

УДК 101

**ОТВЕТИЛ ЛИ ИММАНУИЛ КАНТ НА СВОЙ ГЛАВНЫЙ ВОПРОС?
ИЛИ
О МЕСТЕ ЧЕЛОВЕКА В ЕГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ**

С. А. Смирнов

Институт философии и права СО РАН (г. Новосибирск)
smirnoff1955@yandex.ru

Аннотация. В работе ставится вопрос о том, какое место занимает проблема человека в трансцендентальной философии И. Канта. Автор полагает, что появление знаменитого четвертого вопроса «Что такое человек?», к которому, якобы, по замечанию самого И. Канта сводятся остальные три вопроса его философии, не означает, что И. Кант сам собирался отвечать на него, т.е. выстраивать собственно трансцендентальную антропологию. В статье показывается, что И. Кант не собирался выстраивать отдельно взятую антропологическую доктрину. Вся его философия пронизана антропологическим мета-текстом и сводится к тому, что человек как существо ноуменальное и свободное не может быть объектом познания, по поводу которого должна быть выстроена соответствующая антропологическая концепция. Автор не считает в этой связи, что философия И. Канта антиантропологична, как полагают некоторые другие авторы. В то же время, вопреки распространенному мнению, собственно антропологии на основе трансцендентального метода И. Кант не создавал и не собирался этого делать. В этой связи автор допускает, что отказ от определения человека как объекта познания делает И. Канта своеобразным предтечей антропологического поворота, произошедшего в XX в., поскольку носители данного поворота не только поставили человека как главную проблему науки и философии, но и стремились сменить саму парадигму мышления, отказавшись от объектного, доктринального определения человека в пользу неклассического дискурса, рассматривающего человека в категориях событийной антропологии, согласно которой главным становится не поиск определений человека, а поиск самим человеком своего событийного места в мире. Автор допускает в этой связи, что в таком случае четвертый кантовский вопрос может быть изменен и поставлен в новой редакции: вместо «Что такое человек?», надо вопрошать «Где и когда возможен человек?»

Ключевые слова: человек, антропология, антиантропологизм, трансцендентальная философия, трансцендентальный субъект, субъект нравственности, И. Кант, свобода, моральный закон, категорический императив.

Для цитирования: Смирнов, С. А. (2024). Ответил ли Иммануил Кант на свой главный вопрос? Или о месте человека в его трансцендентальной философии. *Respublica Literaria*. Т. 5. № 2. С. 61-101. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.61-101

**DID IMMANUEL KANT ANSWER HIS MAIN QUESTION?
OR
ABOUT THE PLACE OF HUMAN BEING IN HIS TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY**

S. A. Smirnov

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
smirnoff1955@yandex.ru

Abstract. The work raises the question of what place the problem of man occupies in the transcendental philosophy of I. Kant. The author believes that the appearance of the famous fourth question ‘What is man?’, to which, allegedly, according to the remark of I. Kant himself, the other three questions of his philosophy are reduced, does not mean that I. Kant himself was going to answer it, that is, to build the actual transcendental anthropology. The paper shows that I. Kant did not intend to build a separate anthropological doctrine. His entire philosophy is permeated with anthropological meta-text and boils down to the fact that man, as a noumenal and free being, cannot be an object of knowledge, about which a corresponding anthropological concept must be built. The author does not believe in this regard that the philosophy of I. Kant is anti-anthropological, as some other authors believe. At the same time, contrary to popular belief, I. Kant did not create anthropology itself on the basis of the transcendental method and did not intend to do so. In this regard, the author admits that the refusal to define man as an object of knowledge makes I. Kant a kind of forerunner of the anthropological turn that occurred in the twentieth century, since the bearers of this turn not only raised man as the main problem of science and philosophy, but also sought to change the very paradigm of thinking, abandoning the objective, doctrinal definition of man in favor of a non-classical discourse that considers man in the categories of event-based anthropology, according to which the main thing is not the search for definitions of man, but the search by man himself for his eventful place in the world. The author admits in this regard that in this case the fourth Kantian question can be changed and posed in a new edition: instead of ‘What is man? one must ask: ‘Where and when is man possible?’

Keywords: human being, anthropology, anti-anthropologism, transcendental philosophy, transcendental subject, subject of morality, I. Kant, freedom, moral law, categorical imperative.

For citation: Smirnov, S. A. (2024). Did Immanuel Kant Answer his Main Question? Or About the Place of Human Being in his Transcendental Philosophy. *Respublica Literaria*. Vol. 5. No. 2. Pp. 61-101. DOI: 10.47850/RL.2024.5.2.61-101

Введение. Хронология вопрошания

Некоторые факты из жизни философов, выступавшие, казалось бы, всего лишь эпизодами, как-то постепенно, незаметно становятся едва ли не ключевыми с точки зрения понимания их идей и сочинений.

Вот и эпизод, связанный с тем, что в курсе лекций «Логика» И. Кант вдруг заявляет, что главный вопрос философии во «всемирно-гражданском значении» есть вопрос «Что такое человек?», а к нему сводятся все остальные, провоцирует разных исследователей рассматривать всю философию И. Канта через его призму:

«Сферу философии во всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться? 4. Что такое человек? На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия*, на четвертый – *антропология*. Но в сущности все это можно бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» [Кант, 1980, с. 332].

Курс лекций по логике И. Кант читал много лет, с 1755 по 1796 г. Курс был издан по конспектам его ученика Г. Б. Йеше в 1800 г. Мы не знаем точно, когда появился этот вопрос о человеке в курсе лекций по логике: с самого начала или в конечной версии. Но примерные ориентиры обозначить можем.

Как известно, в письме К. Ф. Штейдлингу от 4 мая 1793 г. И. Кант повторяет эти вопросы, включая и четвертый:

«В соответствии с моим давно намеченным планом работ в области чистой философии мне предстояло решить три задачи: 1) Что я могу знать? (Метафизика). 2) Что мне надлежит делать? (Мораль). 3) На что я могу надеяться? (Религия): за этим должна была следовать четвертая задача: Что есть человек? (Антропология: по этому предмету я уже более 20 лет ежегодно читаю курс)» [Кант, 1980, с. 589]¹.

Но это письмо 1793 г. – время позднего И. Канта. Ставил ли он четвертый вопрос ранее?

