercussions of our actions. A. Schopenhauer's view of his teachings as spiritual rebirth is not religion, but rather a transformative shift that occurs when one fully comprehends Kant's teachings and philosophies. This shift from passive to active recipients is similar to what we call spiritual metamorphosis, which leads to relinquishing old preconceptions and uncovering new ways of seeing. Thus, this legacy is an epitome of pursuing the knowledge and understanding through a powerful critical thoughts.

ИММАНУИЛ КАНТ И МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Д. А. Архангельский

povolzhskij@gmail.com

Добродетель должна быть нашим изобретением, нашей глубоко личной защитой и потребностью: во всяком ином смысле она только опасность. Что не обуславливает нашу жизнь, то вредит ей: добродетель только из чувства уважения к понятию «добродетель», как хотел этого Кант, вредна. «Добродетель», «долг», «добро само по себе», доброе с характером безличности и всеобщности — все это химеры, в которых выражается упадок, крайнее обессилие жизни, кёнигсбергский китаизм.

Ф. Ницше. Антихрист

Кант бы ответил на эту мысль Ницше, что это гипотетический императив, что он никак не соотносится с понятием долга. Добродетель не должна быть нашей потребностью, которая обуславливает нашу жизнь. Жизнь по Канту самоценна сама по себе.

Напомним, что Кант (Основоположения метафизики нравов) выделял два императива: гипотетический и категорический. Первый использует конструкцию «если нужно Z, то делай V», второй самоценен сам по себе, его не нужно делать ради каких-либо целей. Если смотреть на первую часть цитаты, то тут уже вводятся понятия «обусловленности» и «вредности» для нашей жизни. Видно конструкцию «если — то». Но почему это не может быть добродетелью и не может ли? Поначалу может казаться, что Кант абсолютно строг к данным уёрткам.

Возьмём то же высказывание Ницше из первого предложения (Добродетели должны быть ... нашей защитой и потребностью). Кант бы ответил, что добродетель самоценна сама по себе, что это долг, который человек сам выбрал себе моральным законом, и сам должен его соблюдать. Потребность можно сравнить с велением, животными инстинктами, но только разум, из которого могут выйти понятия — самоценен сам по себе, он отличает нас от животных и делает людьми. Приведём пример.

Допустим, я подарил подарок своей подруге на день рождения. На вопрос «зачем ты это сделал?» я бы мог ответить, что «у меня

потребность в дарении подарков близким людям». Я очень хорошо себя чувствую от того, что я вручил подарок. Но Кант не назвал бы это действие высоконравственным, ибо его нужно делать, не потому что вам было бы приятно (чувственные веления), но потому что так правильно и точка. Но от того, что действие не высоконравственное (самоценно само по себе), оно не перестаёт быть добродетельным, только у него есть цена — ваши потребности в чём-либо.

Мы можем разделить эти добродетели по идеальным типам Вебера (который тоже был неокантианцем), где с одной стороны у нас высоконравственная добродетель (ценностно-рациональный тип, добродетель сама по себе, как принцип) и «повседневная» добродетель (целе-рациональная, направленная на свои чувства и/или чувства других). Это разделение затрагивает другую проблематику — можно ли называть «повседневную» добродетель добродетелью? Но идеальные типы на то и идеальные что, подсвечивают общие явления, но в обществе как таковом редко встречаются. Я считаю, поскольку «повседневная» добродетель соотноситься/отсылается на добродетель высоконравственную — она ещё может называться добродетелью. Тут разница в порядках мышления или в акцентировании на первопричине действия. В высоконравственной добродетели мы добираемся до категорического императива в один шаг — я так, потому что это самоценно само по себе. В «повседневной» добродетели мы можем поступать хорошо, но потому что нам еще и приятно быть хорошим (не только одна коннотация действия).

Схема объяснения «повседневной» добродетели может происходить как через дополнительную коннотацию, так и через смещение акцента (я еду волонтером чтобы зарабатывать деньги, но я также помогаю людям). Самое главное — она всегда соотноситься или ориентируется на добродетель высоконравственную. Вернёмся к Ницше и Канту. Ницше критикует последнего за вредность идеи добродетели как ценной самой по себе.

Я понимаю возмущения Ницше, ибо иногда Кант приводил примеры, по которым дебаты идут до сих пор (см. его эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия» и дебаты русских философов в журнале Логос 2008, №5). Но тут важна сама идея, что можно вывести моральную нравственность из разума раз, что мы можем в разуме вывести понятие нравственности два, и, что самое глав-

ное, соотносить свои действия с этим понятием нравственности три. Без данного соотнесения не было самих бы разговоров о возможности добродетели. Потому что идеала добродетели (вредного идеала по Ницше) тогда бы не было.

А. О. Иванова

9122356753@mail.ru

Добродетель должна быть нашим изобретением, нашей глубоко личной защитой и потребностью: во всяком ином смысле она только опасность. Что не обуславливает нашу жизнь, то вредит ей: добродетель только из чувства уважения к понятию «добродетель», как хотел этого Кант, вредна. «Добродетель», «долг», «добро само по себе», доброе с характером безличности и всеобщности — все это химеры, в которых выражается упадок, крайнее обессиление жизни, кёнигсбергский китаизм.

Ф. Ницше. Антихрист

Размышляя над предложенной цитатой важно отдавать себе отчет в том, кем и в каком контексте она была сказана. Фридрих Ницше, философ и, позволю себе сказать, поэт эпохи Модерна, жил и работал в новом, непривычном для традиционного уклада мира вечного изменения и постоянной модернизации. Все устои и традиции казались шаткими конструкциями, готовыми в любой момент обрушиться и погребсти под собой человечество. Каждый мыслитель эпохи Модерна искал новые опоры, и Ницше нашел их в том, чтобы, оттолкнувшись от устоявшегося, придать ему импульс для разрушения, а человеку (не человечеству) — для движения вперед.

Одиночество человека эпохи Модерна звучит в этой цитате. Ницше в «Антихристе» продолжает движение в направлении, которое он обозначил в «По ту сторону добра и зла». Ницше осуждает следование евангельским идеям о долге, противопоставляет аналитическое мышление уникальной личности конформизму большинства. Отказ от идеи Бога делает для Ницше невозможным следование моральному закону в формулировке Канта, ибо Бог Кантом постулируется как элемент, уравнивающий абсурдное несоответствие между моральными законами человека и воли и механистическими законами мира. При этом, из дня сегодняшнего, противоречие системы кантианской этики и маккиавеллизма Ницше — интересный вопрос для дискуссии. Стилистически

они, разумеется, очень далеки друг от друга, но мне видится, что по духу: «Они сошлись. Вода и камень, стихи и проза, лед и пламень, не столь различны меж собой».

И тогда, несмотря на противопоставление стройности логических уравновешенных структур Канта ницшеанской афористичности, индивидуалистический бунт ницшеанской философии можно трактовать в рамках кантианской этики, а именно — как проявление личной воли к добродетели, ничем не обусловленной. Ведь в приведенной цитате, кроме эмоциональной инвективы в адрес Канта, также звучит и собственно кантовская идея о глубокой личной, ничем не обусловленной, кроме потребности в ней, добродетели. Добродетель обуславливает жизнь, а не обусловлена жизнью — здесь мы с Ницше все еще остаемся в рамках логики категорического императива.

Что остается за рамками приведенной цитаты, но также сближает эти две столь далекие системы — это понятие свободы. Для Канта свобода мыслится как условие и метафизическое основание морального закона, она придает осмысленность долженствованию. Так и Ницше говорит о свободе не как о рабской вседозволенности, а как о воле к власти — устремлении, накладывающем долженствование преодоления на человека. Таким образом идея Ницше о безусловной добродетели с опорой лишь на внутреннее чувство, а не сложившуюся в обществе привычку понимания морали и нравственности не во всем противоречит Канту. Но, конечно, имморализм Ницше и кантианская этика очень различны. Основной корень их различия — во всеобщности применения законов морали. Если для Канта, в продолжение евангелистической мысли, люди равны, то это делает для него возможным применение универсальной оптики, типологии суждения. Для Ницше никакая максима никак не может стать универсальным законом, ведь в его системе взглядов люди принципиально не равны.

Таким образом, этическая система, из которой исключены Бог и равенство перед богом трансформировалась в принципиальный имморализм. P. S. Людям свойственно следовать друг за другом, как воде свойственно течь. Сила конформизма исследовалась во второй половине 20 века, начиная с экспериментов Соломона Аша и далее в весьма тревожных по своим выводам экспериментах Милграма и Хаггарда. Через призму этих новых научных данных,

запрос на которые появился вследствие осмысления страшного опыта двадцатого века, размышления Ницше неожиданно получают экспериментальное подкрепление. Да, действительно, человек в большинстве случаев предпочитает конформизм своему мнению и склонен перекладывать ответственность за решения на других. И, действительно, есть отклонения и вариации, например, нейроразличность и аутизм, которые позволяют людям меньше подвергаться заблуждениям из потребности в одобрении социальной группой. Но мне видится, что противопоставление этих групп, выявленных в ходе экспериментов, столкновение различных способов видеть мир и свое место в нем менее продуктивно чем взаимопомощь и кооперация.

Равенство перед моральным законом не означает одинаковости — для того, чтобы этические нормы распространялись на всех, не обязательно становиться гомогенной массой. Здесь мне бы хотелось обратиться к идеям Петра Алексеевича Кропоткина, в частности к его труду «Взаимопомощь как фактор эволюции». Кропоткин пишет о том, что, несмотря на то, что в нашей социальной жизни (как и в биологической), есть место конфликтам и противоречиям, основополагающий принцип жизни — кооперация и взаимопомощь. Основы нравственности Кропоткин видел в солидарности, справедливости и самопожертвовании, которые свойственны как человеку, так и животным, и являются глубинными установками, унаследованными человечеством от его доисторических предков. Удивительным образом здесь кантовская идея автономной воли воплощена в идее об эволюции. Представление Ницше о неоднородности рода человеческого справедливо — мы все различны. Но это представление не должно становиться для нас корнем имморализма, поскольку есть то, что нас всех объединяет: мы все — живые существа над бездной небытия, и залог нашего выживания и процветания — взаимопомощь.

А. В. Иванская

zirial66@gmail.com

Добродетель должна быть нашим изобретением, нашей глубоко личной защитой и потребностью: во всяком ином смысле она только опасность. Что не обуславливает нашу жизнь, то вредит ей: добродетель только из чувства уважения к понятию «добродетель», как хотел этого Кант, вредна. «Добродетель», «долг», «добро само по себе», доброе с характером безличности и всеобщности — все это химеры, в которых выражается упадок, крайнее обессилие жизни, кёнигсбергский китаизм.

Ф. Ницше. Антихрист

В эпоху постмодернизма метанарративы устарели. Они слоняются еще как призраки среди книг, к ним любят обращаться не только великие умы человечества, но и простые обыватели. Но что есть добро? Что есть зло? И как их оценивать в таких ситуациях, когда мы оказываемся «по ту сторону»? Причем «по ту сторону» является чаще не сознательным действием, направленным на избавление от бэконовских идолов, а экстремальной ситуацией, вызванной войной, эпидемией или глобальной экологической катастрофой, когда на первое место ставится сохранение своей жизни или благополучие страны. Именно в таких ситуациях кантовский вопрос «что я должен делать?» становится действительно актуальным.

Я не выступаю против моральных принципов как, по крайней мере мне так видится, не выступал и Ф. Ницше. Но я крайне критикую, когда этика становится оторванной от реальности. Именно это и подчеркнул автор «Антихриста», акцентируя внимание на том, что «что не обуславливает нашу жизнь, то вредит ей». Действительно, если мы посмотрим на современную ситуацию в мире, то увидим: — во-первых, релятивизм. Мы можем прочесть в конституции свои права и обязанности, можем обратиться за помощью к юридическим законам, в конце концов, мы можем обратиться к религии или мудрости предков, так как именно здесь наиболее полно отражена этическая сторона вопроса. Но как быть, когда от страны

к стране, от культуры к культуре наблюдается полное взаимоисключение того, что считается моральным? Это запрещение или разрешение смертной казни, аборт, трансплантации органов. И у каждой стороны есть множество аргументов «за» и «против», из-за чего найти эталон становится невозможным; — во-вторых, догматизм, который выражается в виде мертвой буквы.

Кто из «цивилизованного» общества не знает о том, что причинять вред другому человеку плохо, что его свобода заканчивается возле кончика носа оппонента? Но все ли не переступают черту? Не повторяем ли мы для себя как молитву, общеизвестные моральные принципы, но бессознательно, и из-за этого безрезультатно? Именно поэтому Ф. Ницше подчеркивает, что «добродетель должна быть нашим изобретением», так как избежать релятивизма и догматизма можно только с помощью непосредственного срачивания с моралью, или я бы по-другому, это еще назвала вчувствованием в мораль, непосредственной заинтересованностью в ней. И здесь, как не парадоксально, стоит отметить, что Ф. Ницше не так далек от И. Канта, просто он рассматривает вопрос с другой стороны, — со стороны натурализма, а не трансцендентализма. Поэтому категорический императив приобретает вид практического закона — он носитель ценностей, непосредственно вытекающих из тех проблем, которые преобладают в обществе. Таким образом, получается, что добродетель, добро, зло, долг и другие этические категории должны соотноситься не со своей идеализированной формулировкой на пожелтевших страницах, а исходить из ситуации, к которой они применяются и тем самым иметь индивидуализированный подход. Но тут может возникнуть снова проблема в виде релятивизма, верно?

Да, может, но только в случае извращения первоначального смысла самих понятий. Так добродетель стоит скорее понимать не как спаси кого-то, но как не навреди кому-то, потому что спасение очень часто связано с игнорированием других факторов, как например, в известном примере про вагонетку, где благими намерениями в любом случае вымощена дорога в ад. Именно в таких ситуациях проявляется слабость этики и безвыходность ситуации. Но «что я должен делать?», чтобы этого избежать? Я отвечаю: обратиться к проблемам современности и попробовать их решить. Раньше решением этических вопросов занималась в основном ре-

лигия, но теперь необходимо нечто другое. Может быть, нам нужна наука, с помощью которой мы выберем вектор развития и соотнесем с ней мораль, а может, это будет культура, как отражение всех происходящих процессов? Суть же в том, чтобы совместить утилитаризм и гуманизм, а не в том, чтобы соединить феноменальный и ноуменальный миры. Чтобы польза напрямую исходила из человечности как таковой, того, что нас отличает от животных, а не из механистического долга или предписанной добродетели. Особенно, думаю, эта проблема станет острой со все большим развитием новых технологий, когда необходимо будет произвести переоценку всех ценностей и, взяв лишь их жизненно необходимый запас, сбросить все остальное.

В заключение хочу лишь сказать, что мир слишком многообразен, чтобы его можно было описать одним законом или загнать в определенные рамки. Мы сами творцы своих ценностей и именно поэтому так важно вырабатывать такие принципы, которые бы являлись необходимым условием нашего благополучного процветания. Это не значит, что необходимо отказаться от гуманного отношения к человеку или животным, но это значит, что если, например, искусственный интеллект станет все-таки разумным, мы не будем его дискриминировать из-за того, что он по своей природе не человек или создан человеком, а значит, приравняем к механизму, но дадим ему право на автономное существование. Именно так одни ценности приходят, а другие уходят. Это естественный процесс, который необходимо принять. Но только стоит помнить, что как только новые ценности становятся, как «добро само по себе», то это тот самый тревожный звонок, говорящий о вырождении морали, потому что то, что стало мертвым уже не может дать жизнь чему-то новому.

Д. Ю. Каюткин

dkayutkin@list.ru

Но если спрашивают, в чем, собственно, заключается чистая нравственность, на которой, как на пробном камне, надо испытывать моральную ценность каждого поступка, то я должен признаться, что только философы могут считать сомнительным решение этого вопроса, ведь в обыденном человеческом разуме он уже давно решен, правда, не посредством отвлеченных общих формул, а обычным применением, подобно различию между правой и левой рукой».

И. Кант. Критика практического разума

Куда должен быть направлен моральный компас? И. Кант осознавал риск остаться непонятым в интеллектуальной среде. Выпуск журнала «Логос» 2008 года, посвященный работе «О мнимом праве лгать из человеколюбия» показал, что редкий профессор поймёт всю глубину позиции Канта.

Количество критики не изменилось бы, напиши Сартр ещё 100 рассказов на подобие «Стены». Я представляю, что разговор Канта со своим критиком — это разговор влюбленного и того, кто никогда не испытывал любви и не был любим.

Для Канта, как показав Х. Рёсснер, нравственный поступок был настоящей тайной — в том смысле, в каком её понимал Г. Марсель. Поддерживая гейдельбергскую школу, я признаю за темой существования морали главенство во всём творчестве И. Канта. В спорах с мистиками, после того, как И. Кант разносил в пух и прах все примеры мистерий, которые приводил Шлоссер или Сведенберг, им же приводился пример настоящей тайны — тайны морали, которая в будущем должна стать важнейшим элементом в заключении вечного мира в философии.

Очевидно, что любой, кто не сталкивался ни в себе, ни по отношению к себе с моральным поступком будет пытаться возводить существование морали из интеллектуальных конструкций, тем самым ища ориентиры нравственного поведения в теоретическом

разуме. Но тот, кому открылась тайна нравственности, игнорируя любые построения, будет возводить её сразу же во всеобщий закон. Но нравственность не может оставаться волей случая: повстречается она или нет, зависит не от других людей, но от моей собственной решимости быть моральным субъектом.

Кант ещё во время жизни был желанной добычей различных интеллектуальных нападков. В работе «о поговорке «Может быть это и верно в теории, но не годится для практики»» он отбивается от главной претензии к своей теории, а именно от обвинения в формализме. Эта сцена напоминает мне аналогичную из «Цитадели» Экзюпери, когда к Королю приходит его враг и пытается начать критику государственного строя словами «счастье народа...», но Король прерывает его, говоря, что главная забота правителя — это возможность народа быть счастливым, а действительность этого счастья в руках их самих. В общем, на этой почве и строятся нападки на Канта. Ведь он не даёт сами примеры счастья или пути, которые гарантируют абсолютное счастье.

Кант всегда говорит только о возможности — только о формах. М. К. Мамардашвили в «Кантовских вариациях» акцентирует на этом особое внимание: нам не нужны честные суды, нам нужны суды независимые — говорит он, — форма не гарантирует появления блага, но она единственная, кто может дать возможность благу осуществиться. Поэтому не может быть никакой лакмусовой бумажки нравственности, на которой мы могли бы испытывать моральность нашего действия, но есть только форма, предполагающая возможность морального ориентирования.