Известно, что ни в одном другом из своих сочинений, в том числе во всех трех Критиках, четвертый вопрос вообще не ставился. Он, казалось бы, просто отсутствовал. Во всяком случае, в явном, артикулированном виде.

Первые три вопроса были ранее перечислены в КЧР², где он описывает канон чистого разума:

«Все интересы моего разума (и спекулятивные, и практические) объединяются в трех вопросах:

1. *Что я могу знать?*
2. *Что я должен делать?*
3. *На что я могу надеяться?»* [Кант, 1964, с. 661].

Но четвертого, главного, вопроса вообще-то нет. И И. Кант сам уже отвечает на первые три вопроса здесь же, в этой части КЧР.

КЧР вышла в 1781 г. В ней четвертого вопроса не было. Но в письме К. Ф. Штейдлингу в 1793 г. он появился. Получается, И. Кант приходит к его необходимости в течение этих 12 лет, пока он пишет другие важные работы (КПР в 1788; КСС в 1790, а также «Основы метафизики нравственности» в 1785 г.).

Возникает желание разобраться в следующем.

Первое. Что означает само вопрошание И. Канта о человеке? Действительно ли вопрос «Что такое человек?» выступал для него главным? Что имеется в виду под его утверждением, что все три вопроса можно свести к четвертому? Означает ли это, что, отвечая на первые три вопроса, мы тем самым отвечаем и на четвертый? Или это означает, что четвертый вопрос выделяет в человеке нечто особое и главное, чего нет в первых трех, и поэтому он ставится как отдельный? В таком случае, означает ли это, что И. Кант выстраивал (или думал это делать) отдельный, собственно антропологический дискурс, отвечая на четвертый вопрос, не сводимый к первым трем?

Второе. Была ли у И. Канта попытка дать прямой ответ на четвертый вопрос? Как в таком случае отвечал он сам на него? Или он ставил этот вопрос сугубо риторически

¹ И. Кант сам указал, что читает курс по антропологии уже 20 лет. Известно, что он долгие годы, начиная с 1772 г. читал курс по антропологии в частном колледже по зимним семестрам, а позже также и в университете. Этот курс он также издал в конце жизни, в 1798 г. Курс по антропологии был последним, опубликованным самим И. Кантом.

² Здесь и далее для сокращения три Критики И. Канта будут писаться аббревиатурой: КЧР – «Критика чистого разума», КПР – «Критика практического разума», КСС – «Критика способности суждения».

и отвечать на него не собирался? Или он отвечал на него как-то косвенно, а ответы его придется искать лишь в контексте всех его работ? В широком смысле означает ли, что все три Критики и есть его ответ на вопрос о том, что такое человек?

Третье. Пытался ли И. Кант построить предмет *трансцендентальной антропологии* по методу его трансцендентальной философии, заявленному в КЧР? Забегая вперед, скажем, что «Антропология с прагматической точки зрения» представлена как сугубо эмпирическая дисциплина, по его словам, как некое пособие для студентов, для ориентации в мире, по жизни, как практикум для студентов. Вовсе не как антропология, в которой человек представлен в качестве трансцендентального субъекта и как сам себе последняя цель.

Очевидно, что в таком случае его «Антропология...» не может считаться главным антропологическим сочинением философа, как считают некоторые исследователи [Клемме, 2010]. Она написана как будто для других задач, и никак не увязана с теми, которые И. Кант сформулировал ранее относительно четвертого вопроса. Еще в 1773 г. в письме к М. Герцу, когда он только начал читать курс по антропологии, И. Кант обозначил свои задачи:

«В эту зиму читаю приватно антропологию и хочу ввести этот курс лекций в число обязательных академических дисциплин. Однако моя подлинная цель совсем иная. Мое намерение состоит в том, чтобы посредством этой дисциплины выявить источники всех наук: нравственности, различных видов умения, общения, методов образования и управления, другими словами – всей практической сферы. Я ищу в большей степени феномены и их законы, нежели первопричины возможности модификации человеческой природы вообще. Тем самым полностью отпадает необходимость в хитроумных, и с моей точки зрения, совершенно бессмысленных исследованиях того, каким образом осуществляется связь между органами тела и мыслями» [Кант, 1980, с. 535].

Четвертое. Остается ли этот вопрос главным в настоящее время? Что изменилось спустя 300 лет в ситуации человека и в нашем мышлении с этой точки зрения? Можем ли мы себе позволить также полагать, что этот вопрос остается не просто главным, но от ответов на него зависят ответы на все остальные вопросы?

И пятое. А мы, ныне живущие и философствующие, мы-то как хотим отвечать на вопрос «Что такое человек?». Изменилось ли наше вопрошание о человеке после всех поворотов XX в., включая и собственно антропологический поворот? [см.: Смирнов, 2016]. Да и разве вся история философии не является длинной чередой ответов на этот вопрос?

Об «антиантропологии» И. Канта

В своей большой работе, посвященной реконструкции европейского антропологического дискурса, С. С. Хоружий в главе о И. Канте попытался показать, что учение немецкого философа страдает явно выраженным антиантропологизмом, при всей видимой нравственной и антропологической риторике [Хоружий, 2010]. Антиантропологизм как позиция для С. С. Хоружего означает, что в учении того или иного философа явно отсутствует человек в его целостном единстве. Последнее не выражено в артикулированном виде и не выстроено в концепции. В философском учении антропологический дискурс должен быть построен, создан. При этом необходимо задать явно выраженные критерии

и параметры желаемой антропологической целостности, концептуализировать «полномерность», «полносоставность» человека, полноту охвата философского дискурса, т. е. представленность в нем всех основных измерений природы и активности человека [Хоружий, 2010, с.112]. Если таковая работа проделана, замечает С. С. Хоружий, то мы можем говорить о представленности в учении философа философии человека, собственно антропологии. Так вот, в системе И. Канта, полагает С. С. Хоружий, человека нет, поскольку его нет в его целостности, не выражена в явном виде полная концепция. Человек у И. Канта разобран, разложен на части³.

Логика рассуждений о человеке у И. Канта, добавляет С. С. Хоружий, выстраивается не в логике постановки и раскрытия проблемы человека в его целостности, а в логике поочередного рассмотрения отдельных сфер и вопросов о человеке, постепенного собирания досье на него. Человек в итоге у И. Канта рассыпан на составные части, способности, которые философ вроде пытался собрать по разработанным им, согласно его методу, таблицам категорий, но это собирание происходило спекулятивно-формально, головным образом, но действительный и живой человек в этой системе не помещается, точнее его там просто нет. В таблице категорий, составленной И. Кантом, человек разъят на части, кантовы сети не могут уловить его как живого, целостного человека, они вытаскивают его труп.

Да, признает С. С. Хоружий, с появлением четвертого вопроса у И. Канта возникает некая заявка на собственно антропологический дискурс, на этот вопрос вроде бы надо было как-то отвечать. Но это предполагает переосмысление и фактически переинтерпретацию всей системы философии И. Канта в категориях человека, и в итоге выстраивание некоего «мета-дискурса» о человеке над всей системой. Этот мета-дискурс и есть собственно антропология, в нем содержится и ответ на вопрос «Что такое человек?», последний тогда выступает метапредметом всей философии И. Канта, как искомое трансцендентальной философии. Но именно этот «антропологический мета-дискурс в трансцендентальной философии и не был выстроен», полагает С. С. Хоружий. И. Кант лишь заявил о его возможности [Хоружий, 2010, с. 116].

Но что означает заявка на специальный мета-дискурс? Очевидно, что речь идет не об отдельно взятой доктрине о человеке. В спекулятивной доктрине полнота человека не может быть схвачена, в ней он как действительная, живая, событийная целостность, невозможен. Человек вообще не живет ни в каких доктринах. Действительный человек возможен как событие через поступок, что потом пытались фактически достроить М. Хайдеггер и М. М. Бахтин каждый по-своему, для чего надо было выйти за пределы эссенциальной парадигмы, за рамки спекулятивного теоретического разума, границы которому, однако, и поставил уже сам И. Кант.

Так все же, прав С. С. Хоружий? Для меня антиантропологизм, точнее, потеря человека в собственном дискурсе является следствием того, что философ остается в рамках спекулятивных построений, включая и дискурс о человеке, в которых тот представлен как объект доктрины, в результате чего происходит потеря человека как живой поступающей событийности, сочетающей в себе эмпирическое существование здесь и теперь в мире,

³ Есть и другое суждение на этот счет. Неокантианец, ученик Г. Когена и П. Наторпа, друг и собеседник М. М. Бахтина по Невельскому кружку, М. И. Каган полагал, что «проблема, стоявшая перед Кантом, была проблемой целостности системы, целостности вообще, целостности конкретного отдельного» [Каган, 2004, с. 553].

включая телесные и чувственные формы, рефлексивность субъектного действия, управляющего эмпирическим существованием, и нравственный горизонт поступания, во имя чего и осуществляется управляющее действие. Сведение либо к эмпирическому пребыванию, или к субъектности, или к нравственному ригоризму означает редукцию, превращающую живого человека в свою противоположность, в сухой принцип, пустую звонкую идею, или мумию, манекен. В этом смысле, чаемая целостность никогда не может быть достигнута ни в каком отдельном модусе существования, ни в мысли, ни в действии, ни в телесных и чувственных формах, ни в рефлексивном анализе, ни в нравственном долженствовании. Желаемая целостность человека не может быть также выстроена сугубо теоретическим, спекулятивным способом, что называется «от головы».

Проблема в том, что антропологическая целостность, даже положенная в мышлении, в рефлексивном представлении, также невозможна. Она всякий раз выстраивается, достраивается, созируется, она всегда в потенции. Субъектность и трансцендентность человека все равно являют себя в живом событии поступания, феномене живой личности. С другой же стороны, живое дышащее тело нуждается в рефлексивном управляющем начале и осмыслении, без которого оно превращается в машину желаний. Искомая целостность созируется в антропопрактиках заботы и попечения, не спекулятивно, а в живой событийности делания [см. об антропопрактиках заботы, напр.: Погоняйло, 2009; Смирнов, 2016].

Тогда возникает вопрос: ставил ли И. Кант в своем трансцендентальном методе задачу, связанную с построением такой интенции видения полноты человека? Была ли таковая искомая задача? Или он к ней пришел потом, после написания трех Критик, по мере собирания человека по частям, по его трансцендентальным способностям? Но придя к нему, к вопросу о цельном человеке, остановился и понял: таковой проект трансцендентальной антропологии невозможен. И ограничился «Антропологией с прагматической точки зрения» как сугубо эмпирической наукой и практическим пособием для студентов. Но в таком случае остается вопрос: а разве метафизика нравственности и введение с самого начала трех ноуменов – свобода, Бог и бессмертие души – не предполагает заявки (пока заявки) на трансцендентальную антропологию?

Полагаю, предполагает. Но как вопрошание. Последнее при этом, как я допускаю, не могло воплотиться у И. Канта в такое же учение, в систему положительных знаний, как во всякой доктрине. Задав этот вопрос о ноуменальной природе вещей в себе и в целом о человеке как ноумене, И. Кант здесь и остановился, решив, что никакая доктрина о вещах в себе невозможна. По ее поводу возможна лишь критика, т. е. указание границ⁴. Трансцендентальное знание вообще невозможно. Ноумен знать нельзя, невозможно. Знание возможно на основе опыта (чувств и рассудка). А ноумен возможен не как знание, а как потусторонний, за пределами опыта, положенный принцип, предельный горизонт.

⁴ С. С. Хоружий замечает, что И. Кант занимался «не предметами, а способом нашего знания предметов», как указывал и сам И. Кант. Это особый род познания, обращенного на основания и границы самого познания [Хоружий, 2010, с. 119]. Вспомним предисловие ко второму изданию КЧР, где сказано: «эта критика есть трактат о методе, а не система самой науки, <...> в ней содержится полный очерк метафизики, касающейся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее строении» [Кант, 1964, с. 91].

Подвесим этот вопрос, держа в качестве мета-оптики, рамки.

Но надо договорить об «антиантропологизме» И. Канта. «Что составляет сердцевину кантова учения? – спрашивает С. С. Хоружий. – Понятие субъекта в его двух ипостасях – субъект познающий и субъект нравственный. Что с ними происходит в его построениях? Какая происходит с ними трансформация?» – вопрошает он.