Нужно сразу предупредить о метафоричности словосочетания «моральное ориентирование». В нравственности не может идти речи о пространстве или времени, так как мораль нельзя разглядеть эмпирическим созерцанием. Расшифровка этой остроумной метафоры ориентирования в морали «подобно различию между правой и левой рукой», которую мы встречаем у Канта, лежит в ранней работе «о первом основании различия сторон в пространстве». Различие правой и левой руки называется неконгруэнтным подобием. Руки равны, но не покрывают друг друга при наложении. Возможность приложить ориентировку «право\лево», которая исходит из устройства человеческого тела, не только к вещам, но и к раз-

личным практикам (так правая рука у всех народов в большинстве случаев ведущая) говорит о том, что пространство существует не как продукт воображения, но как объективная форма.

Получается так, что мы должны ориентироваться в пространстве, но никак не наша ориентировка это пространство создаёт. Мне кажется, что это очевидный намёк Канта на то, что моральный поступок не совершается *ad hoc*. Чистый практический разум — что Кант и подразумевает под «обыденным» — имеет моральное «пространство» своим стержнем, которому не нужна точка опоры от конкретной ситуации. Чистая нравственность — это решёная проблема лишь для морального субъекта. Для теоретического разума она должна оставаться тайной. Здесь очень удачно подойдёт определение, данное Кантом в «Религии в пределах только разума», он говорит, что тайна — это такое известное, которое не может быть общественным достоянием. Дело в том, что тайну невозможно выразить словами. Мне вспоминается, как учительница из к/ф «Чужие письма» не могла понять, как объяснить детям, что чужие письма нельзя читать. Её старшая коллега говорила «нельзя и всё» — что здесь пояснять?

Единственное, как сделать тайну морали общественной — возвести её во всеобщий закон. Удивительную интерпретацию этому даёт Эрик Санберг: когда Кант говорит, что моральный закон переносит нас в иной — интеллигентный мир, он не имеет ввиду никакого дуализма, мы остаёмся в том же самом мире, который сам стал другим оттого, что мы заставили его жить по иным правилам, т. е. поменяли *causa phenomenon* — который руководил поступками людей, основываясь на принципе выгоды — на *causa noumenon* — который, базируясь на свободе человека, создаёт мир нравственности. Надежда Канта лежит в области морального прогресса человечества. Он верит во всеобщее совершеннолетие, как каждого отдельного человека, так и целых государств. Доверяя этой мечте, он готов даже заключить мир с теми философами, которые ищут «пробный камень чистой нравственности», потому что любая философия должна оставаться единством воли с высшим благом. Но вечного мира в философии не свершилось. Мы всё ещё ищем лакмусовую бумажку морали.

Мы хотим сформировать собственный моральный компас и верим, что на свершение морального поступка должно уходить

много времени. Мы пытаемся совершенствовать себя, тем самым отдаляя себя от морального поступка. А самая большая хитрость сегодняшнего дня — это бездействие, выраженное во фразе «не делай добра, не получишь зла». Неверно утверждать, что в современности главенствует утилитаризм, ведь нас останавливает не желание выгоды, но неизвестность последствий.

Кантовскую деонтологию одолел консеквенциализм Кантовская моральная коперниканская революция была побеждена птолемеевской контрреволюцией. Этот знаменитый поворот в мысли Канта распространяется дальше его «Критики чистого разума». То, что Кант сдвинул человека с центральной позиции, дабы он мог стать движущимся и активным субъектом распространено и на мораль. Вопрос морали так же сдвигается с того «что такое благо» на «как быть благим». И здесь Кант напрямую призывает не отходить от ориентира в этом вопросе, которым должна оставаться ценность моей собственной нравственности.

Неважно, какие последствия могут быть в результате моего действия, я обязан перед собой и перед всем человечеством сохранить лицо морального человека. Для этого моральный компас должен оставаться неподвижным, а моральные часы не идти вовсе, дабы не привязать поступок к прошлому, или каким-то образом взглянуть в мнимое будущее. Только при таком условии возможна мораль, только в условии моментального и бескорыстного благого поступка.

Если мы хотим выбраться из усталости, вызванной постоянными попытками к совершенствованию, нам нужно чаще повторять истину, которую оставил нам Кант: для того, чтобы быть нравственным, время не нужно. Нужно предостеречь от одной возможной трактовки. Такие философы как А. Макинтайр и К. Корсгаард вводят принцип относительности в вопросе сохранения морального лица, так как исходя из мнения того, кому мы говорим правду, и того, о ком мы её говорим, мы обязаны быть моральными так, чтобы о нас сохранилось хорошее мнение. Но это точно не то, о чем писал Кант.

Мы не сохраняем свой портрет моральным для того, чтобы оставаться «в белых одеяньях» перед собой или перед другими. Мы должны делать это потому, что это единственное на что мы можем положиться при любом моральном выборе, неважно кем

я буду после этого в глазах другого. Так куда же должен быть направлен моральный компас? Он не указывает ни на моё прошлое как причину поступка, ни на моё будущее как обещание счастья. Он не ведет меня к мнению о себе или к моральному образцу. Кант отвечает на этот вопрос так: компас направлен на моральный идеал. Не стоит думать, что этот идеал где-то далеко на недостижимых высотах. Он там, где я должен воплотить его. Да, И. Кант даёт лишь форму того, как возможно быть моральным человеком. Его слова обращены к тому, кто хочет быть нравственным, а не к тому, кто о нравственности привык только думать. О содержании поступка я в силах судить сам, покуда я следую принципу поступать так, чтобы всегда относиться к человечеству (в своём лице, и в лице всякого другого) как к цели.

М. А. Коронова

koronova_masha@mail.ru

Добродетель должна быть нашим изобретением, нашей глубоко личной защитой и потребностью: во всяком ином смысле она только опасность. Что не обуславливает нашу жизнь, то вредит ей: добродетель только из чувства уважения к понятию «добродетель», как хотел этого Кант, вредна. «Добродетель», «долг», «добро само по себе», доброе с характером безличности и всеобщности — все это химеры, в которых выражается упадок, крайнее обессиление жизни, кёнигсбергский китаизм.

Ф. Ницше. Антихрист

Что такое добро, добродетель? В чем заключается и как выражается моральное поведение человека? Какие поступки следует совершать каждому из нас, чтобы получить возможность хотя бы частично разорвать связь с зависимостью от земных эгоистических удовольствий? Этими вопросами задавался и задается буквально каждый философ и простой человек, размышляющий о фундаментальных вопросах бытия.

Для немецкого философа Иммануила Канта, одного из центральных мыслителей эпохи Просвещения, ответ на все перечисленные вопросы заключался в следующем: мораль — необходимость, но не выбор. Основы морального закона содержатся в человеке априорно, независимо от его истории происхождения или особенностей системы воспитания. Человек изначально знает, что он должен совершать добрые поступки и вести нравственный образ жизни. Трудность заключается в том, как вывести на поверхность содержание этих нравственных законов. Но если бы она заключалась лишь в этом.

Моральное поведение по Канту — долг и ничего более. Долг диаметрально противоположен желанию, которое является одной из основ нашего существования. Покажите человека, который готов делать что-либо без искренней тяги, интереса, а только по необходимости, как должно. Вряд ли найдется много добровольцев. Но в то мгновение, когда к доброму поступку прибавляется мысль

человека о личной выгоде, о результате, который получит не только объект, но и субъект, мораль испаряется. Кант как бы показывает нам, что в отказе от эгоистических потребностей мы приближаемся к божественному миропониманию, если совершаем не то, что хотим, а то, что должно, и не ищем в нравственных поступках места для цветения нашего тщеславия.

В цитате, выбранной мною для эссе, Фридрих Ницше, также известнейший немецкий философ, оспаривает точку зрения Канта. Для Ницше уподобление добродетели безличному и всеобщему равно опасности, регрессу жизни. Человек должен связывать моральный закон с личными потребностями. Это сродни проявлению силы и уверенности, которые позволяют человеку стать сильнее. То, что происходит изнутри каждого человека, рождено его мыслями, чувствами, вернее и яснее обуславливает жизнь последнего, тогда как обращение к общему влечет за собой упадок не только сил, но и желания менять окружающий мир к лучшему. А на что ещё направлены все подобные размышления? И с Ницше, и с Кантом можно согласиться, а можно поспорить.

Обратимся к заветам христианства. Иисус Христос, совершая благие деяния, исцеляя больных, воскрешая умерших, помогая обрести веру, просит людей не рассказывать никому о совершаемых им чудесах. Почему так происходит? Человек, увлеченный чем-то, особенно недоступным для простого понимания, способен впадать в крайности и выходить за рамки не только морали, но и обычных стандартов поведения, принятых в любом обществе. На почве желания разбогатеть, вызванным изначально даже самыми благими целями, люди становятся алчными и невероятно жестокими. Страшно влюблённые в кого-то и не получающие ответа, даже начиная с самых светлых чувств, в итоге готовы опуститься в пучину греха и порока, только бы завладеть предметом своего обожания. Так и внимающие чудесам Христовым способны забыть об истинной цели Его прихода в мир — спасения человеческих душ от грехов. Погоня за «волшебником», творящим немислимое, тогда превратится в войны и насилие за право пользования таким чудом. К этой мысли ведет и Кант. Чего стоят наши праведные поступки, если за каждым из них стоит вопрос большего заработка, приобретения выгодных связей, одобрения в обществе? Всего лишь непомерное эго, которому мало простых человеческих радостей,

а нужна власть над умами людей и контроль за собственной высокой позицией на пьедестале.

Но неужели абсолютно неправ Ницше? На самом деле, хотя Кант и говорит о том, что законы морали есть в каждом из нас априори, человеку ближе система воспитания того или иного паттерна поведения. Нам всегда важна причина, зачем мы поступаем тем или иным образом? А самое главное — как сильно мы приблизимся к вопросу счастья, совершая добрые поступки. Кант разделяет счастье и мораль. Следует жить по принципам так называемой деонтологической этики, основанной на вопросе долга. Но как долго будет работать мотивация человека, если он будет вынужден всецело отдавать себя, не получая ничего взамен. Возьмем принцип продолжения рода: старшее поколение отдает свое время, здоровье и энергию на воспитание молодого, чтобы в свою очередь молодое поколение обеспечило достойную и безопасную старость родителям и по примеру воспитало уже своих детей. Отдача и возврат. Также и с добрыми поступками: вольно или невольно мы всегда будем хотеть получить хотя бы маленькую частичку той добродетели, которой великодушно поделились с другими людьми. Иначе может случиться «вырождение», иссякание энергии, которой, если быть честными, на ведение высоко духовной и нравственной жизни требуется довольно много. Обращаясь к третьей формуле категорического императива: Кант говорит о «моральном царстве» — мире, где все права будут согласовываться в одно возможное царство целей, но не царство средств. И тут же приходит к выводу, что это практически невозможно.

Человек имеет волю, достаточную, чтобы принять верное решение и поступить морально правильно. Этим мы отличаемся от животного вида. Человек способен выбрать, следовать ли желанию или проявить силу человеческого духа. Но слишком малый процент действительно сделает это. Долг чаще всего нельзя объяснить доступными нам средствами. Почему человек готов кинуться на встречу смерти, спасая другого, полностью отдавая себе отчет об уровне опасности? Скажем так, что долг появляется там, где законы психологии перестают действовать. Так почему бы не облегчить возможность реализации «морального царства», начав с воспитания привычки морального поведения? Возможно, понадобится много лет, чтобы изначально принятое решение о благом

поступке с последующей личной выгодой вошло в привычку, стало настолько обыденным, что в какой-то момент человек потеряет из виду привязанность к внутреннему. Для него станет традицией действовать морально правильно. А с развитием общества, что естественно, мелкие, казалось бы, эгоистические желания могут превратиться в высокие цели, которые также будут способствовать становлению морального общества. Революционно заставлять всех действовать, потому что должно — действительно трудно реализуемо. Но к эволюционному подходу большинство относится весьма положительно и готово постепенно осваиваться в новой реальности. Поэтому лучшим рецептом может стать объединение точек зрения обоих философов, что позволит человеку стать выше повседневного, жить в морали и гармонии с самим собой и со всем миром.

В. С. Обухов

vadik99962@gmail.com

Добродетель должна быть нашим изобретением, нашей глубоко личной защитой и потребностью: во всяком ином смысле она только опасность. Что не обуславливает нашу жизнь, то вредит ей: добродетель только из чувства уважения к понятию «добродетель», как хотел этого Кант, вредна. «Добродетель», «долг», «добро само по себе», доброе с характером безличности и всеобщности — все это химеры, в которых выражается упадок, крайнее обессиление жизни, кёнигсбергский китаизм.

Ф. Ницше. Антихрист

Иммануил Кант — великий кёнигсбергский философ, и споры о его философии не утихают до сих пор, моральная философия в его работах естественно даёт как ответы, так и большой простор для дискуссий.

Рассуждая над цитатой Ф. Ницше, смею сразу отметить, что «воля к власти», «мораль рабов и господ» тоже химеры, прибегающие к своему роду обобщению, а имморализм Ницше становится лишь новой моралью в его системе. Кант обосновывает свою этику доброй воли царством ценностей, прибегает в своих работах к доказательству бытия Бога и этому противостоит Ницше. Отмечу здесь «крайнюю силу жизни» философии Канта, которая сразу же обрела не столько последователей, сколько критиков, которые и помогли ей развиваться.

Вопросы нравственности так или иначе зависят от эпохи, в которой живёт философ. И Ницше, и Кант в этом плане являются выразителями своих поколений. Ницше критикует Канта за догматичность его добродетели, которая слепа к эмпирическим результатам, и надеяться можно лишь на божественное воздаяние (но не ставить это воздаяние как цель), удовлетворение от исполнения долга вызванное такими метафизическими построениями Ницше принять не мог. И естественно Ницше критикует мораль, добродетели, добрую волю, здесь можно найти параллели, как он возвращается к «Эпосу о Гильгимеше», идея которого в том,

что погоня за божественными дарами не приведёт в конечном счёте ни к чему, а цели и результаты надо искать в настоящем материальном мире.

По Канту же нельзя убежать от морали, нельзя её низвергнуть, ведь она по природе заложена в человека. И всё же Ницше в какой-то степени продолжает идею Канта об автономности. Кант деонтологизировал мораль, убрал Бога из её предпосылок, но Ницше решил избавиться и от универсальности морального закона, завязывая всё на конкретном человеке, его опыте и обстоятельствах. Не следует по Канту оценивать каждый поступок с моральной точки зрения: всё равно остаются случаю непреодолимых обстоятельств, поступки, которые исходят из существующих законов, такие действия освобождаются от моральной оценки, хотя и можно пробовать её проводить.

Моральная философия Канта выступает защитником не только себя, но и любого человека в принципе, по второй формулировке категорического императива, более того по первой формулировке мы не испытываем потребность, а должны желать, чтобы максима наших действий была непреложным законом. Человеческое достоинство не является чьим-то личным изобретением, его важность в том, что им обладает весь человеческий род, и два человека, которые имеют мужество пользоваться собственным умом не будут опасны друг другу, а могут полагать начало сотрудничеству и взаимопомощи. И против рабства, и навязывания другим своей воли выступал Кант в своей моральной философии. Здесь всё взаимосвязано, каждый действует исходя из автономии, и является как диктующим волю, так и исполняющим свой моральный долг. В то же время религия непрерывно у Канта связана с моралью.

Кант видим в религии моральное ядро, которое следует очищать от заблуждений и бесполезных догматов, и эта историческая религия тоже может объединять людей в стремлении к вечному миру. Ещё ответить хотелось бы на слова об «упадке, крайнем обесилении жизни». Коперниканский переворот Кант всё же совершил не только в теории познания, но и в моральной философии. Несомненно, долг был известен и до Канта, но облачён в форму категорического императива был именно им. Целью Становилось не собственное благо, а развитие самого себя и благо другого человека.

Теперь «золотое правило этики» расширилось в своём применении с локального сообщества до всего человечества.

В «Ответе на вопрос: Что такое Просвещение?» он показывает переход человека из стадии несовершеннолетия во взрослого человека, «имей мужество пользоваться собственным умом», здесь Кант указывает на моральную автономию человека в поступках, уже не существует внешних факторов, на которые можно переложить ответственность. Не торжество ли это человеческой жизни?

При этом у Канта есть не только максимально абстрактные химеры, на которых должно строиться поведение человека, во второй формулировке категорического императива, где целью обозначается человек, или же в политических трактатах Канта мы можем найти целью «общественное благо», пусть оно конечно и размыто определяется: окончание войн, развитие каждого человека, развитие в каждом морального потенциала. И здесь я бы отметил, что если Ницше в какой-то мере обращается к прошлому, то Кант наоборот делает смелый, может неуклюжий по содержанию, шаг в будущее.

В политических произведениях Канта мы лишь снова можем убеждаться в торжестве жизни и жедании Канта развивать её мирными путями. По Канту развитие науки и культуры могут оказывать вредное влияние на людей, но не отвергают от человека само человеческое достоинство, а, следовательно, и сам человек может и должен продолжать стремиться к самосовершенствованию в моральном плане.

Жизнь, которую в цитате представляет Ницше, по Канту близка к чему-то животному, к дикости, которая отбрасывает человека назад в человеческом развитии. Политические и философско-теологические труды добавляют множество граней к моральной философии Канта. Его идеи являются путеводной звездой, на которую следует ориентироваться. Путь к вечному миру может всегда находиться в становлении, но делать шаги к этому вечному миру человечество должно. Как никогда эти идеи становятся актуальными, когда стоит вопрос на что заменить «право сильного»? как сделать так, чтобы каждый человек осознавал себя не только гражданином отдельной страны, но и воспринимал себя как представителя человечества, в рамках которого все обладают человеческим достоинством? На эти вопросы философия Канта даёт ответ — пройти этап

взросления и осознать свою ответственность, принять свою моральную автономию и действовать, не забывая об общественном благе. В заключение хотелось бы отметить, что у Канта и Ницше есть некоторые общие моменты, но моральная философия Канта направлена в будущее, в бесконечное звёздное небо, в то время как Ницше смотрит себе под ноги в настоящее.

А. Е. Проценко

procenkoanastasia143@gmail.com

...Истинная моральность поступков (заслуга и вина) остается для нас совершенно скрытой, даже в нашем собственном поведении. Свою вменяемость мы можем относить только к эмпирическому характеру. Но что в поступках есть чистое действие свободы [как причины], а что — результат одной лишь природы, а также имеющих не по вашей вине недостатков темперамента или его счастливых свойств (*merito fortunae*), никто не может раскрыть и потому не может судить об этом со всей справедливостью.

И. Кант. Критика чистого разума

Философия морали Иммануила Канта представляет собой одну из центральных основ западной философии Нового времени, которая оказала глубокое влияние на развитие морали и современного понимания этики. Кант, стремясь разрешить противоречия между разумом и чувствами, предложил концепцию, основанную на рациональном подходе к морали. В его работах заложены идеи, которые отталкиваются от понятий долга, свободы и всеобщего нравственного закона. Центром кантовской моральной философии является категорический императив, который гласит, что человек должен действовать лишь в соответствии с той максимой, которая может стать всеобщим законом.

Погружение в кантовскую этику позволяет нам не только увидеть, как философ пытался установить моральные границы человеческих действий, но и понять более широкие социальные и культурные контексты, в которых формировались эти идеи. Размышления о морали открывают перед нами сложный лабиринт человеческих поступков и их интерпретации. Истинная моральность, движимое людьми желание добродетели или порока, призваны быть объектом нашего осмысления, однако остаётся скрытой даже от нас самих. Каждое наше действие окутано завесой обстоятельств, темперамента и внешних факторов, которые не поддаются контролю.

Иммануил Кант считал, что свобода человека невозможна без свободы воли. Под словом «свобода» подразумевается не число-

вое выражение развилки будущих дорог, а вольность выбирать. Однако, воля всё же ограничена внешними или внутренними обстоятельствами. Например, человек может сам сузить свой выбор ввиду личных убеждений. Или же руководитель может сдерживать энтузиазм сотрудника, тем самым ограничив его волю. Первый вариант Кант называет «свободой», но в дальнейшем использует другой термин — автономная воля. Он полагал, что истинная свобода состоит в действии согласно своему разуму и моральному императиву, а не в угождении внешним побудителям. В приведённой цитате Иммануил Кант рассуждает как раз о воле внешней и внутренней. Рассматривая поведение другого человека, его действий относительно окружающих, себя и мира вокруг, мы не сможем узнать истинный мотив. Более того, иногда даже наши собственные мотивы могут быть сокрыты от нашего сознания.

Трудно оценить, где заканчивается влияние природы и начинается свободный выбор, когда даже лучшие намерения могут быть искажены нашими внутренними конфликтами. Можно ли тогда говорить об автономии? Есть ли в таком случае истинная свобода? Могу полагать, что в современных реалиях, наша свобода ограничена теми же факторами, о которых писал Иммануил Кант в 18 веке. Социальные нормы, политические системы и этические стандарты заставляют нас существенно ограничивать свободу своих действий. Однако, если представить мир, полный абсолютной свободы, то сама «несвобода» не будет существовать. Соответственно, значение «свободы» тоже исчезнет. О таком подходе также рассуждал Кант в своих работах, что свидетельствует о тесной связи этих двух понятий. Получается, что свобода — это изредка используемое действие в контексте «несвободы»? Но если посмотреть с другого ракурса, то свободными можно назвать людей, кто способен осознать свои выборы и взять за них ответственность. Это люди, осознающие наличие ограничений и переосмысляющих их. В таком ключе можно полагать, что свобода существует в нашем восприятии и отношении к жизни. Свобода становится не конечной точкой, а вечным путём самосовершенствования и осознания. В погоне избавиться от заложенных в нас природных и этических составляющих, мы можем забыть о том, что на самом деле является важным. Ясность рассудка и свобода внутренняя — это то, что мы можем получить исключительно в социуме.

Стремление Канта к моральной оценке сопряжено с трудностями, так как подлинные причины поступков часто остаются вне зоны видимости. Можно ли судить о ком-то, не зная всех факторов, определяющих его выбор? Мы прибегаем к эмоциональным суждениям, но в итоге все же сталкиваемся с парадоксом: истинная моральность, заслуживающая справедливости, ускользает от нашего постижения. В этом контексте осознание своей уязвимости и ограниченности должно стать основой для более проникновенного, милосердного и терпимого отношения к другим и к самим себе.

Z. Abdi

zahraabdiastam@gmail.com

But if one asks: What, then, really is pure morality, by which as a touchstone one must test the moral content of every action? I must admit that only philosophers can make the decision of this question doubtful, for it is long since decided in common human reason, not indeed by abstract general formulae but by habitual use, like the difference between the right and the left hand.

Immanuel Kant. Critique of Practical Reason

I

In these sentences, we see some conceptual contrasts, which we will continue to expand. In relation to concepts that are used in opposition to each other. On the other hand, the concept of testing and the concept of human common reason and the concept of general abstract formulas compared to habitual use are concepts that are used to negate other concepts. By using these concepts, I will try to explain my understanding explain Kant's sentence.

A concept test developed and discussed by empiricist philosophers that relies solely on feelings such as Treatise said: "Reason is wholly inactive, and can never be the source of such an active principle as conscience, or a sense of morals."

Kant is not an empiricist philosopher, but he is also aware of the place of experience, as he relies on reasoning in his moral theory, but this issue does not completely place him in the category of rationalists. Unlike the rationalists, he also talks about the serious limitations of reason, but knowing the essence of the limitations, he believes that reason has a vital power." Reason enables us to act on principles that we can share with other rational beings. In a world of limits, reason reveals human freedom."

In fact, we can never experience all the events and even by using the experiences of others, the experience is limited, but the reason is justified in obtaining principles and can provide us with principles.

In fact, human common reason has the ability to understand the intrinsic quality of action, and it is based on this concept that Kant introduces us to his moral world.

II

In the explanation of the next two concepts of general abstract formulas and habitual use after which he talks about distinguishing the right and left hands, he illustrates the obviousness of this issue and tries to increase the level of understanding of this issue not in the dimensions of the abstract concept but habitual use of human common reason as he claims Reason is “the origin of certain concepts and principles.”

But in another branch of moral philosophy, we are faced with consequentialist that instead of paying full attention to the intrinsic quality of the action, it deals with the result of the action. A basic question in relation to Kant’s sentence can be raised in the complexities of the human mind, in the calculations of the inherent quality of action and the result of action in the process of time repetition, the increasing complexities of the social world and the progress of science and artificial intelligence... Is there a moment Will it be possible for a human being to not be able to recognize pure morality easily due to previous conditions? And not for all matters, but to face the changes in the world, to discover the touchstone, is it necessary to test the moral content of some actions?

It seems that Kant proposed his rule as a universal and time-inclusive rule, and he even considers it not at the level of complexities of abstract formulas, but at the level of habitual use.

Although Kant cannot be blamed for not predicting the world today with a new level of technology, artificial intelligence, rapid changes... but with the passage of time and the increase of new situations for humans, reason as Kant is aware of some of its limitations and raises them may reach a new level of limitations in new situations and power The decision-making of common human reason in different layers and dimensions will also be shaken. This statement does not deny the existence of pure morality, but it considers it more and more difficult for human understanding over time.

Technology follows the wishes and desires of its creators and is operating in the human world in different ways, person to person, interpersonal, human world and nature, as for example Crawford says:

“This is no accident: AI systems are built to see and intervene in the world in ways that primarily benefit the state, institutions, and corporations that they serve.”

And when it comes to the benefit and complexity of the world with the presence of various technologies, understanding what, then, really is pure morality? Not as easy as the world before today.

III

This paper considers pure morality to be possible by using common human reason, as there is no need to always use experience to find a touchstone for any rational content. As mentioned in the first part, human experience has significant limitations that prevent a person from finding these touchstones, but in the following and as mentioned in the second part, finding pure morality in a world that is constantly undergoing new changes and It experiences significant and vast transformations and every human being and the world are placed in new situations, It appears to be easily and conveniently available, but in reality, it will not be found in the simplicity of yesterday's world.

Á. Torres Villalba

angelt4v@gmail.com

But if one asks: What, then, really is pure morality, by which as a touchstone one must test the moral content of every action? I must admit that only philosophers can make the decision of this question doubtful, for it is long since decided in common human reason, not indeed by abstract general formulae but by habitual use, like the difference between the right and the left hand.

Immanuel Kant. Critique of Practical Reason

Good afternoon! The topic which I have decided to talk about is Immanuel Kant and his Moral Philosophy. First, I will give an introduction to Kant's moral philosophy, then I will present arguments in favour, arguments against and compare them with some examples from everyday life, and finally I will do a comparison between the most important philosopher of my country and Immanuel Kant and draw a conclusion.

I will start by saying that Kant's moral philosophy is based on the fact that, according to him, there are two types of imperatives:

Hypothetical imperative: Depends on conditions or ends. Example: «If you want to be a doctor, study medicine».

Categorical Imperative: An absolute, unconditional moral command that applies in all circumstances and does not depend on desires or outcomes. Example: «Tell the truth, no matter what the consequences».

It is one of the key concepts in the ethics of the philosopher Immanuel Kant. His morality focuses on rationality and absolute moral obligation, without depending on the results or consequences of actions.

The categorical imperative expresses what we ought to do, not because it suits us, but because it is morally right. Kant formulated this principle in several ways, but the most important ones are:

First formulation: «Act only according to such a maxim that you can will at the same time that it becomes a universal law». This means that you should only act according to rules that can be applied to everyone without contradiction.

Second formulation: «Act in such a way that you treat humanity, both in your own person and in the person of any other, always as an

end and never merely as a means». That is, never use people as objects or instruments to achieve ends, but respect them as ends in themselves.

Arguments in favour of the categorical imperative:

Universality and moral coherence: The categorical imperative seeks a morality that is applicable to everyone at all times, which provides a coherent and just guide. If an action cannot be universalised, it is irrational and therefore immoral. This approach avoids moral favouritism or exceptions.

Respect for human dignity: The second formulation of the categorical imperative protects people from being treated as means to others ends. It highlights the importance of human dignity and autonomy.

Ethics of principles rather than consequences: Unlike other theories, such as utilitarianism, the categorical imperative does not depend on outcomes. This avoids situations in which immoral actions are justified because they have good consequences. For example, lying to achieve a «greater good» is not acceptable according to Kant, because lying cannot be universalised as a moral rule.

Arguments against the categorical imperative:

Rigidity: Kant's ethics is rigid and absolute. It does not take into account the specific circumstances or consequences of an action, which can lead to undesirable results. For example, if lying is always immoral, even lying to save a person's life would be unacceptable.

Difficult to apply universally: In practice, it can be difficult to determine whether an action is universally applicable. Some situations can be complex, and it is not always clear which maxims can or should be applied universally.

Ignoring emotions and personal relationships: Kantian theory focuses exclusively on rationality and moral autonomy, leaving aside aspects such as emotions, interpersonal relationships or empathy. This can make it seem cold or disconnected from everyday human experience, where moral decisions often involve emotional dilemmas.

Conflict between duties: Kant does not offer a clear solution when there is a conflict between two moral duties. If one has a duty not to lie and a duty to save a life, it is not clear how to resolve such dilemmas without violating one of the moral principles.

Practical example:

Imagine that a friend of yours is hiding in your house because he is wanted for harm. Suddenly, the aggressors arrive and ask you if he is

there. According to the categorical imperative, lying would be immoral, because you could not universalise the maxim «lying is right» without generating contradictions. But, if you tell the truth, you endanger your friend.

Kant would argue that, even if the consequences of telling the truth are negative, the moral duty not to lie is still paramount. In this case, Kantian theory prioritises the moral principle (not to lie) over the possible consequences (harm to your friend).

This example illustrates both the power and limitations of Kant's ethics. While it provides clear guidance for acting morally, it may seem too rigid in complex or exceptional circumstances.

Conclusion:

Kant's categorical imperative is an ethical theory that prioritises logical consistency, universality and respect for human dignity. It is a deontological system that focuses on moral duty regardless of consequences, which makes it a powerful theory, but often difficult to apply in complex situations or in cases where there are conflicts between moral duties.

ИММАНУИЛ КАНТ И ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

М. Д. Варфоломеева

varfolomeevamaryana@yandex.ru

Познание Бога или умозрительно и, как таковое, недостоверно и подвержено опасным заблуждениям, или морально — через веру, и это познание не мыслит в Боге никаких других свойств, кроме тех, которые преследуют моральную цель. Эта вера и естественна, и сверхъестественна.

Кант И. Заметки в книге «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного

Приведенный фрагмент наглядно показывает, что уже в ранних текстах Кант сомневался в возможности рациональной теологии. Мы видим начало развития этого сомнения в тексте докритического периода «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного». Почему же умозрительное познание Бога «недостоверно и подвержено опасным заблуждениям»? Вопрос этот полностью раскрывается в «Критике чистого разума», а именно в учении о трансцендентальном идеале. Сомнения в возможности рациональной теологии приводят Канта к выводу о невозможности спекулятивного, то есть умозрительного познания Бога.

Учение об идеале чистого разума, которое подразумевает идею совокупности всего возможного, которая необходима для онтологического доказательства бытия Бога, является идеей спекулятивной и оказывается для Канта трансцендентальной видимостью. Интересно, что уже в ранних текстах мы наблюдаем краеугольные для философии религии Канта тезисы, в частности эту невозможность теоретического или спекулятивного познания Бога. Кант представляет другой подход к познанию Бога. Одной из ключевых идей «Критики чистого разума» является Бог как *res fidei*, то есть Бог, как вещь вне рамок спекулятивного познания, так как опровергнуть существование Бога, как и подтвердить его, нельзя. Без концепции Бога, однако, невозможны устойчивые моральные цели и действия. Таким образом, вера оказывается моральным понятием, а Бог принципиальной концепцией для практической философии, становясь одним из постулатов практического разума.

Подлинная вера также становится понятием моральной философии, как и Бог. Так, «познание не мыслит в Боге никаких других свойств, кроме тех, которые преследуют моральную цель». То есть Бог непознаваем, но важен как идея, так как без него невозможна ориентация на моральные поступки. Именно в теологии Канта, в концепции веры, происходит синтез нормативного этического учения и фактичность происходящего с человеком. Бог, как постулат представляет собой обещание высшего блага, возможность этого блага для каждого участника царства целей. Эта возможность сподвигает людей на поступки согласно категорическому императиву. Это, в то же время, обосновывает телеологическую причинность внутри тех естественных причин, в которые с необходимостью помещен моральный субъект. Следование категорическому императиву и есть подлинная моральная вера, которая позволяет надеется на высшее благо для каждого морального субъекта. Таким образом, вера оказывается принципиальным аспектом концепции свободного действия, свободного морального агента.

Вера обретает свое основание внутри философии морали, учении о практическом разуме, но ее естественный аспект обнаруживается в этикотеологии, которая обосновывает и делает возможной телеологическое мышление в рамках естественной причинности. Этот синтез, синтез нормативного и фактического обеспечивается благодаря понятию Бога и чувству веры. Он же помогает понять нам двойственную природу веры — ее естественность и сверхъестественность. Происходит это в рамках этикотеологии Канта, в его философии религии, которая развивается в поздних произведениях, хотя мы и видим начало этих идей в тексте раннего периода. Таким образом, вера, которая в строгом смысле является «сверхъестественной», то есть относящейся к причинности по законам свободы, обнаруживается и в нашем телеологическом мышлении о естественном мире. Можно предположить, что Кант уже в раннем тексте замечает, что вера является и естественной, и сверхъестественной. Именно в рамках этикотеологии и благодаря чувству веры, которое естественно и сверхъестественно одновременно, мы находим разрешение третьей антиномии «Критики чистого разума» — возможность интеграции причинности естественной и причинности по законам свободы.

П. В. Василевский

pantalaimon.bas@gmail.com

Познание Бога или умозрительно и, как таковое, недостоверно и подвержено опасным заблуждениям, или морально — через веру, и это познание не мыслит в Боге никаких других свойств, кроме тех, которые преследуют моральную цель. Эта вера и естественна, и сверхъестественна.

Кант И. Заметки в книге «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного»

«СЛАБОСТЬ» И «СИЛА» КАНТОВСКОГО БОГА: новый образец божественного в трансцендентальной теологии

Комментируемая цитата Канта демонстрирует появление чего-то нового на горизонте философских исследований в области теологии. Эта новизна лежит не столько в теоретическом направлении, сколько в выработке специфического метода, который задаст тон для последующих исследований божественного. Изменению подвергся не сам объект. Объект трансцендентальной теологии всё ещё Бог, субстанционально он тот же самый Бог, который был объектом и ролевой моделью докантовских теологических измышлений. Изменилась скорее перспектива, с точки зрения которой Бог подвергается исследованию.

Наше предположение заключается в том, что это изменение перспективы повлияло разработало методологические основания для развития теологии нового и новейшего времени, теологии сначала всё более «ослабевающего» Бога, а затем общей слабой теологии. Исходную идею о разделении методологии исследования божественного на слабую и сильную теологию мы заимствуем у Джона Капуто, основоположника теологии слабого Бога. Это требует некоторых комментариев, которые позволили бы нам основания для нашего дальнейшего исследования.

Во-первых, следует сказать, что сильное богословие никогда не осознавало себя таковым, в целом будучи единственной формой богословия. Это важно, поскольку в рамках этого разделения

мы имеем дело с самим по себе зонтичным термином, который устанавливает внешнюю категоризацию для всех остальных форм богословских исследований, имеющих различные методологические формы. Как минимум, мы можем выделить формы апофатического и катафатического богословия, а также более узких категориях богопознания, основанных на установлении границ возможности этого богопознания, формах божественного, его смешения с мистическими моментами и иного.

Во-вторых, для сужения рамки исследования мы будем интересоваться только эпистемологическим элементом в теологии Канта в установлении её «слабости» и «силы». Слабая теология часто имеет дело с социальной проблематикой. Мы этого касаться не будем, сосредотачиваясь только на исследовательской методологии относительно богопознания, чтобы понять, в какой форме мы можем говорить об инициации нового рассмотрения божественного в трансцендентальной теологии.

И в-третьих мы должны понять границы соотношения слабой и сильной теологии в кантовском методе, исходя из предположения, что такое соотношение вообще имеется и что мы можем говорить об «изменении» языка теологии в кантовской философии. Это потребует от нас дальнейшего пояснения. В первую очередь, мы должны предположить, что кантовская философия не является как таковым интеллектуальным началом слабой теологии. К слабой теологии относятся многие формы философской теологии (теоэстетика Барта и Бальтазара, деконструктивистская теология, в некотором смысле, религиозные исследования Ницше) и связь с кантианством если и можно установить, то редко и чисто спекулятивно. Было бы более корректно считать трансцендентальную теологию одним из начальных и весьма показательным выражением интеллектуального движения европейского духа. Это движение должно было ответить себе на вопрос как мы можем знать о Боге в секуляризирующемся мире. В период творчества Канта происходят социальные изменения, которые всё более противостояли прежней «сильной» форме высказывания о божественном. Естественным выражением этих перемен стал интеллектуальный поиск, в котором формировался язык, на котором можно говорить о Боге, исключая его парадигмальное онтологическое положение.