Познающий субъект, трансцендентальный субъект, вроде бы, по заявке самого И. Канта, должен был быть ядром, конституирующим принципом его антропологии. Но по факту получилось не так⁵. Свое положение об антиантропологизме И. Канта С. С. Хоружий подкрепляет следующими доводами. В самой трансцендентальной системе И. Канта происходит низложение, редукция, низведение познающего субъекта, который должен был быть главным конституирующим принципом.

С чего начинается собственно субъект, субъектность? С принципа *cogito*, с акта «Я мыслю». Он конституирует меня как субъекта мыслящего.

Но И. Кант, беря декартов принцип *cogito* («Я мыслю»), превратил его в служебную, логическую функцию:

«Понятие, или, если угодно, суждение Я мыслю <...> есть транспортное средство (*Vehikel*) вообще всех понятий, в том числе и трансцендентальных. <...> Тезис Я мыслю содержит форму вообще всякого суждения разума и сопровождает все категории как транспортное средство» [цит. по: Хоружий, 2010 с. 138-139].

С. С. Хоружий переводит слово *Vehikel* в этом месте как перевозочное, транспортное средство⁶.

Вот этот отрывок в оригинале:

«Man sieht aber leicht, dass er das *Vehikel* aller Begriffe überhaupt, und mithin auch der transscendentalen sei...» [Kant, 1919, p. 349].

Перевод: «Но вы можете легко увидеть, что оно (понятие «Я мыслю» – С. С.) является средством передвижения всех понятий вообще, а, следовательно, и трансцендентальных ...»

В известном переводе Н. Лосского понятие «Я мыслю» значит как *связующее средство*. Вот этот же отрывок:

«Не трудно заметить, что оно служит связующим средством для всех понятий вообще, стало быть и для трансцендентальных ...» [Кант, 1964, с. 368].

И далее: «... положение *я мыслю* (взятое в проблематическом смысле) содержит в себе форму всякого рассудочного суждения вообще и сопутствует всем категориям как связующее средство ...» [Кант, 1964, с. 372].

⁵ Исследователь А. Н. Круглов подсчитал, что трансцендентальный субъект вообще встречается только в КЧР. В ней же это понятие встречается всего лишь восемь раз [Круглов, 2005, с. 286].

⁶ *Vehikel* (нем.) – транспортное, перевозочное средство, рыдван, колымага, драндулет, старая машина. В широком смысле некое средство для достижения цели. Однако для обозначения перевозочного и связывающего средства годятся и другие слова, например, *Beförderung*, *Fahrzeug*, *Bindemittel*. А И. Кант использует именно это специально подобранное слово.

“... der Satz: *Ich denke* (problematisch genommen) die Form eines jeden Verstandesurtheils überhaupt enthält und alle Kategorien als ihr Vehikel begleitet...” [Кант, 1919, p. 354].

Согласимся, у И. Канта речь идет о связанности, о сопровождении. Акт «Я мыслю» сопровождает любой акт, любое суждение, но само Я не имеет при этом своего сущностного содержания, его содержание – содержание функциональное, свидетельствующее лишь о связанности, а не о самом себе. Отчасти С. С. Хоружий прав, переводя термин *Vehikel* более радикально [см. также: Круглов, 2005].

Когда П. П. Гайденко в свое время писала серию работ по истории науки, посвященных разработке научных программ, фактически на другом языке косвенно подтвердила кажущийся «антиантропологизм» Канта, указывая также на специфику акта «Я мыслю» у Канта [Гайденко, 1987, с. 386-387].

Она указала на то, что ключевой тезис Р. Декарта (фактически отвечающий на вопрос «Что такое человек?» – существо мыслящее, трансцендирующее) у И. Канта оказался редуцирован до логической функции. «Я мыслю» для И. Канта было лишь функцией. Это объясняется тем, что он критиковал предшествующий рационализм за чрезмерную субстанциализацию акта «Я мыслю», что было явно выражено у Р. Декарта. А для И. Канта этот акт был логическим действием, функцией, поскольку из акта «Я мыслю» нельзя вывести бытие самого субъекта, ибо всяческое содержание мысли характеризует не субъекта, а объект, к которому мысль обращена. Об этом фактически сказано в приведенном выше отрывке. П. П. Гайденко замечает: «Никакое содержание мышления не указывает на то, что есть сам мыслящий – оно указывает только на то, что есть мыслимое» [Гайденко, 1987, с. 386].

Здесь возникает вопрос. Одно дело, если мы говорим о содержании (о содержательности и о содержимом) познаваемого объекта. Другое дело – мы говорим про бытие субъекта. Разве поступающее «Я мыслю» не есть событие бытия субъекта, поскольку он в нем, в акте, и есть? Содержание познания, т. е. объект, который познается субъектом, разумеется, не определяет бытие субъекта. Но акт «Я мыслю», осуществляемый этим субъектом, разве не показывает то, что он есть, поскольку это есть и определяется поступающим актом «Я мыслю»?

Но у И. Канта этот акт означает всего-навсего указание на то, что Я существует. И не более того. А поступок у него не стал еще, как этот будет потом в XX в., онтологической категорией, и показывает всего-навсего на поведенческое действие. Указание на то, что «Я мыслю», вовсе не означает, что это Я выступает самостоятельной сущностью:

«... положение, гласящее, что Я, который мыслит, должен в мышлении всегда считаться субъектом, <...> не означает, что я как объект составляю самостоятельную сущность, или субстанцию. Подобное положение заходит очень далеко и потому требует данных, которых в мышлении вовсе нет» [Кант, 1964, с. 373].

“... Dass aber Ich, der ich denke, im Denken immer als Subject <...> aber er bedeutet nicht, dass ich als Object ein für mich selbsj bestehendes Wesen oder Substanz sei. Das letztere geht sehr weit, erfordert daher auch Data, die im Denken gar nicht angetroffen werden...” [Кант, 1919, p. 355].

Смотрите, говорит И. Кант, в мышлении об этом Я мыслящем нет данных как об объекте, в нашем распоряжении есть лишь указание на факт когитального акта.

И. Кант снимает декартову субстанциальность с «Я мыслю»:

«... все модусы самосознания в мышлении сами по себе <...> логические функции, не дающие мышлению знания ни о каком предмете, стало быть не дающие также знания обо мне как о предмете» [Кант, 1964, с. 373].

“Alle modi des Selbstbewusstseins im Denken, an sich <...> logische Functionen, die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand zu erkennen geben” [Kant, 1919, p. 354].