Слабая теология иногда описывается как установление теологии как формы исследования, в которой можно отказаться от Бога и от этого отказа ничего не изменится. Однако, это по большей части не так. Скорее мир начал осознаваться как место, в котором от отказа от Бога ничего не меняется. Поэтому задачей теологии стало описание онтологической проблемы, завязанной на вопросе, что остаётся от божественного, когда мы отказываемся от теоцентрической призмы. Ответом на этот вопрос является изменение оптики взгляда на божественное с онтологической на какие-то иные. В случае трансцендентальной теологии мы видим смещение исследовательской рамки на этические вопросы. Само по себе это не представляется нам достаточным шагом для формирования слабой теологии, но это является весьма сильным шагом для формирования новых границ исследования божественного.

Сильная теология представляет собой теологию, в которой Бог является центральным местом онтологических построений и как следствие всех прочих построений, включая гносеологию, этику, политику и иные. Как основанные на таком положении мы можем рассмотреть и средневековую схоластику, для которой существование бога являлось центральным исследовательским тезисом и объектом, и значительную часть нововременных форм философии, которые хотя и отличались от средневековой мысли меньшей теоцентричностью, но в которых преодоление сильной теологии всё ещё слабо распознаётся, поскольку та или иная форма утверждения онтологического существования Бога является необходимым элементом построения этих метафизических систем.

В кантовской метафизике существование Бога недоказуемо. Бог в той сфере, в которой он задаётся в европейской мысли выходит за рамки чистого интеллектуального исследования. «Познание Бога... умозрительно... недостоверно и подвержено опасным заблуждениям». Предположение Канта основано на включении Бога в число идей чистого разума, рядом с двумя другими, миром и душой. Проводя аналогию с миром как идеей чистого разума, мы должны понять Кант не отрицает Бога, просто Бог, как и в какой-то степени мир, выводится за границы вопроса о существовании или несуществовании, но скорее выступают основанием для познания чего-то иного. Говоря о мире как о недоступном для интеллектуального познания объекте, мы не говорим, что мира не существует,

подобное утверждение бы не имело смысла (впрочем, как и абсолютное утверждение о его существовании).

Форма «сильного» утверждения о существовании или несуществовании меняется у Канта на «слабый» вопрос о том, чем выступает условие того, существование чего предполагается. Для Канта Бог является условием возможности морального знания. Бог познается через мораль, ведь указание на существование Бога имеет у Канта этический характер. Для упрощения рассуждения мы не будем описывать общую логику аргументации Канта, отметим лишь то, что аргумент Канта основан на опровержении прежних («сильных») доказательств бытия Бога, и формулировки более «слабого» аргумента, основанного на идее о свободе воли. Освобождая себя от критического высказывания по отношению к подобной форме теологического обоснования, поскольку оно уже было множество раз мы, мы отметим вот что. Бог в этой парадигме не «существует» как фундаментальное ядро, а является одним из метафизических оснований того, что познаваемо опытным путём. Чтобы понять разницу между этими предположениями, мы должны увидеть разницу между положениями Бога в них. Бог Канта познаётся морально, мы необходимо должны иметь его в виду, потому что он является центром обоснования морального порядка, который становится единым благодаря тому, что Бог является и его началом, и его завершением.

Бог Канта является понятием, которое формирует мораль как замкнутую систему. Иначе говоря, Бог является тем, что требует доказательства, немыслимого в «сильной» теологии, в которой существование Бога является несомненной и фундаментальной предпосылкой. В этом «слабость» кантовского Бога. Однако мы должны также и сделать вывод, что трансцендентальная теология Канта не избегает «сильных» утверждений. Бог хотя и требует доказательства, является производным понятием, выводимым из положения морального порядка, всё равно имеет теоретическую необходимость для его позиционирования. Эта замкнутость отмечена и в цитате, которую мы разбираем: моральное познание Бога не мыслит в нём других свойств, кроме тех, которые преследуют моральную цель.

То есть, несмотря на «слабое» положение, состоящее в отказе от выхода за пределы морального определения Бога, Бог всё ещё

является «сильным» основанием существования морали. Это положение демонстрирует проблему кантовской теологии не с той позиции, что по какой-то причине Кант ошибся, а в том, что это проявление фундаментализирования понятия Бога, является предположением, которое, даже несмотря на отказ от общего его фундаментализирования, проистекает с необходимостью из противоречия слабой»теологии, отмеченного Капуто, связанного с тем, что слабая теология говорит на языке сильной теологии. В преодолении «сильной» сама смысловая нагруженность понятия о Боге является препятствием, которое заставляет видеть в нём ту или иную степень фундаментальности, присущей «сильному» понятию Бога. Представляется, что Кант будто бы должен был осуществить так или иначе подобное интеллектуальное решение, поскольку, как сильная теология не осознаёт себя как таковая, так и слабая теология в моменте своей сепарации от сильной не осознаёт свою «слабость». Как мы предполагаем, такого рода причина должна являться основанием для смешения в кантовской теологии «сильного» и «слабого» понятия о Боге.

Было бы сложно полагать в какой мере теология Канта исходит из «сильных» и «слабых» тезисов, для этого бы требовалось более широкое исследование, однако мы должны констатировать, что отнесение Бога к идеям чистого разума является несомненной попыткой преодолеть сильную теологию, которая в значительной степени повлияла на современную теологию. Как мы уже отмечали, кантовская теология дала начало рассмотрения Бога со «слабых» позиций. Однако эта слабость является не слабостью теологии в прямом понимании. Напротив, «слабость» кантовского Бога, и в целом, «слабость» понимания Бога в немецкой классической философии и далее, как ни парадоксально усиливает теоретическую ценность и позицию понятия о Боге. Сильная теология легко опровергается не менее сильными доводами, тогда как в своей «слабости», понятие о Боге может существовать очень долго, избегая верификационных проблем.

А. В. Володин

andreivladvol@gmail.com

Познание Бога или умозрительно и, как таковое, недостоверно и подвержено опасным заблуждениям, или морально — через веру, и это познание не мыслит в Боге никаких других свойств, кроме тех, которые преследуют моральную цель. Эта вера и естественна, и сверхъестественна.

Кант И. Заметки в книге «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного»

Иммануилу Канту в истории философии принадлежит роль великого возмутителя. В самом деле — он сумел построить систему философии, осуществившую «критический поворот» — от убеждения «догматических философов» в способности нашего разума непосредственно мыслить через идею Бога самого Бога, Кант перешёл к аналитике трансцендентальных ограничений, запрещающих разуму уж слишком свободно распоряжаться собственными интуициями, или идеями. Идеи в учении Канта тотально формализуются, т. е. они совершенно свободны от всякого эмпирического содержания — они есть формы разума, презентующие систематическое единство сознания и к ним что-либо из мира эмпирических вещей/явлений может разве что стремиться, никогда, тем не менее, не достигая до конца. Таков и идеал чистого разума — Бог, а, если точнее, только понятие Бога.

По замечанию еврейского философа Омри Боэма (см.: Spinoza and German Idealism, Oxford) Кант, если только он действительно хотел разрушить догматическую метафизику, должен был «относиться к Спинозе весьма серьёзно». И действительно — в статье «Конец всего сущего» Кант замечает, хотя и мимоходом, что разум, не удовлетворяющийся ограничивающими его требованиями трансцендентальной диалектики, склонен «впадать в мистицизм» — и, таким образом, он вымысливает себе «чудовищную» идею восточных философов о растворении (личности?) всех людей в единой субстанции. Сублимированной версией этого мировоззрения, утверждает Кант, выступает спинозизм.

Не специализируясь в своих исследованиях на системе философии Канта, я не берусь утверждать что-либо о его учении оценочно, или же сколь-нибудь авторитарно. В этом эссе мне бы хотелось указать на любопытное противоречие двух систем в отношении идеи Бога — системы Канта и Спинозы соответственно. Это тем более полезно, что мнимый конфликт этих систем обостряется тогда, когда мы принимаем позицию то одной, то другой, в качестве авторитета мысли.

Мне представляется, что обе системы зиждутся на радикально отличных основоположениях, так что мало вероятен как их синтез, так и взаимодополнение. Однако, по слову Фихте, в истории философии существуют только две последовательные системы — спинозизм и критический идеализм, воздвигнутый Кантом. Я бы хотел представить здесь краткое рассуждение об идее Бога у Спинозы и Канта в ракурсе сосложения теоретического и морального статуса этой идеи — иными словами, рассуждение о том, в чём Спинозова оценка идеи Бога дополняет оценку Канта, и, более того, какие вопросы предъявляет чисто теоретически.

Я полагаю, что система Канта не опровержима системой Спинозы, и наоборот — в противном случае они не составляли бы собственно «систем», но оказались бы только двумя полушариями единой сферы. Впрочем, я был бы рад узнать, что это именно так. Перейдём к аналитике:

1. Тезис Канта: «Познание Бога умозрительно». Ответ: это действительно так. Но что значит «познавать умозрительно»? Кант утверждает, что идея Бога есть идеал чистого разума — она никогда не возникает в опыте, не соотносится с чистыми категориями рассудка, и, следовательно, не может быть содержательно утверждена с аподиктической достоверностью.

Доказательство бытия Бога возможно в качестве трансцендентального доказательства, т. е. в условиях трансцендентального понятия о необходимости и всеобщности. Я утверждаю, что Спиноза мог бы здесь согласиться с Кантом в том отношении, что идея Бога никогда не возникает из опыта, что, однако, не означает понятийного ограничения.

Спинозизм с некоторой степенью законности может не удовлетворяться определением Кантом Бога в отношении «всереальнойшей сущности» — мысля «всереальнейшую сущность», мы мыслим

нечто, что включает в себя наш разум со всеми его способностями как составное, а не исходное. 1. 1. Ввиду этого, Спинозизм спрашивает: каким образом мышление «всереальнойнейшей сущности» сужается Кантом до «формы разума» — ведь, в таком случае, такая сущность не есть всереальнойнейшая, а только дедуцируемая из человеческого разума форма мысли о всереальнойнейшей сущности, уничтожимая, следовательно, вместе со способностью мышления. Спиноза мог бы сказать, что Кант одержим не более, чем «модусом мысли» о Боге, не умея осуществить интеллектуальное восхождение от этого «модуса мысли» к «атрибуту мышления», действительно, а не мнимо-логически включающего в себя вообще все возможные формы мысли.

Здесь мы сталкиваемся с беспощадной разностью, как кажется, навсегда расщелившейся Спинозизм и немецкий идеализм, а именно: первый утверждает, что разум познаёт Бога адекватно, т. е. Таким, каков Он есть, а второй, что разум имеет о Боге лишь форму, совершенно лишённую содержания. Это содержание должно обретаться в практике веры.

1.1. Адекватное познание разумом тем достовернее, чем более оно отлично от воображения. Логические процедуры, каркасом очерчивающие монументальную систему Канта, в Спинозизме представляются лишь формами воображения, имеющими косвенное отношение к разуму. Такие процедуры подразумевают разделение явления на многообразие «предметов», «содержаний опыта», обнимаемых единством категории или понятия — что абсолютно невозможно в Спинозизме, поскольку разум есть принцип истины, а воображение «единого и многих» — принцип ложности, повергающий человеческий интеллект в бездну манипуляций «универсалиями». Разум познаёт вещи адекватно не в силу себя самого, а в силу идеи Бога, не только формально систематизирующей универсум понятий, но и в силу действительного бытия Бога, реально систематизирующего универсум всех вещей как их первая причина.

1.2. Ввиду вышесказанного, Спинозизм должен спросить у трансцендентального идеализма: не зиждется ли он на методическом отрицании могущества Бога? В самом деле: мы можем представлять идею Бога либо как только идею, формуемую разумом (т. е. трансцендентально), либо как состояние мышления, от-

сылающее к действительному бытию Бога (т. е. онтологически). Мы не говорим о возможности сосуществования этих представлений, а только об их разности. Первое представление без второго, аккуратно предполагаю я, должно отрицать могущество Бога, поскольку полностью исключается вопрос о том, как именно Он вдохновляет Себя разуму. Безусловно, Кант не отрицает ни Бога, ни Его могущество, подробнее раскрывая эту тему в «Критике практического разума» и др. соч., однако Спинозизм вынужден спрашивать его: почему утверждение о том, что идея Бога есть отношение идеи к понятиям заключает в себе отрицание утверждения об отношении объективной реальности (т. е. самого Бога) к прочим вещам? Неужели в идею Бога не входит понятие о Его всемогуществе? Неудивительно, что в КЧР Кант крайне кратко перечисляет «все возможные предикаменты» Бога, отводя этому буквально пару предложений. Он, упоминая божественные единство, простоту, вседовольность и вечность, не упоминает всемогущество, которое и есть «сквозной» предикамент Бога, хотя и необходимо мыслимый, но вместе с тем включающий в себя не только характер сплошного умозрения, но и не менее необходимое представление реализации этого всемогущества, т. е. непосредственно творческого, непосредственно практического участия в сотворении всех вещей. Иными словами, если с продуктами вечности, простоты, единства или вседовольности Бога мы действительно не сталкиваемся в опыте, то с продуктами могущества Бога мы только и сталкиваемся в опыте.

1.2.1. Спинозистская интерпретация наших понятий и её критика Кантом мало понятна без указания во второй части «Этики» на «порядок философствования» всякого мышления, определяющего характер системы философии. В сущности, если бы Спиноза был современником Канта, мы могли бы предполагать, что сказанное в схолии к теореме 10 части 2 направлено в адрес Канта. Спиноза пишет о «многих», кто утверждает, что «созданные вещи» могут существовать или быть представлены без Бога — т. е. что для познания вещей не необходим Бог, или же, что наше познание вещей предшествует познанию Бога. Спиноза утверждает, что поскольку из идеи Бога мы самым ясным образом видим Его абсолютное «первенство», постольку мы должны мыслить Его «прежде всего остального» — между тем, обвиняемые им философы мыс-

лят «прежде всего» предметы чувственного восприятия. Спиноза имплицитно отрицает грань между практическим и теоретическим постижением, поскольку невозможно, если только есть Бог, организовывать собственное познание «от опыта к спекулятивным предметам», так как предметы опыта вовсе не первые, а «последние» творения Бога, а чистые идеи — ближайшие творения. Если же мыслить обратно — как Кант — то «последние» творения действительно оказываются надёжными, «познаваемыми в опыте», а «первые» — недостижимыми идеалами чистого разума.

1.3. Ввиду вышесказанного становится ясной проблема, на которую я хотел бы указать в этом эссе. Тезис Канта: «Познание Бога или умозрительно и, как таковое, недостоверно и подвержено опасным заблуждениям, или морально — через веру <...>» всецело вытекает из его системы, и не может быть полноценно «раскритикован» внешней системой философии. «Или умозрительно, или морально (через веру)». На лицо — проблема «веры и разума», архетипически восходящая к бл. Августину, который, надо сказать, имел исключительное влияние и на Канта, и на Спинозу.

Спиноза полагал, что вера недостоверна — она, в отличие от разума, способна веровать «во что угодно», тогда как разум через идеи познаёт вещи «такими, каковы они есть». Кант же напротив отнёс вере исключительное значение в том, что можно называть богопознанием, тогда как разум оказался так ненадёжен в руках человека, что его пришлось буквально «очищать», чтобы не впасть в «опасные заблуждения». Исходя из этого, я спрашиваю: а не предшествует ли вере и разуму некоторое убеждение в бытийности Бога или же переживание этой бытийности? Не оказывается ли так, что «две самые последовательные системы» скрыто утверждают эту бытийственность, и только потом строят свои аргументы, определяя юрисдикции разума и веры в её отношении? Но что это за бытийственность? Что такое творческое могущество Бога? Вот задача чистого разума. Повторим вслед за Кантом: «эта вера и естественна, и сверхъестественна».

И. Р. Гильмутдинов

isaikratism@gmail.com

Познание Бога или умозрительно и, как таковое, недостоверно и подвержено опасным заблуждениям, или морально — через веру, и это познание не мыслит в Боге никаких других свойств, кроме тех, которые преследуют моральную цель. Эта вера и естественна, и сверхъестественна.

Кант И. Заметки в книге «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного

Для обоснования собственной позиции относительно выбранной темы, на мой взгляд, следует в первую очередь дать определенную интерпретацию фрагмента Канта. На этом основании, появляется возможность, с одной стороны, изложить рассуждение немецкого философа о проблеме познания Бога, которая интересовала европейскую философию с самого ее зарождения, и с другой — попытаться предоставить собственное размышление на указанную тему.

Конечно, претендовать на абсолютную уникальность своей позиции весьма затруднительно, но тем не менее, по моему мнению, находясь на плечах великана, есть потенциал разглядеть тот горизонт проблем и рассуждений, которые пока недоступны самостоятельному рассмотрению.

Итак, в приведенной цитате Кант утверждает о двух способах познания Бога: умозрительно и морально. При этом он утверждает, что умозрительное познание Бога недостоверно и подвержено опасным заблуждениям. Напротив, через моральное познание, то есть через веру, появляется возможность помыслить Бога как нечто, предикаты которого преследует ничего более, кроме моральной цели. Такая вера способна быть естественной или сверхъестественной. Таким образом, можно предположить, что Кант отдает предпочтение второму — моральному — способу познания природы божественного, ведь оно дает явное и определенное представление о Боге, чего не может дать умозрение. Однако, с чем связано такое предпочтение?

Ответ на вопрос можно обнаружить, в частности, в первых двух «Критиках». Здесь сразу стоит отметить, что размышления о природе Бога у Канта в зависимости от периода его творчества некоторым образом отличаются. Поэтому, чтобы не вдаваться в крайности, и не превращать эссе-рассуждение в работу по эволюции философско-теологических взглядов Канта, я особое внимание уделю только критическому периоду. Проблема умозрительного способа познания Бога заключается в следующем. Разум человека имеет априорные формы (или принципы), которые призваны давать те или иные условия для возможного или реального опыта. Сами по себе априорные формы пусты. Поэтому, как только разум человека выходит за рамки опыта, то он попадает в мир иллюзий, то есть «покидает» феноменальный мир и «попадает» в мир ноуменальный. Данный мир способен вводить разум в заблуждения, причем сам разум «воспринимает» иллюзии не по своей воли.

Кант создает учение о трансцендентальной диалектике, которое укажет разуму его предел, выход за границы которого чреват ошибками. Однако, даже зная границы, разум не способен с точной достоверностью «схватить» знания ноуменального мира, в том числе Бога, ибо он есть нечто, выходящее за рамки всякого опыта. В рамках трансцендентальной диалектики знания Бога может сводиться только к его идее, то есть Бог мыслиться как первосущность, обладающий рядом онтологических предикатов. Тем не менее, остановимся здесь. Таким образом, умозрение (разум) по своей природе не может дать аподиктического знания о Боге, ведь он есть нечто, выходящее за рамки феномена. Бог трансцендентен. Поэтому притязания разума по своей природе на конкретное определение Бога тщетны («томление духа по Абсолюту»). Однако Кант видит перспективы в области не теоретического разума, а практического. По мнению немецкого философа, практический разум с его способностью направлять волю, свойство которого гарантирует существование моральных принципов, способен «открыть» сферу ноуменального для человека и, тем самым, Бога как святого законодателя, доброго правителя и справедливого судью. Таким образом, именно этикотеология способна дать наиболее ясное и достоверное представление о Боге. Для объяснения такого обстоятельства Кант приводит разного рода рассуждения. Чтобы не вдаваться в подробности, кратко обозначу, что Бог выступает

как постулат практического разума, существование которого есть необходимость и, как следствие, необходимо для функционирования морального закона.

Что касается моей оценки, я бы хотел уделить особое внимание именно вопросу познания Бога. В самом начале мною было упомянуто, что вопрос о познаваемости божественного стоял с самого зарождения европейской философии, и — в общей сумме — дискуссию можно свести к вопросу об отношении разума, как самостоятельной интеллектуальной способности, и веры, как простого постулирования или отсылать к авторитету вероучения. Если говорить о разуме, как о средстве познания Бога или того, что мы называем Богом, то я склоняюсь к утверждению Канта о неспособности разума дать ясного и безошибочного представления. Объяснение тому я вижу в трансцендентности Бога, в его сверхразумной природе, постичь которую разум человека не способен в силу инаковости (в кардинальном отличии) самой божественной сущности. Дело даже не в «порче» разума, например, после грехопадения, о которой речь идет в христианской теософии. Дело в самом принципе невозможности схватить разумом то, что стоит над разумом и над волей человека, и над творением в целом. Дело в самом Боге, в его инаковости от того бытия, с которым имеет отношение человек. Иными словами, как ограниченный разум способен составить себе представление о такой сущности, которая лишена всякого ограничения и отрицания? Дать ответ на поставленный вопрос я не имею возможности.

Что и говорить о Боге эмпирической теологии, или теологии откровения, если установить бытие Бога как понятия (идеи) достаточно трудно. Возможно, здесь приходит на помощь вера в существование Бога. Она может выражаться в постулировании, как у Канта и быть связанным с моральным законом, или в божественном откровении, что явно представлено в авраамических религиях. Такое утверждение в области веры, на мой взгляд, переносит проблему бытия Бога в область эмпирического, что дает некоторые преимущества в рассуждении. Иными словами, спектр внимания смещается в сферу соответствия божественному через уподобление Богу, которое может выражаться в безмолвном следовании («святое молчание») предписаниям божественной сущности или через жизнь согласно моральному закону из чувства долга, но при

этом руководствуясь практическим разумом. Первое следование, на мой взгляд, имеет скорее мистико-аскетический характер, так как роль разума сводится к минимуму. Решение Канта приводит к компромиссу между теоретическим разумом (чистая спекуляция) и практическим разумом (верой).

Подводя итог эссе можно заключить, что проблема познания Бога имеет сложную структуру. С одной стороны, «искать» Бога возможно посредством разума, но такой путь сталкивается с большими трудностями. С другой стороны, утверждение бытия Бога посредством веры имеет определенные преимущества перед путем разума, но — во всяком случае — вере требуется разум.

А. В. Карпук

krpkalex@mail.ru

Познание Бога или умозрительно и, как таковое, недостоверно и подвержено опасным заблуждениям, или морально — через веру, и это познание не мыслит в Боге никаких других свойств, кроме тех, которые преследуют моральную цель. Эта вера и естественна, и сверхъестественна.

Кант И. Заметки в книге «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного»

Кёнигсбергский «галантный профессор» Иммануил Кант, с одной стороны, является систематическим философом, что означает, помимо всего прочего, что и анализ его философии может быть только систематическим, а значит формы эссе недостаточно для того, чтобы сказать все по этому поводу. С другой же стороны, признаком любой признаком любой системы является возможность свести её к одной или нескольким лапидарным формулам. Именно от этого наше рассуждение в настоящем эссе и будут отталкиваться.

С помощью приведенной выше цитаты вскрываются две главные идеи, привнесенных кантовской философией в теологическую протестантскую традицию эпохи Aufklärung.

Во-первых, Бог не может выступать в качестве объекта познания для чистого разума, поэтому Он является Ding an Sich par excellence. Такого Бога можно не только поместить в ряд окружающих человека вещей и мира как их совокупности, сущность и последняя которых остается непостижимой для человеческого рассудка, но и вынести за его пределы, поскольку Бог кардинально отличается от вещной природы: Он, как Творец, совершенно иной по отношению ко всему остальному как его Творец.

Во-вторых, с точки зрения Канта, опровергнувшего пять доказательств бытия Божия Фомы Аквинского и сформулировавшего своё, шестое доказательство ex morali, единственное, что может свидетельствовать в пользу бытия Бога, есть нравственный закон, не наблюдаемый нигде вовне, и, следовательно, не имеющий никакого другого (природного) основания, кроме сверхприрод-

ного, то есть Божественного. Начнем с последнего. Главной проблемой взаимоотношения кантовской философии, рациональной теологии и философии религии является, с моей точки зрения, навязчивая доктринальная предубежденность с трех сторон. Докматические предубежденности, возникающие здесь и там, мешают обоюдной слышимости, взаимному пониманию и обогащению, так что понятие «рациональной теологии» в Новое Время ставится под сомнение. Предубежденность Канта в данном случае выражается в том, что религия помещается им в жесткие рамки этики и морали, а без них она равносильна *Abgotterei* — идололатрии.

Именно в моральном императиве, как единственной возможности теодицеи, оправдания Его бытия перед лицом коварного и всепоглощающего скептицизма, усматривается исключительно прусский, то есть специфически протестантский характер философии кёнигсбергского мудреца. Не следует забывать и о шотландском происхождении предков философа, что *volens-nolens* наводит на мысль о типологическом наличии методизма в его системе. Не трудно однако же заметить и слабости подобного положения. Прежде всего наличие морального закона не доказывает существование Бога, или, по крайней мере, Бога Истинного (о котором говорит христианство), поскольку с совестью всегда можно договориться, а после — успокоиться и не бояться, так что моральная этика и христианская этика (что, в принципе, одно и то же) сводились всецело к компетенции человека и, следовательно, тому набору обстоятельств, который его окружает, то есть истории. Мораль не имеет никаких притязаний на Истину как на полноту всего. Наоборот она есть, скорее, стихийный ответ на стихийное заблуждение (грехопадение), отчего и является законом, предполагающим наказание во имя предотвращения дальнейшего процесса разложения (ср. блж. Августин). Не из морального закона следует заключать о необходимом существовании Бога (таких богов может быть в таком случае сколь угодно: у каждого бог будет свой (здесь можно применить в слегка измененном виде римскую поговорку: *quot capita tot deorum* — «сколько голов — столько богов») — в результате чего религия в пределах этики повергает человека в еще более пошрое и религиозно-безвкусное идолопоклонство, нежели религия, не отягощенная регулятивными нормами), а из существования Бога, которое дается в Откровении, то есть *a priori*, следует

выводить моральный закон, которому подчиняется человек. В противном случае, получается, что не Моисею следовало потрудиться, чтобы взойти на вершину Синая, чтобы узреть место стояния Бога, а Самому Богу следовало бы «взлететь» на высоту звездного неба морального императива каждого индивидуума, чтобы таким образом усвоить Себе человека.

То, что было далеко не очевидно для Канта и было результатом, повторим, его изначальной доктринальной философской предубежденности, экстраполированной на область религии, было вполне понятно для апостола Павла. О том, что Закон (будь то Тора евреев или сюнэйдесис-совесть язычников) довлеет над каждым человеком для Павла было фактом. Невозможность пребывать человека не под законом Павел обращает в идею невозможности непрестанного пребывания человека вне Божественного авторитета, поскольку как Тора евреев, так и совесть язычников есть свидетельство в пользу того, что уже до этого у человека с Богом что-то произошло, некая аберрация (грех) в их отношениях уже имела место.

Поэтому апостол Павел и называет закон «познанием греха» в послании к Римлянам. Поэтому моральный закон становится не столько необходимой связью между Богом и человеком, а суррогатом их заранее прерванных (до грехопадения) идеальных отношений святости и благодати. Теперь следует возвратиться к первому тезису Канта, согласно которому, умозрительное познание Бога невозможно. Да, подобно Канту, философская теология лучше других свидетельствует в пользу того, что идея (понятие о Вещи) и сама Вещь не когерентны друг другу. Соблазн гносеологического оптимизма (идуший еще с эпохи полемики Великих Каппадокийцев с арианами) подталкивал немецкую философско-теологическую мысль к двум видам уступок: либо со стороны теологии, что выразилось в кальвинистской идее *accommodationis Dei*, либо со стороны философии, в данном случае философии Канта, когда им была сформулирована идея всякой вещи (в том числе и Бога) как *Ding an Sich*.

Такое положение дела давало повод многим мыслителям (например прот. Сергию Булгакову) увидеть и позитивный момент в учении о недоступности Бога, как *Grenzbegriff*, чистому разуму, приписав его системе определенную «апофатическую струю», разбивающую схоластическое рационалистическое самодовольство.

И если бы, опять же, не собственная философская предубежденность Канта (синдром последующего немецкого арианского монофизитства и стремления ко все более радикальному имманентизму, слиянию Божественного и человеческого, природного и сверхприродного у последующих немецких философов, а наипаче поэтов, и, в том числе, в прусской политике Бисмарка), помешавшая ему установить право веры в пределах не только практического разума, то есть моральной теологии (что исключает, как мне кажется, любое строгое использование понятия «рациональной теологии» в рамках философии Канта), его субъективный идеализм был бы вполне допустимой формой апофатического дискурса, охраняющего непроходимое «НЕ» тайны, неведомой человеку.

Но, вновь повторим, «моральный кювет», куда занесло кёнигсбергского профессора, так и не позволил ему миновать религиозной безвкусицы своего времени. Легко заметить, как, с религиозной точки зрения, Кант спекулирует на понижение, а его мысль идет на попятную от таинственной высоты и глубины мысли христианских богословов эпохи патристики и даже философов-неоплатоников. Философ начинает со вполне апофатического и «неоплатонического» по характеру типа мышления, останавливающего в определенный момент познание, однако заканчивает рационализмом и морализмом, все более и более безвкусными. Заканчивая настоящее краткое рассуждение, осталось ответить на два вопроса: что все это значит и что же нам остается со всем этим делать? Отвечая на первый вопрос, следует констатировать, что Кант, вне всякого сомнения внесший неоценимый вклад в историю развития философской мысли, является примером начинающегося «теологического декаданса» Нового Времени: человек XVIII века уже далеко не мог удержаться на высоте древних... Так собственно религиозные понятия «вера» как радикальное отношение, и потому рискованное и рискующее быть осмеянным, то есть героическое, очевидного к неочевидному и «таинство» редуцируются в XVIII веке до «убежденности» (вся упадочность которой, с моей точки зрения, вскрывается в эссеистике Ортеги-и-Гассета в XX веке) и «мистики» (ср. XIX век). Человек уже не мог просто созерцать, «теоретизировать», Непостижимое, и превратился в «гарпию от философии»: если есть Нечто, что мне недоступно, то есть что я не могу схватить (*harpazo*) и чем не могу пожонгли-

ровать в своих руках, следовательно я должен его забросить и взять то высокое, до чего я в состоянии (при условии, что оно, это состояние, было до самого акта выяснено) дотянуться (моральный закон), обожествив его (Бог как моральный регулятор и Судья, а религия — в пределах только практического разума). Такая отчаянная заброшенность и предательство Тайны, неоплатонического «по ту сторону всего», очень похожа на апофатику, однако же в строгом смысле (уже теперь можно это констатировать) таковой не является.

Поэтому не был прав Булгаков, а его утверждение является лишь плодом религиозной восторженности и эйфории возвращения к отеческим недрам — пиром блудного сына, возвратившегося к Отцу. Ding an Sich не есть апофаза христианской византийской догматики, все-таки утверждающей, в конце концов сверхчувственное, в относительной мере, знание Божества, что будет не плодом усилий человеческого рассудка, а всецело Божественной харизмой — даром Его любви и милости. Вещь-в-себе на фоне этого — надгробие, воздвигнутое Кантом на могиле неоплатонического типа мысли. Это памятник, который только и делает, что напоминает, но не работает фактически.

Что же делать в таком случае? Прежде всего необходимо со всей ответственностью и строгостью уяснить, что любой критический подход (особенно к проблеме религии) требует философской честности, простоты и ясности открытых глаз, героической смелости и бесстрашия. Анализ должен совершаться без какой-бы то ни было доктринальной, догматической, спекулятивной или эмпирической предубежденности и воображения будто суждения о возможности знания приурочены к собственным трансцендентальным условиям, а религии — к географии и книгам.

А. И. Ковальчук

alexkoval1993@mail.ru

Отношение Канта к религии обусловлено его нравственной философией: он допускает только «моральную теологию», отрицая «теологическую мораль», т. е., по его точке зрения, религия должна быть нравственной, или основанной на нравственности, а никак не обратно.

В. С. Соловьёв. Кант

Что первичнее: мораль или религия? Этот вопрос имеет давнюю историю и связан с проблематикой в установлении приоритета между Богом и благом.

Проблема поднималась уже Платоном в диалоге «Евтифрон», когда он озвучил знаменитую дилемму: является ли благо благом потому, что оно выбрано Богом, или же благо является самостоятельной, независимой реальностью, которая ввиду своей определенности и выбирается мудрым Богом. Этот же вопрос, но теперь с новой силой, ставится и Иммануилом Кантом в его философских работах.

Новизна у немецкого мыслителя в том, что он встраивает этот старый вопрос в критическую линию своей философии, связывая его с проблемами гносеологии. Нельзя познавать Бога, не обращая внимания на метод познания. То есть, евтифронова дилемма приобретает в кантовской философии антропологическое звучание: или благо есть благо потому, что его определенность очевидна для меня (так же, как и для каждого человека на свете), благодаря внутренне присущему мне моральному закону, или же благо произвольно устанавливается внешним человеку субъектом (Богом), который сообщает свою волю откровенным образом через те или иные священные источники. Это вопрос о том, чем же обусловлена определенность морали: Божественной волей или человеческой свободой. Итак, если содержание морали выводится извне, то здесь перед нами «теологическая мораль». А поскольку теоретическое познание Бога, согласно Канту, невозможно, то в качестве источника теологии остается лишь писанное откровение.

Проблема теологической морали заключается в том, что даже если ее содержание и совпадает с тем, что человеку открывает его собственный практический разум, все же основоположением, опорой для морального действия становится здесь не моральное, то есть не свободное самоопределение, а законосообразное, то есть лишь легальное основание. Иными словами, я поступаю тем или иным образом не потому, что принужден собственным разумом, но потому что соглашаюсь с тем вероучением, что почерпал из той или иной книги. В конце концов, если допускать теологию основанием морали, то таким образом может быть оправдана любая представленная в священном источнике точка зрения, поскольку, когда единственным критерием выступает именно текст, всё дальнейшее остается на волю интерпретатора.

Однако, как указывает философ, человек способен истинно прочитать откровенный текст только тогда, когда он будет истолковывать его в моральном смысле, то есть рассматривая его не абстрактно как независимую от практического разума систему, а выводя из самого морального закона принципы толкования. В противном случае, Бог предстает как произвольно действующее существо и ничем не отличается от тирана, исполнение повелений которого бы следовало исключительно из-за страха или ожидания награды в теперешнем или посмертном существовании.

Таким образом, «теологическая мораль» имеет гетерономный характер. Кант противопоставляет ей «моральную теологию», которая, в отличие от первой, опирается на непосредственно данный человеку нравственный закон. Требования морали, пишет Кант, очевидны даже для закоренелого преступника, поскольку ведь для самого себя он желал бы именно морального отношения. Только подчиняясь повелению нравственного закона, который имеет категорический характер, человек обретает свободу. Тогда он поступает автономно, не ожидая награды или страшась наказания, но исполняя предписания разума ради них самих. Эти предписания Кант предлагает рассматривать как божественные заповеди, которые записаны на нашем сердце и благодаря которым человек приходит к необходимости в существовании Бога. Для того, чтобы человек мог действовать моральным образом последовательно, он должен быть свободен, иметь бессмертную душу, а кроме того, должен существовать сам Бог, который был бы гарантом обретения человеком высшего блага.

Это так называемые постулаты практического разума, которые, как считает философ, необходимо выводимы из признания реальности морального закона. Хотя в отдельных местах Кант указывает, что для морального образа жизни необходимым минимумом является такое отношение к Богу, которое бы подразумевало одну только возможность Его существования, все же на этой минимальной теологии он не останавливается и далее выделяет три главных свойства Бога, которые необходимо обнаруживаются в Боге, без которых надежда на обретение блага была бы не осуществимой, а соответственно, моральный образ жизни повис бы между необходимостью и бессмысленностью. Эти выделяемые в Боге по образу Троицы свойства суть святость, благодать и справедливость. Последнее оказывается как бы синтезом двух предыдущих, согласно которому Бог оказывает свое содействие только тем, кто сам становится этого достоин.

Очевидно, что Кант, выдвигая идею моральной теологии, полемизирует с классическим лютеранским и реформатским представлениями о Боге как произвольно действующем субъекте, воля которого становится известной только из внешнего человеку источника (*Sola Scriptura*). Философ желает вернуть примат разума (пусть и практического) в теологию, указывая, что невозможно строить учение о Боге, не подходя критически к тому методу богопознания, который используется для построения теологической системы. Конечно, можно увидеть в идеях Канта элементы атеизма, поскольку он предполагает, что нужно исходить не из того, что Бог способен нам сам открыть о себе, но из того, что человек оказывается сам способен узнать о Боге.

Иными словами, теоретически Бог для него оказывается все же непознаваемой реальностью, взамен которой остается только сам человек с его нравственным законом. Однако, с другой стороны, Кант делает важный революционный шаг в теологии, поскольку он указывает, что все наше знание о Боге — это именно «наше» знание, и потому если Бог и существует, то существует именно «для нас». Это открытие бесспорно встраивает в размышления о природе Божества проблему человеческой субъективности, тесно связывая онтологию с гносеологией и тем самым открывая путь к дальнейшим философско-теологическим построениям Фихте, Шеллинга и Гегеля. Таким образом, как бы не пыталась современ-

ная теология игнорировать кантовский поворот от «теологической морали» к «моральной теологии», только путь автономии позволяет рассматривать Бога не как внешний объект или субъект, а как глубинную суть самого человеческого духа, почему Кант справедливо и указал на то, что «дух Христа» — это наш собственный истинный дух или божественное в нас.

A. Hassanzade Dizaj

alihasso1989@gmail.com

Отношение Канта к религии обусловлено его нравственной философией: он допускает только «моральную теологию», отрицая «теологическую мораль», т. е., по его точке зрения, религия должна быть нравственной, или основанной на нравственности, а никак не обратно.