С другой стороны, «о мыслящем существе я могу иметь какое бы то ни было представление только посредством самосознания, но не на основании внешнего опыта» [Кант, 1964, с. 372]. Судить я могу о его представлении, но не о бытии сущего, не о бытии его, не о его субстанциальности, а лишь о его существовании. Т. е. это суждение «я мыслю» есть суждение эмпирическое, показывающее, что я существую [Кант, 1964, с. 286].

И вообще для И. Канта Я вовсе не является понятием, оно есть всего-навсего указание на наличное бытие, на «чувство наличного существования» [Кант, 1965а, с. 155, прим.], оно есть, когда «сознание, сопутствует всем понятиям» [Кант, 1964, с. 371].

«... Я, которое нельзя даже назвать понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее всем понятиям. Посредством этого Я, или Он, или Оно, (которое мыслит) представляет не что иное, как трансцендентальный субъект мысли (= x), который познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и о котором мы, если его обособить, не можем иметь ни малейшего понятия; поэтому мы вращаемся здесь в кругу ...» [Кант, 1964, с. 371].

“... Ich, von der man nicht einmal sagen kann, dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet. Durch dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun nichts weiter, als ein trausscendentales Subject der Gedanken vorgestellt (= x), welches nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind, erkannt wird und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Cirkel herumdrohen ...” [Kant, 1919, p. 352].

Таким образом, Я есть некое пустое указание на факт наличного существования, но само оно не имеет своего содержания.

П. П. Гайденко делает вывод: «... человек самому себе дан, по И. Канту, лишь как явление, а потому к нему таким образом полностью относятся все законы мира явлений. Он представлен для теоретического разума как природный объект наряду с другими природными объектами» [Гайденко, 1987, с. 386–387].

В любом случае, однако, мы видим, что сам акт «Я мыслю» не имеет субстанциальной силы у И. Канта. Он лишь связывает меня и объект, как бы перевозит меня к нему. Или подвозит его ко мне. И вообще это суждение, по И. Канту, эмпирическое, относится больше к психологии. И оно, коль скоро имеет в виду меня мыслящего, всякий раз сопровождает мои акты сознания. Но лишь сопровождает, но никак не имеет своего содержания, ничего не говорит о моей действительности, а потому не стоит его перегружать субстанциальным значением. И поэтому констатация того факта, что «Я мыслю», ничего содержательно не говорит о моем существе как об объекте.

Но тем самым, констатирует С. С. Хоружий, познающий субъект у И. Канта редуцируется в перевозочное средство. Вообще в средство. Это что касается познающего субъекта, который таковым у И. Канта перестает быть, теряет свою субъектность. Транспортное средство не может быть субъектом.

Что же касается нравственного субъекта, то тот у него превращается в максимум, принцип, лишенный души и тела: «... у И. Канта, – фиксирует С. С. Хоружий, – налицо полное нечувствие и любви, и смерти, их онтологического и антропологического значения. Таких тем нет в его антропологии <...> отношение человека к Богу, конститутивное для религиозной сферы, полностью теряет характер личного общения <...>, а дискурс тела практически отсутствует» [Хоружий, 2010, с. 164–165].

Вывод С. С. Хоружего фактически уничтожающий: оба субъекта – познающий и нравственный, – должны быть в качестве базовых, конституирующие ипостаси кантовой антропологии, у него превращены в функции и принципы, а сама субъектность выхолощена. Тем самым человек у него умерщвлен, высушен, редуцирован.

Так ли это? Фактически при таком выводе С. С. Хоружего создается впечатление, что у И. Канта, якобы, есть все же некая выстроенная концепция человека, но такая, в которой этот последний представлен в виде сухого, мертвого принципа⁷.

Но можно позволить и другое допущение, согласно которому И. Кант как раз огородился рядом принципов и предположений, на которых выстраивал трансцендентального субъекта (субъекта познания и субъекта нравственности), дабы сказать своим будущим собеседникам: туда не ходи, там царство мертвых. И потому, наоборот, отказался строить так называемое доктринальное учение о человеке, ограничившись учебным пособием по практической антропологии.

И то, и другое есть предположения. Они больше относятся не к самому И. Канту, а к реконструкции и к нашей собственной позиции. Хотя желательно подкреплять свои допущения суждениями самого И. Канта, что, однако, чревато, поскольку всякий текст понимается в контексте, не буквально.

Нам ближе допущение, согласно которому И. Кант не строил никакой трансцендентальной антропологии. А потому его нельзя обвинять в том, что он умертвил, засушил человека, редуцировал его. Он и не собирался строить позитивного учения

⁷ Как это всегда происходит с масштабными мыслителями, наши окончательные приговоры относительно их наследия играют с нами злую шутку. Отношение И. Канта к принципу *cogito* не такое однозначное. Строго говоря, все наследие И. Канта нельзя оценивать как ставшее и законченное и спешить делать такие далеко идущие выводы, в результате которых И. Кант превращается чуть ли не в олицетворение дьявола, черта, с которым спорит Иван Карамазов у Ф. М. Достоевского [см.: Ахутин, 1996; Голосовкер, 1963; Смирнов, 1986]. Мол, именно Кант своими антиномиями свихнул голову героям Достоевского, поскольку если бога и бессмертия нет, то все дозволено [Голосовкер, 1963, с. 50]. Гораздо адекватнее отношение к наследию как к пространству поиска, лаборатории мысли, следы которой мы видим в его текстах. Лишнее доказательство тому – его рукописи, не всегда доступные современному исследователю. Например, в «Opus postumum» принцип «Я мыслю» фактически разворачивается как принцип самостроительства личности: «Среди всех свойств, присущих мыслящему существу, первое – сознавать самого себя как *лицо*; в соответствии с этим свойством субъект, согласно трансцендентальному идеализму, а priori конституирует себя в качестве объекта, не как данного в явлении в *переходе от метафизических начал н[ауки] о п[иродe]* к физике, но как существа, которое само является своим основанием и создателем согласно качеству личности, которое есть Я. Я как человек являюсь для себя объектом чувств в пространстве и времени и одновременно объектом рассудка – есть *лицо: стало быть моральное существо, которое имеет права*» [Кант, 2000, с. 540].

о человеке, ограничившись критикой, т. е. построением границ познания и нравственности, природы и свободы, лишь в третьей «Критике» рискнул начать строить *доктринальную часть* учения, тем самым указав на *возможность перехода*, связанности мира природы и свободы, совершая его, переход, сугубо способностью суждения, т. е. *рефлексивным способом* [Кант, 1966а, с. 167]⁸.

А пока, все же, если развить далее наш анализ акта «Я мыслю», то в нем, как и во всяком суждении, можно выделить разные акценты. Они следующие:

Первый. «Я мыслю» есть акт, показывающий интенцию «на...», – направленность на какой-то объект. Я мыслю что? Здесь мы выделяем его интенцию, направленность на объект. «Я мыслю» – значит вижу, представляю, исследую, описываю внешний объект. Что мыслится? Тогда суждение «Я мыслю» выступает как когитальный, познавательный акт, говорящий мне не обо мне, а об объекте, точнее, направляющий меня на него. И если я мыслю его, то он, объект, для меня существует.

Второй. «Я мыслю» есть акт, показывающий, точнее, обращающий меня не столько на объект, сколько на меня самого, совершающего акт. Показывает на меня как на объект. И если я совершаю акт, то я и существую. Кто мыслит? Тот, кто совершает акт «Я мыслю».

Третий. «Я мыслю» есть акт, показывающий на само событие свершения мысли, на акт свершения, не на объект и не субъект как на объект. В этом акте «Я мыслю» главное – само событие акта, его действие и действенность. Что есть «мыслю» как действие? И только в этом третьем акценте выделяется собственно принцип *cogito*, который И. Кант не хотел видеть. Для него важно было увязать (см. транспортное средство) субъекта и объект. И потому акт «Я мыслю» не имеет в себе самостоятельной сущностной силы⁹.

Этот акцент показывает на событийность происходящего, в которой собственно человек и свершается. Поскольку (и здесь И. Кант прав) человека как объекта нет, он, как это любил говорить М. К. Мамардашвили, есть усилие быть, и в усилении, в акте он и свершается, то собственно этот акт-событие и есть ключевой момент в акте «Я мыслю». Но И. Кант и здесь прав. Сам акт ничего содержательно о человеке при этом не говорит. Это свершение событийной формы. О человеке как об объекте этот акт ничего не скажет. Он говорит лишь о событии случившегося.

⁸ Но собственно метафизику перехода, в которой сам переход становится предметом рефлексии, он стал осмысливать позже в своем труде «*Opus postumum*», чего, разумеется, не мог завершить, что выглядит весьма символично: переход не может быть никогда завершен, поскольку человек существо пограничное, и всегда существует на переходе, на границе, на фронтире. А сам переход (на примере перехода от одного вида познания к другому) И. Кант понимал как шаг (*raβus*), а не как прыжок (*saltus*), поскольку учение о методе предписывает переходить шаг за шагом от метафизических начал науки к физике, как это делают слоны, передвигающие постепенно все четыре ноги [Кант, 2000, с. 332]. Много позже, уже М. Хайдеггер, представлял существование человека на границе бытия и его переход как прыжок, не гарантированный и не детерминированный ничем, а всего лишь как онтологический шанс. Все же, думаю, свобода человека (как принцип) у И. Канта тоже представлена как шанс, как возможность.

⁹ А. Г. Погоняйло, переводчик М. Фуко, специально останавливаясь на принципе *cogito*, указывает, что М. Фуко в сущности понимал древнегреческую заботу именно в категориях декартова *cogito* [Погоняйло, 2007, с. 611]. Но уже задолго до Фуко в самом этом *cogito* была редуцирована тема заботы, тема духовной работы, выступавшая истоком древнегреческой эпимелей. Сначала Р. Декарт свел принцип *cogito* к «особой новоевропейской форме заботы о себе», а затем И. Кант и вовсе свел ее к функции связности.

Содержание появляется потом, как следствие необходимой работы, которая совершается при усилении быть на границе, в сдвиге, дабы удержать и совершить это усилие. В этой событийности свершения и осуществляется трансцендирование, выход, направленность «на...», на выход к горизонту, размыкание вовне, что у Р. Декарта не представлено. У него акт замкнут сам на себя, но это нащупано у И. Канта, обозначено им. Но он при обозначении этого фронта перед ним и остановился. Он обозначил горизонт, но не стал содержательно представлять его, показывать, что значит жить и быть на границе, в горизонте, быть в нем. Этим занялся уже XX в., феноменологи и экзистенциалисты. А И. Кант передал им эту работу в качестве завещания¹⁰.

В таком залоге обсуждения наследия И. Канта как некоего завещания, как большого разговора, который И. Кант начал, но не завершил, анализирует его антропологию и М. Бубер. Но здесь возникает некий диссонанс в суждениях некоторых авторов. С одной стороны, как утверждает М. Бубер, И. Кант был самым «энергичным сторонником философской антропологии» [Бубер, 1993, с. 76]¹¹. Но при этом, признается М. Бубер, И. Кант собственно ее-то и не написал. Если брать его «Антропологию...», то в ней вопрос «Что такое человек?» вообще «не ставится, равно как не затрагиваются всерьез и скрытые за ним проблемы, и среди них – особое место человека во Вселенной, его положение перед лицом Судьбы, его отношение к миру вещей, его отношение к своим собратьям, и наконец, его экзистенция как существа, знающего, что ему предстоит умереть <...>, человеческой целостности в этой антропологии нет. Похоже, что И. Кант так и не отважился дать философское обоснование тем вопросам, которые сам же и назвал основными», полагает М. Бубер [Бубер, 1993, с. 77].

Возникает такое ощущение, что при рассмотрении философии И. Канта и попытке найти у него антропологию, те или иные авторы подсовывают под последнюю привычное им представление об антропологии à la М. Шелер или М. Хайдеггер, или, во всяком случае, такие представления о философии человека, которые сложилось уже в XX в. В итоге: то этого у И. Канта не находят, то этого. Там не понял, там не доглядел. Бедный классик!

Но ведь очевидно, что И. Кант и не мог строить такую философскую антропологию в версии XX в. А она возможна? М. Бубер сам в итоге признает, что при поиске ответов на вопрос «Что такое человек?» сама антропология рискует упустить из виду реальное содержание своего предмета, ибо вместо подлинной целостности (опять эта целостность!) она приходит к ложному, далекому от реальности и пустому единству [Бубер, 1993, с. 80]¹².