В. С. Соловьёв. Кант

In the preface to the first Critique, Kant establishes a distinction between «cognizing» and «thinking»: based on the principles of sensibility, understanding, and reason we can cognize only «mere objects of experience» or «mere appearances», but of the objects in themselves we can have only «thoughts», not «cognitions». On the other hand, Pre-Kantian learning claims that we gain a limited knowledge of objects through the principles of sensibility, but we cognize objects in themselves through the speculative reason alone. So, pre-Kantian knowledge goes after every curiosity and allows «no limit to this thirst for knowledge apart from that of impotence». It is this knowledge that Kant famously tries to deny («Thus I had to deny knowledge in order to make room for truth»). Kant's «denial of knowledge», in fact, does not mean the denial of knowledge as such, but simply the denial of the transcendent knowledge. According to Kant, by denying the transcendent knowledge, a possibility opens for faith. But which faith?

For Kant, faith, theology and morality based on the speculative reason which transcends the limits of experience «extend the boundaries of sensibility beyond everything». The principles of this reason really belong to sensibility. As such, reason in its transcendent, constitutive use, and the faith and morality arising from it (what the quote calls «theological morality»), as Kant says, «threatens to wipe out the practical use of reason». Morality based on theology that is in turn based on speculative use of reason is, in fact, «dogmatism of metaphysics» which has no consequence other than the «unbelief conflicting with morality». In other words, «theological morality» is much similar to what Kant called, in his Dreams of a Spirit-Seer, Juno's gift to Tiresias:

«She first made him blind, so that she could grant him the gift of prophecy». Therefore, in order to get Kant's point, we should paraphrase his famous statement in the preface as follows: «I had to deny transcendent knowledge in order to make room for transcendental faith».

As for the «moral theology», we can say that Kant maintains, especially in his «Religion», that theology can promote human being's moral improvement provided that the philosopher gives a moral interpretation of it and makes it compatible with morality. So this is why Kant allows «moral theology» but not «theological morality». Moral theology, or, what I call «transcendental faith» is a faith that never slides back to theism, deism or Schwarmerei (enthusiasm), but always remains in the boundaries of human reason. It is transcendental because points at something empty at the heart of (human) being. It seems that, for Kant, the history of religion is the history of repeated attempts to hypostatize and fill in the emptiness in the foundation of human existence. It may be thought that by revealing this emptiness, Kant unchained Nihilism and trapped us in the contemporary state of meaninglessness. Contrary to this thought, Kant tried to show that what was previously believed to be divine, is not divinity in the true sense of the word, but a kind of pathological, narcissistic fantasy, the projection of naive human desires and hopes onto the void of divinity, and, finally, Nihilism in the true sense of the word. A fanatical belief in something transcendent (theological morality) means filling in the void of an Ideal which must remain empty at all costs (moral theology). Kant's transcendental faith, thus, does not amount to unbelief but it actually means an open space for «faithing». The object of faith is essentially and originally lost. This loss is necessary for Kantian faith. In other words, Kantian Faith cannot be reduced to the traditional pathological faiths or to the postmodern passive unbelief; the object of Kant's faith is the pure form of faith. Transcendental faith is another name for the «transcendental unity of apperception» in virtue of which the human being and the world does not turn into a fetish or an idol, but rather are always in the process of creating themselves or, at least, changing themselves.

ИММАНУИЛ КАНТ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

А. И. Ананьева

ananevaai@my.msu.ru

Цель всех успехов в области культуры, которые служат школой человеку, — применять полученные знания и навыки к миру; но наиболее важный предмет в мире, к которому эти знания могут быть применены, — это человек, поскольку он есть собственная последняя цель.

И. Кант. Антропология с прагматической точки зрения

Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и к в своем лице, и в лице всякого другого, как к цели, но никогда — только как к средству. В этой, не самой популярной формулировке категорического императива, на наш взгляд, емко обозначена суть кантовского антропологического проекта.

В данном эссе мы попытаемся прояснить, что значит понимать человека как цель, а также приведем примеры влияния кантовского проекта на современную философскую антропологию. Наш тезис заключается в том, что приведенная в качестве темы цитата должна интерпретироваться не только как утверждение об антропоцентричности культуры, но как призыв к самосовершенствованию человека.

Прежде всего обратим внимание на связь между пониманием человека как цели и идеей конструирования человека. В предложенной в качестве темы для эссе цитате Кант указывает на то, что подлинное назначение всей культуры, и знания как такового заключается в применении их к человеку. Что значит применить знание к человеку? Сама идея применимости знания (здесь и далее я буду использовать термин знание вместо указанных Кантом «достижений культуры», «навыков», «знания», поскольку буду понимать под культурой результат применения знания на практике, а под навыками — особый вид знания-как. Такой ход представляется возможным как в силу широкой трактовки знания, так и в силу той ведущей роли, какую наука играет в процессе формирования культуры) предполагает несколько допущений:

1. это знание всегда имеет прагматический аспект, может быть применено;
2. человек — это не неизменная данность, но то, что может меняться под воздействием знания.

Таким образом, призыв, обозначенный в цитате из «Антропологии...», постулирует не только самоценность человека как такого, вокруг которого культура должна развиваться, но и дает понимание человека как развивающегося на протяжении истории посредством развития этой самой культуры. Человек — это тот, кто конструирует сам себя, непременно развивается в качестве познающего, морального, культурного существа. Такое понимание человека можно проследить и в других работах Канта. Этот же тезис лежит в основе кантовского определения Просвещения как выхода человека из несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине.

В работе «Что такое просвещение» Кант рассматривает просвещение одновременно и как неизбежное будущее человечества (неизбежное в силу того, что является закономерным итогом развития человеческих способностей), и как результат приложения усилий человека, будущее, которое еще предстоит построить. Усилия по выходу из несовершеннолетия — это одновременно и следование своей природе, и моральный долг.

Схожее понимание человеческой истории можно найти и в работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском праве», где Кант рассматривает историю как развитие сообразно плану природы, который заключается в полном раскрытии задатков человека. Реализуется этот природный план не на уровне индивида, но на уровне сообщества, в том числе потому, что не каждый отдельный человек сознает себя свободным. Обращение к этим скорее социально-философским, чем антропологическим работам Канта представляет собой не более чем операцию теоретического масштабирования, представляющуюся возможной в силу устанавливаемого самим автором изоморфизма между развитием человека и развитием общества (в пользу чего свидетельствует, например, использование Кантом возрастных метафор для описания проекта Просвещения). Теперь мы можем дать более подробную интерпретацию приведенной цитаты.

Социокультурное развитие (достижения культуры, служащие школой человечеству) мыслится Кантом одновременно как про-

цесс реализации человеческих способностей и как результат его сознательного, морального действия. Кантовская схема закольцовывает мораль и природу: развитие своих способностей посредством внесения вклада в культурное развитие человечества мыслится как следование своей природе, отказ от такого действия грозит состоянием несовершеннолетия, в котором человек остается по собственной вине, по сути совершая аморальный поступок. Следование своей природе определяется в качестве морального долга человека по отношению к человечеству и к самому себе. Понимать человека как цель — значит практически полагать своей собственной целью саморазвитие и развитие человечества вообще через развитие культуры.

Высказывание Канта прежде всего нужно интерпретировать не как призыв к антропоцентризму в культуре, установлению человека качестве единственного ориентира культурного развития, но как призыв к саморазвитию. Человек не полагает себя в качестве своей последней цели, человек свободен лишь в том, выполнять ли свой моральный долг в смысле следования своей природе. В этом смысле всякий моральный человек скорее принимает себя в качестве своей последней цели, когда реализует природную склонность к самосовершенствованию. И здесь приведенная выше формулировка категорического императива служит скорее подсказкой в том, как направлять свои действия для реализации этой программы.

Кантовское понимание человека продолжает быть актуальным и по сей день. Прежде всего стоит отметить влияние кантовской философии на подход к пониманию человека М. Фуко, предложенный им в книге «Слова и вещи». Кратко очертить понимание человека в рамках фукольдианского подхода можно следующим образом. Человек — не данность, не вневременная сущности, но всегда уже определенная современным состоянием знания фигура. Человек в современном понимании возник в порядке знания вместе с современной эпистемой на рубеже XVIII-XIX веков. Он есть эмпирико-трансцендентальная складка, определяющаяся двойственностью его условий возможности — Языка, Труда, и Жизни, которые, с одной стороны, всегда предшествуют существованию конкретного человека, с другой — являются неотъемлемыми элементами опыта человека (чтобы быть человеком, или по крайней

мере считаться таковым, человек осваивает язык, трудится, встречается в опыте собственной конечности, смертности). С одной стороны, кантовское влияние прослеживается содержательном уровне: исследование Фуко использует в качестве имплицитной посылки тезис о человеке как о том, кто конструируется в порядке знания. С другой стороны, Фуко наследует Канту методологически, ставя целью своего исследования выявление условий возможности человека.

Фуко использует метод Канта творчески, направляя свое исследование в русле археологии знания, т. е. историзируя его. Кроме того, Фуко делает посылки Канта гораздо более радикальными. Если Кант полагает знание как то, что может быть применено к человеку, то Фуко рассматривает эпистемы (систему практик упорядочивания знания) как то, что с необходимостью определяет самопонимание человека. При этом стоит отметить, что именно с Канта Фуко отсчитывает так называемый антропологический сон в философии — постоянную попытку определить конечного человека на фоне бесконечностей (Труда, Языка и Жизни). Кант предстает как мыслитель, который, артикулировав различие эмпирического и трансцендентального, впервые в истории философии концептуализирует конечность человека. Другой, на наш взгляд, кантианский ход мысли Фуко — описание человека как места непонимания, того, чье самопознание всегда расходится с тем, кто мы есть на самом деле. Человек в трактовке Фуко предстает как принципиально непознаваемая вещь в себе, о которой невозможно утверждать ничего окончательного.

Тем не менее, стоит отметить, что схема Фуко не может оцениваться как принципиально кантианская, поскольку во многих положениях теория Фуко предстает как инверсия положений Канта. Если Кант использует природу, естественные склонности как фундамент для культуры и развития человека и человеческого самопонимания, то Фуко совершает жест радикальной историзации человека, рассматривает самопонимание человека как полностью бесосновное контингентное. Отсюда и отсутствие у Фуко всяких этических требований к человеку: он сам себе не принадлежит, и поэтому саморазвитие более не является моральной целью. Все это — результат более абстрактного переворота: в концепции Канта человек творит культуру и знание с определенной целью, у Фуко

культура, а именно порядок знания творит человека без всякой цели.

Однако, в современной философии существуют и концепции, сохраняющие кантовскую установку на самосовершенствование. Таким примером может служить ингуманизм Р.Негарестани, основной идеей которого является идея о том, что то человеческое в человеке само по себе является сугубо не человеческим. Негарестани наследует Фуко в тезисе об историчности всякого представления о человеке, Канту — в тезисе о самосовершенствовании необходимой установки. Однако самосовершенствование рассматривается не как моральный долг человека, но как необходимое условие функционирования разума. В книге «Интеллект и дух» автор строит свою концепцию сознания как вычисления с опорой на концептуальные средства немецкой классической философии.

В рамках данного эссе нас интересует лишь тезис о том, что в качестве основных видов деятельности ума/сознания (mind) рассматриваются самопонимание и самотрансформация — процессы конструирования образа себя в мире, а также изменение себя в соответствии с представлениями о себе. Работа сознания заключается в постоянном исследовании условий своей возможности с целью понимания того, что в культуре все еще является для него определяющим, а что — уже нет. Эта исследование предполагает использование ресурсов современной науки и может рассматриваться как продолжение кантианской установки на постоянное самосовершенствование и применение знания к самому себе. Однако ингуманизм также более радикален относительно будущего человека: в будущем понятие человека может быть расширено до включения в него небиологических существ, что идет в разрез с натуралистическим обоснованием саморазвития у Канта. Таким образом, кантианская философия, с одной стороны, является источником антропологического сна, с другой — предоставляет современной философии инструменты для пробуждения.

Р. Н. Белых

ruslanamelnikova021@gmail.com

...Из столь кривого дерева, из какого сделан человек, не может быть вытесано ничего совершенно прямого. Только приближение к этой идее возложено на нас природой.

*И. Кант. Идея всеобщей истории
во всемирно-гражданском плане*

О природе человека, о соотношении в нём чувственного и разумного, о смысле и цели его жизни рассуждали философы разных эпох, и каждый из них давал собственный ответ на этот вопрос. Не мог обойти его стороной и И. Кант и предложил своё видение рассматриваемой проблемы. Философ не доверяет земной природе человека, отмечая широту и силу влияния чувственных, земных его стремлений. В то же время он подчёркивает, что в человеческой душе наличествует разумная составляющая, призванная обуздать естественные склонности. Однако философ рассматривает этот тезис ещё глубже, ведь природные задатки любого живого существа служат основой для его «совершенного и целесообразного развития». С этим тесно связан вопрос о моральной свободе человека. Он должен сделать себя сам, — считает философ.

Моральную свободу И. Кант понимает как независимость от своих чувственных стремлений, «автономию воли». Она порождается практическим разумом, который способен познавать моральный закон, впоследствии устанавливаемый разумной волей для себя самой. Это и есть «категорический императив» — одна из центральных идей философии И. Канта.

Однако почему же человек, подчиняясь закону природы, может лишь приблизиться к идеалу, но не достичь его? По мнению философа, возможность «приближения» основывается на том, что каждый человек может стать личностью, то есть путём разумной работы над собой и своим сознанием возвыситься над своей чувственной природой, создать своё «Я». Этот процесс можно сравнить с изваянием из бесформенного куска мрамора прекрасной скульптуры, воплощающей в себе целостный замысел творца.

Тем не менее, всё в этом мире, в том числе и свободная воля, подчиняется общим, непреложным законам природы. А природные задатки человека, направленные на применение его разума, согласно рассуждениям И. Канта, находят своё полное воплощение не в индивиде, а во всём человеческом роде. Отсюда вытекает следующая мысль философа, содержащаяся в «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»: история человеческого рода также развивается в соответствии с общими закономерностями, следовательно, если бы она «рассматривала игру свободы человеческой воли в совокупности», то смогла бы определить закономерность и поступательность её развития.

То, что выделяется из общего правила по отношению к отдельным личностям, вписывается в общее движение истории. Её целью философ видит прогрессивное развитие всего человеческого рода, а не отдельного индивида или поколения. Накапливая интеллектуальный и культурный потенциал, поколения людей передают своим потомкам богатейшее наследие — фундамент счастливого будущего, однако плодами своих трудов они сами уже не смогут воспользоваться. Это есть бесконечный цикл истории, приближающий общество к некоей глобальной цели, заложенной природой. Для её осуществления она создала специальный механизм — антагонизм в человеческом обществе. Вечное противостояние, постоянное противоречие личного и общественного, естественного и искусственного, чувственного и разумного подталкивает развитие и отдельной личности, и всего общества в целом.

Благодаря преодолению природной лени под воздействием честолюбия, корысти, жажды власти, человек стремится занять определённое положение в социальной иерархии, улучшить свои условия жизни. Так формируется общественная ценность Человека, его талантов, образа мыслей. Возникают системы образования, права, государства; жизнь общества становится более организованной. А это есть путь от варварства к цивилизации, культуре. Если отдельная личность не способна «выпрямить» кривизну дерева, из которого она состоит, способно ли общество достичь идеала? Величайшей проблемой для человеческого рода в «Идее всеобщей истории» И. Кант называет «достижение всеобщего правового гражданского общества». По его мнению, высшая цель природы — «развитие всех задатков, заложенных в человечестве» — может быть

достигнута только в том обществе, где всем его членам предоставляется «величайшая свобода», следовательно, уровень антагонизма достигает максимальных значений. Возможно ли такое общество? Ответ И. Канта — нет, поскольку безграничная свобода ведёт к тому, что люди причиняют друг другу столько зла, что не могут ужиться вместе. Он проводит аналогию с лесом — там, где деревья растут густо и свобода ограничена, им приходится прилагать максимум усилий, чтобы тянуться к свету, к солнцу, благодаря чему они вырастают прямыми и красивыми. Напротив, деревья, стоящие обособленно друг от друга, могут расти в любом направлении, становятся «корявыми и кривыми». Первый, густорастущий лес, И. Кант сравнивает с «гражданским союзом», который способствует раскрытию лучших качеств и в отдельном человеке, и во всём человеческом роде. Второй пример наглядно демонстрирует последствия неограниченной свободы. Отсюда вывод — человек не умеет пользоваться своей свободой и неизбежно злоупотребляет ею, а потому нуждается в господине.

Однако и здесь получается замкнутый круг — найти господина можно только в человеческом роде, однако он (господин, независимо от того, единоличный это правитель или группа лиц), обладая всеми пороками человеческой природы, неизбежно злоупотребит своей властью. Полностью решить эту задачу, совместив в человеке его «человечность» и справедливость, невозможно. Именно из этих рассуждений следует вывод, что «из столь кривой теснины, из которой сделан человек, ничего прямого сделать невозможно». Следовательно, к идеальному устройству человечество может приблизиться, однако философ сомневается, что его будет возможно достичь в ближайшем будущем. Думается, что идеального общественного устройства можно было бы достичь лишь в одном случае — искоренив все пороки человеческой природы, то есть полностью изменив то, что составляет первичную сущность нас, людей.

Именно природа делает нас такими похожими и одновременно такими разными. Именно благодаря способностям, подаренным нам природой, мы можем преодолевать трудности, стоящие на нашем пути, которые, в свою очередь, являются неотъемлемым условием совершенствования человеческого рода в целом. Хочется верить в прогрессивный ход человеческой истории, которая, как любая хорошая книга, не может обходиться без «темных страниц»

и мрачных сюжетов, потому что без них невозможно понимание глубинных смыслов. Таким образом, рассуждая о природе отдельной личности, И. Кант подводит читателя к истолкованию сути всемирного исторического процесса. Поскольку каждая личность живёт в условиях конкретного социального строя, определённой исторической эпохи, невозможно не учитывать взаимовлияние исторического процесса и отдельного человека.

Человеческая природа не идеальна, и это непосредственно отражается на исторических событиях, порождая войны и революции, периоды упадка. Однако история не раз доказывала, что прогресс невозможен без препятствий и катаклизмов, так как каждый новый вызов подготавливает рост физических и моральных сил общества, создающих эпоху процветания, которая неизбежно угаснет и снова сменится кризисом. Пройдёт время, и всё повторится сначала... Думается, что в каждой отдельной личности, несмотря на всю «кривизну» дерева, из которого она изготавливается, живёт светлое, нравственное начало, которое только укрепляется и, впоследствии, войдя в фонд общечеловеческого наследия, передаётся следующим поколениям.