¹⁰ Кстати, понятие горизонта И. Кант специально разбирает в своих лекциях по логике [Кант, 1980, с. 347-351].

¹¹ Хотя, строго говоря, это название уже приписывается определенному направлению философии XX в. Оно связывается с такими именами, как М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен, Э. Ротхаккер. И. Кант не мог быть его энергичным сторонником.

¹² Еще раз об искомой целостности. В своих лекциях о И. Канте Ж.-Л. Нанси отметил, что И. Кант, заявив свою философию как систему, как «органическую целостность», показал при этом, что эта целостность смыслов и целей не дана, она не представлена как готовый объект: «Единство это не дано, и его в нашем распоряжении нет; разум требует так мыслить, но единство не является наличным». Это сама философия (в лице философа – С.С.) должна сама себя воспроизводить в единстве своем, которое при этом не дано как предмет знания [Нанси, 2023, с. 18-19].

М. Бубер подтвердил, что при стремлении к построению антропологии в доктринальной парадигме мы получаем пустое единство. Так чего мы ждем от И. Канта в таком случае? Новой доктрины о человеке?

Но М. Бубер также отметил важнейшее: «... при построении антропологии важно учитывать, что дискурс о человеке выстраивает сам человек, автор, философ, таким образом размышляющий. Философское познание человека есть по своей сути самосознание человека, а человек может осознавать себя лишь при условии, что познающая личность, т. е. философ, занимающийся антропологией, осознает себя как личность» [Бубер, 1993, с. 81]. Строго говоря, слово о человеке есть автограф, личная подпись говорящего. Именно этого М. Бубер не увидел в учении И. Канта. В самих рассуждениях И. Канта о человеке нет самого И. Канта как живой личности.

Забегая вперед, заметим, что ключевым выводом XX в. в результате произошедшего антропологического поворота (см. ниже) является допущение, что всякая философия человека (как и вообще философия) автореферентна, в ней скрыт автопортрет ее автора. В этом смысле эту автореферентность, самосознание самого автора нам приходится еще реконструировать, поскольку она в ней, в философии И. Канта, выраженной в опубликованном дискурсе, не показана, не явлена. Приходится реконструировать образ автора.

А пока: «... до тех пор, пока мы “берем” себя в качестве объекта, – верно, замечает М. Бубер, – мы узнаем человека лишь как вещь среди вещей, его искомая целостность еще не “здесь”» [Бубер, 1993, с. 81].

«В результате, – делает вывод М. Бубер, – И. Кант не предложил философию человека, не рассказал нам о его бытии. И. Кант фактически представил нам некое завещание нашей эпохе, пометив, что ответ на четвертый вопрос означает поиск твоего собственного ответа на этот вопрос. Тайна человека связана с постижением твоей собственной тайны, тайны твоего собственного существа, а поэтому вопрос “Что такое человек?” есть твой личный вопрос, на который ты должен сам искать ответ. И этот ответ И. Кант нам не оставил, передав его нам как завещание» [Бубер, 1993, с. 92].

Энергия поиска и отказа

Хорошо, допустим. А что в этом завещании про человека сказано? Пока мы увидели явно выраженный антиантропологизм в версии С. С. Хоружего.

Итак, И. Кант разделил человека на части. В качестве объекта познания для теоретического разума человек представлен как вещь среди вещей. А как свободное существо он относится к миру ноуменов, миру свободы, где он познанию уже не доступен. Здесь скрыт его кажущийся антиантропологизм. Первой частью человек доступен познанию, но как эмпирическое природное явление, и этому фактически посвящена его «Антропология с прагматической точки зрения», представленная как сугубо эмпирическая опытная наука,

сводимая к физиологии, анатомии и эмпирической психологии¹³. Но собственно здесь в мире природных явлений человек и не человек вовсе. А в мире свободы он и вовсе не доступен познанию. И где теперь искать предмет для антропологии? Где есть человек?

Да, все так. И не так. Речь идет не о частях человека как объекта, а об *оптике* на человека, о взгляде, точке зрения. Если на человека посмотреть так, говорит И. Кант, то мы увидим это. Если посмотреть так, то увидим это. Речь идет о представленности человека нам. Но не об ответе на вопрос «Что такое человек?». И. Кант отвечает на другой вопрос – как мы видим человека, какими глазами? Он не определяет человека. Он ставит оптику на него и говорит: «Если ..., то ...» Если посмотреть на человека как на эмпирическое существо, доступное познанию, то он и будет представлен так, как он показан им же, И. Кантом, в его «Антропологии ...». Как феномен. Но если представить его, человека, как ноумен, как существо, поступающее согласно максиме свободы, то он выступает радикально иным, не доступным для познающего рассудка. И здесь можно лишь говорить о максиме свободы воли как принципе. Но об этом чуть ниже. А пока ...

«Антропология ...», как мы уже сказали, была последним произведением, изданным самим Кантом (1798 г.). Но его нельзя назвать итоговым. В этой работе человек представлен как эмпирическое сущее. Тайна свободы здесь никак не обсуждается. Хотя в самом начале работы и заявлено, что именно человек «самый главный предмет в мире, к которому <...> познания могут быть применены, <...> ибо он для себя своя последняя цель» [Кант, 1966б, с. 351]. Книга эта выступает фактически руководством для изучения антропологии и пособием для чтения лекций, которое может способствовать росту этой «общепользуемой науки» (антропологии). В самом начале работы так и заявлено, что речь пойдет о «прагматическом человековедении», т. е. исследовании того, «что он (человек) как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам» [Кант, 1966б, с. 351]. Но далее проблему истока свободы и рождения в человеке как свободном сущем целеполагания И. Кант вообще не обсуждает. Он это обсуждает в других работах, в своих Критиках, а главное в «Основах метафизики нравственности» (1785 г.).

В «Основах ...» он так и заявляет:

«... крайне необходимо разработать наконец чистую моральную философию, которая была бы полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии» [Кант, 1965а, с. 223].

“Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu berbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und sur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre” [Kant, 1919, p. 199].