Мы не знаем, что ждёт нас в будущем, каким будет наше общество и какими будем мы сами. Однако, как учил И. Кант, человек отличается от животного именно тем, что в нём заложена сила для нравственного самосовершенствования, кропотливого «возделывания» себя. Хочется верить, что людей, осознанно направляющих свои силы на собственное духовное развитие, бережно хранящих и осознающих всё лучшее, что было создано предыдущими поколениями, будет становиться всё больше. Тогда и всё общество в целом станет более гармоничным, более нравственным.

Н. Б. Валеева

n.valeeva.sas@gmail.com

Цель всех успехов в области культуры, которые служат школой человеку, — применять полученные знания и навыки к миру; но наиболее важный предмет в мире, к которому эти знания могут быть применены, — это человек, поскольку он есть собственная последняя цель.

И. Кант. Антропология с прагматической точки зрения

Человек как цель и средство культуры: культурные техники через кантианскую призму Представленная цитата Канта — отрывок из работы последней его работы, «Антропология с прагматической точки зрения». В отличие от классического периода трёх критик, в поздних работах: «Антропологии...», «Религии в пределах только разума», «К вечному миру», «Спор факультетов», Кант отходит от вопросов систематической философии познания, этики и эстетики к прикладным аспектам философии антропологии, практической морали, политики, образования и права.

Практическая ориентация текста информирует метод, которым Кант руководствуется в «Антропологии...» — труд отличается особым разнообразием жизненных иллюстраций к его классическим идеям, например, переложением категорического императива на знакомые читателю жизненные ситуации; и, воспроизводя прикладной метод позднего Канта, для анализа представленной цитаты нам потребуется установить, о каких практических приложениях достижений культуры Кант говорит, давая культуре своё телеологическое определение, и какие импликации за собой несёт это применение.

Для понимания оснований культуры в философии Канта, нам необходимо обратиться к третьей Критике Канта, «Критике способности суждения», где Кант представляет телеологию культуры в связи и в оппозиции с природой. Согласно культурной теории Канта, человек — единственное существо, способное к культуре, и целью культуры является не эксплуатация природы, а выполне-

ние человеком его моральных обязанностей. В этом случае культура является результатом телеологической способности разума, стремящегося к совершенствованию. Проблема, на которую подобная телеология культуры наталкивает читателя, это бесконечный регресс отношения человек-культура. Человек совершенствует себя через культуру, совершенствующуюся человеком, образованным культурой, возникшей к совершенствованию человека, и... Разрешение регресса требует разведения и самостоятельного рассмотрения двух процессов, составляющих спираль развития человека и культуры: совершенствование культуры человеком и совершенствования человека культурой. Для этого, я обращусь к философской дисциплине, которой не существовало в эпоху Просвещения, но объектом которой отношения человека и машин, его прагматических созданий — к философии технологий, чтобы укрепить ответ на проблему в строго прикладных тезисах.

С помощью теорий Симондона («О способе существования технических объектов») и Киттлера («Граммфон, плёнка, печатная машинка»), в онтологии технологий может быть найдено описание технологического детерминизма, определяющее отношение взаимного совершенствования человека и культуры. Жильбер Симондон, французский философ и отец философии техники, в книге «О способе существования технических объектов» описывает теорию процессуальной онтологии технологий. Согласно Симондону, прагматические определения технологий, основанные на функциях, исполняемых дискретными техническими объектами, обречены на провал, если они не соотносятся со структурными единицами технологий. Например, Симондон описывает, что пружинный и дизельный двигатель объединены функцией, но структурно пружинный двигатель похож на арбалет больше, чем на другие двигатели — дизельный, паровой; тем не менее, это ещё не значит, что пружинный и дизельный двигатель не могут называться общим словом или иметь общую онтологию: ответ Симондона в том, что пружинный и дизельный двигатель объединены общим генезисом, где дизельный двигатель является более совершенной формой пружинного. Определение Симондона необходимо нам, чтобы описать совершенствование человеком культуры на примере техники: мы наблюдаем, как нелинейно, но закономерно технологии сменяются более совершенными сво-

ими формами, и сама онтология техник в культуре определяется генеалогией, внутренне нацеленной на совершенствование.

Следующим шагом, от французской философии техники я обращаюсь к теории медиа, чтобы критически осмыслить совершенствование человека посредством культуры. Здесь нельзя не напомнить о канадской медиа-теории, основанной вокруг Маршалла Маклюэна, и его постулате о том, что технологии являются продолжением человека, что могло бы послужить простым ответом на то, как культура совершенствует человека и способствует исполнению его моральных обязанностей, но нам потребуется Киттлер, представители немецкой школы теории медиа, «Деррида цифрового века», чтобы воспрепятствовать искусственному упрощению проблемы формирования человека технологическими практиками. С совершенствованием технологий, человек не повторяет свои прошлые культурные и моральные практики — сами техники культуры определяются тем, какими технологиями мы пользуемся. Так, одним из примеров, который Киттлер приводит в своей книге «Граммозвук, плёнка, пишущая машинка» является пишущая машинка, прибор для механического набора.

Количественное совершенствование технологий — ускорение набора текста — приводит не к совершенствованию, а к реструктурированию мышления человека посредством уничтожения дистанции между мыслью и письмом: запись становится не просто быстрой, а моментальной, автоматической, автоматизируя структуру мышления. Технология, нацеленная на трансформацию письма, становится инструментом для трансформации мысли. Таким образом, совершенствование технологий не требует прикладного «применения» их к человеку; скорее, технологии сами содержат в себе потенциал, от человека независимый, для его изменения, ещё до того, как они будут «применены». Через параллельное чтение Канта и современных философий технологий Симондона и Киттлера, мы можем наблюдать, как процесс взаимного совершенствования человека и культуры определяется технологиями: постоянное совершенствование, заложенное в онтологию технологий, становится условием для необходимого изменения человека и его культурных практик.

К. А. Мирзоев

karen.mirzoev@mail.ru

...Из столь кривого дерева, из какого сделан человек, не может быть вытесано ничего совершенно прямого. Только приближение к этой идее возложено на нас природой.

*И. Кант. Идея всеобщей истории
во всемирно-гражданском плане*

Наследуя традиции немецкого Просвещения, Кант перенимает идею воспитания человечества, однако, в отличие от того же Лессинга, в кантовской философии эта идея обретает секуляризованную форму, результатом чего становится её обращение не к человечеству в целом, а к каждому индивиду в частности. За нахождение в состоянии несовершеннолетия Кант вменяет именно вину, он не рассуждает про общую ответственность человеческого рода за кривизну своего собственного материала. Это противоречит приведённой цитате: как можно вменять вину человеку, если его удел лишь приближаться к своей цели, но никогда её не достигать? Дело в том, что в философии Канта есть два сюжета о месте человека в замысле «Великой художницы природы».

Каждый отдельный человек, безусловно, представляет собой слишком кривое дерево, однако человечество в целом, сообразно хитрому замыслу природы, непременно осознает и воплотит цель своего собственного разума. Если взять эти сюжеты по отдельности, то мы получим религиозную досаду на греховную природу человека и прогрессистскую убеждённость во всемогуществе разума, свойственную более раннему Просвещению. Про последнюю Кант писал следующее: «... такого воспитания человек ждёт только от Провидения, т. е. от мудрости, которая есть не его мудрость, но все-таки, хотя и бессильная (по его собственной вине), идея его собственного разума» [Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. Соч.т. 7. М.: Чоро, 1994. С. 370.].

Идея Просвещения не охватывает эти сюжеты в отдельности — она их связывает. Прогресс, свойственный всему человечеству в целом, оставляет за каждым индивиду обязанность выходить

из состояния несовершеннолетия. Просвещение, таким образом, должно идти снизу-вверх. Внушать человеку даже минимальное «законообразие практического применения разума», как пишет Кант, бесполезно, поскольку он должен до этого дойти сам. Попытки научить и образумить будут лишь одной из множества хитростей природы, единственная цель которой — показать человеку необходимость «публично пользоваться своим разумом». Таким образом, единство необходимости цели разума и особенности человеческого существования — это бесконечный прогресс, в котором индивид освобождается от предрассудков, необходимых до определённого времени, пока ему самому не станет понятно, что пришла пора от них избавиться.

Вырисовывается вполне очевидная картина: человек не совершенен, но к совершенству он должен стремиться. Однако Кант гораздо глубже этой морализаторской позиции. Как замечает Гегель, Просвещение — это спонтанное, самостоятельное освобождение или «освобождение духа, в котором он стремится прийти к самому себе и осуществить свою истину». Это именно «поступок» или «произведение отдельных лиц», которому тем не менее необходима сообщаемость, иначе не будет выражено особенное и мы придём к такой же «предпосылке из произвольных представлений и мыслей», как и особенность, взятая без всеобщности [Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., «Мысль», 1977. С. 365-370].

Идея Просвещения, как мы уже говорили выше, связывает то, что всегда сделать предстоит, и то, чему необходимо соответствовать уже сейчас. Данное соответствие необходимо должно идти снизу-вверх, должно быть деятельным, а не пассивным. А действительно деятельным этот процесс может быть лишь тогда, когда он завершим, когда его непременно предстоит сделать. Более понятным содержание кантовского деятельного единства цели разума и человеческих возможностей будет, если обратиться к его размышлениям о «вечном мире». Он является необходимой целью человеческого рода, но до тех пор, пока человечество не вышло из состояния несовершеннолетия, любая практическая реализация вечного мира не закончится ничем кроме тирании, которая повлечёт за собой анархию. Кантовский вечный мир практически осуществим и необходим, но теоретически непредсказуем. Просве-

щение так же принципиально осуществимо и необходимо, но оно в философском смысле слова спонтанно, абсолютно самостоятельно, потому и вина за него вменяется каждому. Безусловно, один единственный человек, выйдя из состояния несовершеннолетия, приблизит человечество в целом к своей цели не больше необходимого, но здесь стоит обратить внимание на то, что Просвещение — это именно публичное использование собственного разума. В определённом смысле Просвещение является катализатором действия, поэтому оно сверσιμο, оно конечно, но не так, что после воспитания человечества в история приходит в свою гармоничную и неизменчивую форму. Наоборот, оно становится способом проблематизировать эту гармонию и вырвать свою судьбу из юрисдикции Проведения, оно становится способом наделить идею собственного разума силой. Таким образом, бесконечное движение человечества к цели разума конечно именно потому, что оно осуществимо. Осуществимость Просвещения вовсе не означает, что бесконечная идея вдруг становится конечной — идея Просвещения объединяет в себе бесконечное и конечное содержание, притом объединяет деятельно.

Именно поэтому Канта нельзя свести к морализаторской трактовке, хотя отчасти она ему свойственна: «В практическом отношении это вообще точка зрения философии Канта, а также точка зрения философии Фихте. Благо должно быть реализовано; мы должны работать над его осуществлением, и воля есть лишь деятельное благо. Но если бы мир был таким, каким он должен быть, то отпадала бы как лишняя деятельность воли» [Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. I. С. 418]. Однако идея Просвещения, представленная не как способ вечно изменять мир и не как способ его раз и навсегда изменить, а как способ его изменить так, чтобы его можно было изменять, как способ помыслить историчность «как своё собственное бытие, как свою собственную несвоевременность» [Агамбен Дж. Средства без цели. Заметки о политике. М., 2015. С. 112.], преодолевает ограниченность моральной позиции, о которой говорит Гегель. Однако тем самым она становится конечной и оттого предстаёт перед нами в виде вопроса, на который необходимо ответить, чтобы, как следует из известной статьи М. Фуко, стать современным [Фуко М. Интеллектуалы и власть. М., 2002].

Г. С. Молчанов

georgmolchanov@yandex.ru

...Из столь кривого дерева, из какого сделан человек, не может быть вытесано ничего совершенно прямого. Только приближение к этой идее возложено на нас природой.

*И. Кант. Идея всеобщей истории
во всемирно-гражданском плане*

Принято считать, что философия оперирует понятиями, что именно понятия составляют её инструмент, средство концептуализации первоначально недостаточно определённых интуиций и их передачи слушателям или читателям. Однако представленный фрагмент из статьи И. Канта убеждает в том, что образ может выступать более лаконичным и выразительным способом «кристаллизации» смысла; более того, удачно найденный образ побуждает к продолжению размышлений автора, инициирует самостоятельные поиски читателя, тогда как понятия законченностью и «монотонностью» самой своей формы, скорее, успокаивают его, склоняют к тому, чтобы принять в качестве естественного вывода положение, что если познание предмета достигнуто, то следует согласиться и с тем, что его результаты — в качестве, например, «системы категорий» — могут быть отложены на «дальнюю полку» памяти.

В самом деле, что скрывается за «кривым деревом», из которого сделан человек? — Несовершенство человеческой природы, о котором философы сожалели на протяжении многих веков, объясняя его то ли сложностью души человека (Платон или Аристотель), то ли «ничтожностью» того материала, из которого Бог создал человека, приняв и неизбежные слабости своего творения. В противоположность «кривому дереву» нечто «совершенно прямое» — это, очевидно, нравственный идеал, безупречность мысли и жизни, о возможности достижения которого спорили философы, богословы, моралисты. Представим, что Кант выразил бы свою мысль на привычном языке философских понятий: природа человека столь несовершенна, что мы можем рассчитывать лишь на частич-

ное преодоление её последствий, забыв об идеале нравственной жизни. Смогла бы подобная констатация задеть собеседника философа, заставить задуматься над «загадкой человека»?

Что же меняется, если мы сталкиваемся в философском тексте с образом, например, образом «кривого дерева»? — Мы принуждены представить себе (в дополнение к смыслу, который живёт в образе так же, как и в понятии), и мастера — плотника или столяра, — который, не имея другого материала, должен взять в руки топор или рубанок и попытаться «вытесать» из него то, что хотя бы отчасти сможет служить исполнению задачи, достижению более достойного состояния души. Примем во внимание, однако, что «мастером» в этом случае оказывается каждый из нас, что не только «кривое дерево» — мы сами, взятые так, как если бы мы не совершали никаких усилий над собой, но и «мастер» — совесть, которая не позволяет нам успокоиться и смириться с плачевным состоянием «человеческой природы». И подобно тому, как на лбу плотника выступает пот, а его руки покрываются ссадинами и занозами от отлетающих от полена щепок, так и тот, кто решится исправлять, совершенствовать свою изначальную природу, должен будет смириться с соблазнами, муками неудовлетворённости, сомнениями, охватывающими сильнее всего как раз тогда, когда, кажется, что-то «начинает получаться».

Но можем ли мы отказаться от нашего начинания, можем ли остановиться на этом пути? Хорошо известно, насколько критически относился Кант как к познавательным возможностям человека, так и к его способности достичь более совершенного нравственного состояния. Однако естественные препятствия, обусловленные несовершенством «материала» и взявшегося за труд над ним мастера, не могут всё же освободить нас от обязательства, которое «возложено на нас природой». И залог нашего труда над самими собой, по мысли Канта, лежит в той же «критичности», которая проявилась и в характеристике «естественного человека» как «кривого дерева»: мы видим его «кривизну», а значит, обречены взяться за её «исправление». «Критичность» порождает активность субъекта, которая в нравственной сфере сталкивается со столь же серьёзными препятствиями, что и в познавательной, но которая не может уже «угаснуть», поскольку, если на одной стороне образа «кривого дерева» — несовершенство, слабость, лень души, то на другой

стороне — невозможность принять безропотно доставшееся «от природы» состояние. Кажется, и «природа» в этом случае приближается по своему статусу к философскому образу, поскольку указывает на содержательную глубину кантовской мысли: природа «снабдила» нас «слабым» материалом, но она же дала и честный, острый взгляд, который не оставит уже человека в бездействии, заставит неустанно трудиться над собой; «приближение» к недостижимому идеалу «возложено» на нас природой, оно также «естественно», «природно» для того, кто увидел свои слабости и уже не сможет оставить себя в этом плачевном состоянии.

Таким образом, как может показаться поначалу, избранное высказывание философа укладывается в то «школьное» понимание характера его философии, которое описывается сдержанным отношением к возможностям познавательных и нравственных усилий человека. Но внимание к конкретному образному выражению этой мысли позволяет увидеть и её обратную и не менее значимую для Канта составляющую: мы обречены бороться с самими собой и не сможем найти покоя ни в желанном достижении цели, невозможном для склонившегося над «кривым деревом» мастера, ни в отказе от стремления «приблизиться» к её достижению. Порождаемая совестью активность, направленная на несовершенное состояние собственной души, — вот что лежит в основании образно представленного Кантом положения человека в нравственном мире. Вряд ли основной мотив его размышлений составляет сетование на несовершенство человеческой природе, скорее, — это благодарность «природе» за то, что она дала нам способность увидеть это несовершенство и не смиряться с ним, за то, что она возложила на нас осознание потребности хотя бы «приблизиться» к более совершенному состоянию.

Е. А. Павлова

ele.ale.pavlova@gmail.com

Кант, который выдвинул принцип, что человек есть цель, а не средство, и который был, по-видимому, наиболее влиятельным мыслителем эпохи просвещения, тем не менее тоже осуждал себя-любие. Согласно Канту, желать счастья — добродетельно, а хотеть счастья для себя самого — нравственно безразлично, ибо это есть то, к чему стремится человеческая природа, а естественные стремления не могут иметь положительной нравственной ценности.

Э. Фромм. Человек для самого себя

Суровой холодной зимой маленький буддийский монах, который идёт в дацан Ринпоче-багша, дабы совершить обрядовое хождение в зале храма, обязательно снимет шапку у входа, вытерев ноги о коврик, затем сложив ладони в почтительном жесте обойдет все образы богов, которым следует поклониться. Когда лысая голова еще маленького буддийского монаха, иначе говоря хуварака, опускается перед ступами он мысленно загадывает и просит блага для всех людей в мире, таким образом хуварак отдает почтение всему миру (подчеркивая насколько же в эпоху глобализма, гуманитарных и толерантных мировых тенденций популярен буддизм!), который был и остается миром в котором вершину пищевой цепочки занял человек.

Хуварак это делает для того, чтобы выйти в недалеком будущем из круга сансары, а для чего это делать светскому человеку? Человек уже давно стал самым важным предметом исследования в истории науки, хотя так было не всегда: средневековые еще помнят, о том, как важно обоснование Бога, а эпоха Возрождения только предвещает интерес к человеку.

Самый настоящий антропоцентрический поворот в истории философии проводит Иммануил Кант, разделивший области светского и религиозного для исследователя в областях как науки, так и для обыденной (практической) жизни. Чтобы ответить на собственный поставленный вопрос в первом абзаце, следует дать определение понятия человека по Канту. Для И. Канта человек —

это существо, имеющее двойную или скорее двойственную природу, принадлежащее двум мирам — миру природной необходимости и миру нравственной свободы. Данное определение более соответствует запросам эпохи Просвещения, чем определение человека Аристотеля, где человека ненароком называют животным, пусть и с отличительными чертами, как наличие разума и способностью становится более совершенным и приспособленным в среде себе подобных.

Кант продолжает рационалистическую линию Аристотеля, ставя на то, что человек все же существо разумное, благодаря собственному разуму он способен строить понятия, суждения и предложения, делать выводы, опираясь лишь на свои собственные силы — такая вера в *ratio* характерна для всей эпохи Просвещения, на что наводит Э. Фромм, едва лишь упоминая эпоху Просвещения. Для Канта человеку не нужен с необходимостью сторонний наблюдатель, такой как Бог, который бы служил гарантом нашей чести, как и институт религии, к которому следовало бы непременно обращаться, как общественному доверенному лицу\судье за попечительством.

Это актуально и для современного человека, который сидит во всемирной паутине, скрывая свою персону по тем или иным причинам, которые могут быть не ясны тем или иным людям из-за чего некоторые люди склонны подозревать и даже упрекать в безнравственности людей без прямых (т. е. логических) доказательств и рассуждений, основываясь на иррациональных доказательствах (смешанных неопределенных чувствах), ошибочных суждениях, построенных с нарушениями всех правил ясности и критичности к самому себе, даже таких, казалось бы элементарных как здравый смысл (Разве это не есть лень и упадок рассудка?). Рассуждая некритически, то есть, не проверяя на правильность и достоверность собственные доводы рассудка — человек отказывает самому себе в достоинстве и чести, лишая себя свободы, ведь человек по природе разумен, тем самым свободен.

Пуская на самотёк элементарно собственную жизнь, делая ошибки в уме — человек опускает собственную природу и теряет свободу, что ему становится необходимо некое «поручительство» (под этим я не имею ввиду, что поручительство, как таковое это то же самое, что и слепая вера, скорее это привязанность, дошедшая

до аномалии (или болезни), как алкоголизм), которому он сдаться, словно собачонка, т. е. животное, действующее лишь инстинктивно. Для чего же нужно желать блага всему человечеству, а не себе одному? В первую очередь для того, чтобы общественная жизнь обосновывалась на свободе. Во вторую очередь для того, чтобы человек оставался вершиной пищевой цепи не по причине того, что он обладает теми же качествами, что присуще животным (то есть сохраняя свое человеческое достоинство). В-третьих, что человек — это существо, пусть и не является животным, но он все же живет по законам природы, где всегда будет существовать на генетическом уровне необходимость в контакте с себе подобными (даже элементарное продолжение рода\вместе проще выжить), хотя это и довольно сложный уровень одушевленной материи — социальная материя. В-четвертых, что человек — это родовое понятие, а конкретный человек, как Павлова Елена — это частное понятие и уважая человека, я уважаю других, в том числе и себя.

Делая выводы по всему мною сказанному, я хочу сказать, что в современном мире по сей день актуально стремится к предельной ясности в собственной жизни, ведь иначе не стоило бы приводить цитаты Э. Фромма — психолога, что по цели своей работы должен заниматься лечением болезней других людей, то есть создание блага/благих условий для человека вообще.

T. Dosset

t.dosset7@aol.com

...Из столь кривого дерева, из какого сделан человек, не может быть вытесано ничего совершенно прямого. Только приближение к этой идее возложено на нас природой.

*И. Кант. Идея всеобщей истории
во всемирно-гражданском плане*

This quote from the 6th proposition formulated in *The Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose* follows on from the two preceding propositions (4th and 5th) which demonstrate the unsocial sociability of human beings.

At first sight, this quote may seem pessimistic, condemning humans to remain slaves to their natural instincts and to never become upright. On the contrary, it will be argued that this anthropological conception is not only essential to Kant's moral philosophy (I), but also the source of a fundamental aporia (II), which in turn leads to a paradoxically optimistic philosophy of progress (III).

I. The premise: Curvature as a condition to Kant's moral philosophy

The image of curved wood (*aus so krummen Holze*) stems from Kant's religious background. Luther indeed considered man as curved as long as they have an inclination towards the material goods here below, and not turn up above, towards the heavens. Kant takes Luther's image, to describe the «Dear self, which is always turning up» mentioned in its *Groundwork of the metaphysics of Morals* (see. Section II — Transition from popular moral philosophy to metaphysics of morals).

The comparison to trees rests upon the idea that natural instincts displayed in each human — desire to dominate and insatiable appetite — causes discord. Although humans want peace, the cunning nature better knows that only discord — as Heraclite said («*Polemos is the father of all things*») — provides movement and ends inertia (see, in that regard, Kant's 4th Proposition: «man wants concordia, but Nature better knows

what is good for its species). In other words, this is only because trees are competing with each others to get nutriments and sun, that they eventually grow straight. On the contrary, lone trees may remain curved, shrunken.

However, the idea that human beings grow because of their evil instincts does not mean that evil is the way to reach good (contrary to Mandeville's theory). Indeed, the 6th proposition demonstrates that human beings shall extract from «Nature's plan» to reach Good. That is to say, according to Kant, that Nature's plan — implemented through the unsocial sociability — is not self-sufficient. Nature does not produce freedom, but can only facilitate its development. Therefore, Nature's cunning is a mean, not an end.

This assertion is fundamental for two reasons. Firstly, the idea that humans are «perfectible» distinguishes them from animals — which are only driven by their instincts and, as such, already accomplished beings. The progress is not automatic, it is not a result of natural mechanics that push humans to act.

Secondly, this perfectibility enables humans to reach freedom through reason. As a matter of fact, it would be absurd to assert that humans can reach freedom merely through their instincts, because freedom requires willpower. In other words, it belongs to humans to progress toward Justice and Good. This is because human beings can progress, that a moral philosophy is necessary.

II. The aporia: The impossible «master» and the infinite progress

We have seen that Kant's anthropology underlies his moral philosophy: this is because humans are perfectible that they shall progress towards a Moral Ideal. In this respect, Nature (or Providence) pushes humans to act morally.

However, in his 6th proposition, Kant expresses a reservation: humans, when living in a society, need a master. Indeed, humans, to progress toward a Moral ideal and freedom, shall follow universal laws — imposed through coercion by a Master. In doing so, the Master's domination would paradoxically bring humans to a pacific coexistence; putting an end to all individualistic will and replacing it with a General will — similar to Rousseau's — and under which human beings could live freely and peacefully according to reason and moral.

The aporia lies in the fact that such master can only be found among humans; but a human master would, as well, need a master himself. A curved stake will grow a curved plant. Or, in terms of political philosophy, the laws that would make a Good and Just society could only be made by Good and Just humans: to make Good citizens, we need Good laws; but to make and apply Good laws, we need Good citizens.

This is the reason why Kant concludes that man is made from such crooked wood, that he could never be moulded perfectly straight — but can only nearer that Idea.

Consequently, the unsolvable question of education remains (just like Locke and Rousseau's «Emile») a crucial key in Kant's system.

Therefore, man is made of curved wood, and no transition from curved to straight is possible. Humans are thus condemned to have selfish inclinations (its curvature) because they have killed «the only Master who could, by his example and teaching, straighten them out». Thus, not only progress towards a Moral Good is not automatic or natural, but it is also infinite.

III. A perspective: Kant's optimistic philosophy of history

Human beings are destined to free themselves from natural chains and gradually develop their morality — i.e. to submit to universal laws.

Knowing that the human species is constantly progressing towards the better is part of a forward-looking moral history; which means that it is natural, but is not conducted according to laws «well known to nature». This is the reason why he concluded in 1795 that «assurance is not enough to predict (theoretically) the future, but it is nevertheless sufficient from a practical point of view and makes it a duty to work towards this end (which is not merely chimerical)» (see. Towards Perpetual Peace).

Indeed, human beings are acting freely: so we can «dictate in advance what they must do» but we cannot «predict what they will do» (see. Conflict of Faculties). The challenge, then, is to optimistically conceive the transition from one to the other.

Contrary to Rousseau's pessimistic philosophy, Kant's sense of history has perpetual peace at its end — through the infinite approximation of men towards it.

In this regard, Kant also conceded that «the world will remain what it was, and it will go on as it has always gone on» — i.e. a world of conflict and perpetual war.

Consequently, the hope of changing one's condition — by no longer needing a master — is not to be found in the phenomenal world but in another, later world. Kant indeed makes several references to this, notably when he compares the idea of perpetual peace to the «Ding an sich» or the «Sovereign political Good».

In the same way that the moral Sovereign Good gives meaning to the moral progress of humanity, its political counterpart gives meaning to history. It can therefore be read as a «metaphysics of hope» (an expression by Jean Ferrari), in the sense that Kant hopes for a reunion — probably a chiliastic one — between the reign of ends (ethical community) and the cosmopolitan constitution (legal community).

In this respect, this hope for the ultimate end of creation in a supra-sensible order responds to the maxim formulated in *The progress of Metaphysics in Germany*. Indeed, Kant wrote that men must «consider the world according to the analogy with physical teleology, which makes us perceive nature a priori as destined to be in accordance with the laws of freedom, in order to tend towards the idea of the sovereign good».

In light of this hope, the experience of perpetual war in the sensible world constitutes a lesser evil; Reason thus leading Kant to «patiently accept the pain» in anticipation of the other world.

IV. Conclusion

This quote, at first sight limited to a mere illustration of Kant's anthropology, is in fact a fundamental source for his whole system. As a matter of fact, his entire political philosophy (the construction of the Republic), as well as his moral and historical philosophies are grounded on this simple image of curved trees.

In this respect, the Kantian vision of progress towards peace, where men are condemned to *Polemos* here on earth, is reminiscent of St Augustine's *Two Cities*. It follows that, peace shall be constructed — at least legally — in this sensible world. However, while it may temper the effects of perpetual war, the cause — the Radical Evil — will forever remain. *Polemos* is indeed the father of all things.

In spite of everything, a glimmer of hope appears in Kant, for whom eternal peace, like Isaac Levitan's painting, is located «above», with a church and a cemetery on a mountain overlooking the natural world.

НАСЛЕДИЕ ИММАНУИЛА КАНТА В РОССИИ

Г. А. Чурин

popatan228@yandex.ru

Вся школа Канта есть школа рассудочная. <...> Бессмертный Кант, основатель и бесспорно сильнейший мыслитель всей этой великой школы, уже обличает в себе такое стремление самым разделением философии на две философии или критики: чистого разума и практического разума, т. е. собственно чистого отвлеченного рассудка, и практического, т. е. действительного разума. Вторая часть, несмотря на всю гениальность ее творца, несравненно слабее первой и входит в историю самой школы как великолепный эпизод, но только как эпизод, а не как необходимая степень перехода или дальнейшего развития.

А. С. Хомяков. О современных явлениях
в области философии
(письмо к Ю. Ф. Самарину)

Проблема согласования спекулятивного и практического разума особенно остро стояла не только перед реципиентами кантовской философии в России, но и самим Кантом. Главной задачей для Канта было обеспечить внутреннюю непротиворечивость вывод обеих Критик.

Практический разум связан с действием, с моральной ответственностью за эти действия, и свободой (возможностью моральной ответственности). В разделе о трансцендентальной диалектике первой кантовской критики мы можем найти примечание, касающееся природы антиномий: в случае с первой парой антиномий тезис и антитезис обеих - ложен, в то время как для 3 и 4 антиномий справедливо умозаключение, согласно которому тезис и антитезис могут быть одновременно истинными. Это связано с аргументативной спецификой кантовских рассуждений при обсуждении 3 и 4 антиномий, имеющих решения как на ноуменальном, так и феноменальном мирах. 3 антиномия касается интересующей нас проблемы — свободы.

Сфера познания человека ограничивается горизонтом возможного опыта, многообразие которого упорядочивается в соответствии с законами естествознания. Если это так, то и сфера челове-

ческих действий каузально замкнута на физическом. Параллельно с этим, утверждает Кант, мы знаем, что наши действия связаны с выбором, а выбор, в свою очередь, предполагает свободу. Свободу Кант понимает в сильном смысле, т. е. как абсолютную свободу, как «беспричинную причинность», позволяющую начать новый поведенческий ряд. Таким образом, мы сталкиваемся с тем, что человек действует и как свободное, и как определенное к действию физическими законами существа. Кант выходит из этого зыбкого положения посредством определения свободы в качестве «сверхчувственного нетрансцендентного», а морального закона, наделяющего наши действия универсальным характером, — как «единственного факта чистого разума», иначе говоря, единственного постулата чистого разума, имеющего эмпирический характер. Во многом эти определения связаны с двойственной природой самого человека, имеющего наравне с интеллигибельным характером эмпирический, т. е. человек есть феномен и ноумен одновременно. В таком случае изменяется и онтологический аспект кантовской этики, произвольно отсылающий нас к платонической аналогии: ноумен определяет феномен, идеи соответствует определенная вещь.

Ноуменальная свобода создает для себя эмпирический мир конкретного единичного существования индивида. Помимо этого, в пользу существования свободы говорит и моральный закон, необходимым условием которого является свобода. О моральном законе мы знаем в силу того, что он есть «факт чистого разума». В таком случае можно подвести итог кантовским рассуждениям и сказать, что как существо феноменального мира человек подчинен физическому детерминизму, а как ноуменальное — он абсолютно свободен.

В конце 19 столетия в русской философии, инспирированной еще только набирающей обороты психологией, был особенно остро поставлен вопрос о свободе воли. Во многом это было связано с обсуждением принципа сохранения энергии, суть которого сводилась к тому, что человек либо подчиняется каузально-замкнутому на физическом миру, либо безоговорочно следует за энергией и ее алгоритмами. Таким образом, на кон была поставлена человеческая свобода. Во многом именно это раскололо Психологическое общество на 2 условных фракции — фракцию Лопатина и Грота.

Лопатин в своей статье «Вопрос о свободе воли» наряду с тотальным детерминизмом и волюнтаризмом (в англоязычной традиции под это понятие скорее подошел бы термин либертанизм) выделял 2 основные линии, способные примирить обе крайности: сократовский и кантианско-шопенгауэровский. Сосредоточимся на последней. По мнению Лопатина, практический разум Канта работает лишь в теории, в то время как в действительности вместо условного компатибилизма мы имеем фатализм (равнозначный для Лопатина детерминизму): нравственные предписания ноуменального мира делают из человека марионетку, вынужденную сокрушаться перед миром вещей — в — себе. Альтернативу этому Лопатин находит в собственном подходе — в разработке «творческой причины», противостоящей механической причине детерминистской картины. Все наше знание проистекает из реакции на внешние раздражители, благодаря чему нервные токи формируют представление. Тогда сущностью актов нашего сознания и самого сознания будет способность спонтанно и свободно продуцировать определенные идеи об объектах или же открывать для себя их новые черты. Наличие творческой причинности, противостоящей причине механической, приводит нас к открытию свободной воли у человека. Н. Грот, в свою очередь, был сторонником монодуализма, суть которого можно свести к следующему тезису: первичный дуализма духа и материи нужно помыслить как единство, обусловленное энергией. В таком случае энергия не существует отдельно от духа и отдельно от материи — наоборот, утверждает Грот, энергия имманентна для всего и существует на одном, «моно», уровне. Лопатин полагал, что, обосновав существование 2 типов причин — механической и творческой — можно будет низвергнуть подход Грота. В качестве отличительного критерия Лопатин выделял приращаемость знания: в случае с механической причинностью мы постоянно дедуцируем что-то, не приобретая никаких новых сведений относительно объектов или его состояний; иной механизм мы находим в творческой причине, порождающей новый тип энергии. Творческий тип причины, имеющий в своем ядре рациональное зерно целеполагания, находит свою опору не в чем-то ином в виде энергии, а в себе- т. е. в человеке. Можно сказать, что свобода, вытекающая в качестве следствия творческой причинности, является формообразующим звеном на пути конституирования человеком

самого себя как субстанции (если использовать определение субстанции Спинозы и Лейбница).

Подводя итог всему вышесказанному, следует заметить, что, конечно, с одной стороны, многими отечественными мыслителями кантовский подход в сфере ведения практического разума расценивался как избыточно теоретический, и среди его заслуг можно поставить только лишь постановку своевременных вопросов и их предположительное разрешение средствами трансцендентального идеализма. С другой стороны, рассмотренный нами «кейс» о свободе воли в Психологическом обществе, говорит в пользу того, что даже Лопатин, уличающий Канта в фатализме, наследует кантианской картографии рассуждений. Для Канта, не готового мириться с марионеточностью человека в мире детерминизма, свобода выступала важной вехой в создании портрета человека, необходимость чего осознавал и Лопатин, вводя понятие «свободной причинности», и многие другие мыслители — Вл. Соловьев, например.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Предисловие</i>	3
ИММАНИУЛ КАНТ И ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ	5
М. В. Афанасьев	7
К. А. Григорьева	11
С. С. Джафаров	14
И. В. Диль	18
Р. Д. Зубарев	23
А. А. Карташова	28
Т. В. Копырин	32
А. А. Коченков	37
М. А. Машенко	41
А. Д. Михайлов	45
Р. Д. Назарова	49
Н. Е. Пузиков	51
И. Д. Синюкович	55
А. Э. Сорокина	59
Д. Е. Чернов	63
ИММАНИУЛ КАНТ И КРИТИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ	65
Е. Е. Алимов	67
Д. О. Вахрамеев	72
Р. А. Каримов	75
Ф. Н. Кузнецов	77
У. А. Морозова	82
А. Б. Никитин	87
Ю. А. Ощепков	91
В. А. Проскуряков	95
М. С. Ухин	98
А. П. Ушаков	103
A. Pérez Arredondo	107
P. Poplay	110

ИММАНУИЛ КАНТ И МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ	113
Д. А. Архангельский	115
А. О. Иванова	118
А. В. Иванская	121
Д. Ю. Каюткин	124
М. А. Коронова	129
В. С. Обухов	133
А. Е. Проценко	137
Z. Abdi	140
Á. Torres Villalba	143
ИММАНУИЛ КАНТ И ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ	147
М. Д. Варфоломеева	149
П. В. Василевский	151
А. В. Володин	156
И. Р. Гильмутдинов	161
А. В. Карпук	165
А. И. Ковальчук	170
A. Hassanzade Dizaj	174
ИММАНУИЛ КАНТ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	177
А. И. Ананьева	179
Р. Н. Белых	184
Н. Б. Валеева	188
К. А. Мирзоев	191
Г. С. Молчанов	194
Е. А. Павлова	197
T. Dosset	200
НАСЛЕДИЕ ИММАНУИЛА КАНТА В РОССИИ	205
Г. А. Чурин	207

**Сборник эссе финалистов Второй
международной Олимпиады
по философии
2024 г.**

Издание подготовил *А. А. Галат*

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, Калининград, ул. Александра Невского, 14
E-mail: publish@kantiana.ru

Подписано в печать 24.04.2025
Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Бум. мелованная. Печать цифровая
Усл. печ. л. 13,5. Заказ 351

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134