¹³ Фактически таким же человек представлен и у Р. Декарта в его трактате «Человек»: как физиологическое живое существо с органами тела, функциями и реакциями. Точнее, как «машина тела» [Декарт, 2012]. Разумеется, в этом трактате места нет для того Я мыслящего, которое появляется в его «Медитациях». Но в отличие от И. Канта это Я и то Я есть для Р. Декарта сущее. А у И. Канта речь идет не о сущем, а об оптике на человека, главным качеством которой выступает феномен осознания человеком себя либо как феноменального, либо как ноуменального существа. И. Кант говорит не о сущем как таковом, а о *точке зрения* на него. Вот человек представлен как феномен, а вот как ноумен. Надо заметить, в своем трактате Р. Декарт впервые представил человека как машинообразное функциональное устройство, задолго до трактата Ж. О. де Ламетри «Человек-машина». Фактически именно так человека представляют в настоящее время все разработчики моделей искусственного интеллекта – как машинообразное функциональное устройство.

Моральная философия занимается собственно миром нравственности. Уже в КЧР И. Кант вводит моральный мир как умопостигаемый мир, устроенный согласно законам нравственности:

«Мир, сообразный со всеми нравственными законами (каким он *может* быть согласно *свободе* разумных существ и каким ему *надлежит* быть согласно необходимым законам *нравственности*), я называю *моральным миром*. Этот мир мыслится только как умопостигаемый, так как в нем мы отвлекаемся от всех условий (целей) и даже всех препятствий для морали (слабость или порочность человеческой природы). Следовательно, в этом смысле он есть только идея...» [Кант, 1964, с. 663-664].

“Ich nenne die Welt, so fern sie allen sittlichen Gesetzen gemäss wäre, (wie sie es denu nach der Freiheit der vernünftigen Wesen sein kann, und nach den nothwendigen Gesetzen der Sittlichkeit sein soll,) eine moralische Welt Diese wird so fem bloss als intelligible Welt gedacht, weil darin von allen Bedingungen (Zwecken) und selbst von allen Hindernissen der Moralität in derselben (Schwäche oder Unlauterkeit der menschlichen Natur) abstrahirt wird. So fern ist sie also eine blosse, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluss auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäss zu machen” [Kant, 1919, pp. 668-669].

Отметим на полях, что под природой человека И. Кант, как и вся философская традиция до него, понимал именно то, что связано с его физиологией, с его эмпирическим существованием, его конечностью и порочностью, страхами и грехами. Собственно, свобода – понимание человека как свободного существа – не полагалась как его природное качество, а выступала именно как требование к нему, как нравственная максима, которой он должен следовать, хотя его порочная природа этому всячески сопротивляется.

Соответственно мирам И. Кант вводит и классификацию философского знания, согласно которой всякая философия, если она опирается на основания опыта, является эмпирической, но та, которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов, является чистой философией. Последняя, если она формальная, является логикой, а если занимается предметами рассудка, то метафизикой. Но последняя выступает двояко: как метафизика природы и как метафизика нравственности. Поэтому физика будет иметь две части: эмпирическую и рациональную.

«... точно так же и этика, хотя здесь эмпирическая часть в отдельности могла бы называться *практической антропологией*, а рациональная – собственно *моралью*» [Кант 1965а, с. 222].

“... dei Ethik gleichfalls, wiewohl hier der empirische Teil besonders *praktische Anthropologie*, der rationale aber eigentloch *Moral* heißen könnte” [Kant, 1978, p. 198].

Итак, антропология, та, которую И. Кант читал и о которой писал, выступает для него однозначно как эмпирическая опытная дисциплина, как некое пособие по практической моральной философии. Он не рассматривал ее в трансцендентальном изводе и не собирался

строить метафизику человека¹⁴. Или все же он помышлял вывести антропологию за пределы эмпирического опыта и построить трансцендентальную антропологию, но этот план просто не был осуществлен?¹⁵ Ответом будет наше дальнейшее изложение.

Полагаю, что собственно главным антропологическим текстом И. Канта можно считать не его «Антропологию ...», а его мета-текст относительно границ познания и свободы, который рассыпан в разных работах, включая и его три Критики, и «Основы метафизики нравственности», и «Логикку». Это кажется вполне обоснованным. Свой главный предмет, собственно трансцендентальную философию, метод которой он строил всю жизнь, в самой антропологии, т. е. учении о человеке, он никак не рассматривает. И это вполне последовательная позиция. Полагаю, что И. Кант не распространил метафизику на антропологию именно потому, что она, метафизически построенная антропология, выступающая как учение о последних целях человека, как спекулятивная теория, просто невозможна. Антропология возможна именно как эмпирическая, опытная наука (в чем и состоит ее польза). Но в таком случае главные качества человека, точнее, предельное задание для него, его свобода, бессмертие и познание бытия Бога, выходят за рамки опытной науки и остаются за пределами конструкций разума. Оно остается для него заданием, а не объектом для изучения. Пожалуй, это было главным предупреждением И. Канта всем последующим философам-антропологам, строящим философскую антропологию как науку. Для него она была невозможна. Но его не услышали. Никто так и не понял, что метафизика человека как некое учение о свободе в принципе невозможна. Но последующие 300 лет философы только и делали, что строили различные версии и доктрины о человеке, пытаясь дать ответ на поставленный вопрос «Что такое человек?»¹⁶.

¹⁴ Надо сказать, что у И. Канта встречаются дополнительные расширения термина антропология. Например, «моральная антропология», которую он рассматривал как учение, содержащее субъективные препятствия, лежащие в человеческой природе на пути исполнения законов метафизики нравов. Но такая моральная антропология не должна быть предпослана метафизике нравов. Она выступает просто некоей прикладной дисциплиной, пособием по исполнению законов метафизики нравов [Кант, 19656, с. 124]. То, что антропология остается для И. Канта практическим пособием, подтверждается в другом месте: «... учение о нравственности уже по своему понятию ясно отличается от учения о природе (здесь – от антропологии); последнее покоится на эмпирических принципах, моральное же учение о цели, в котором трактуется о долге, покоится на принципах, данных a priori в чистом практическом разуме» [Кант, 19656, с. 319].

¹⁵ Х. Клемме приводит интересное место из рукописей И. Канта, из его «Рефлексий» [Клемме, 2010, с. 31]. Здесь философ намекает на некую фундаментальную антропологию, используя сочетание «anthropologia transzendentales», относительно которой, однако, не оставил никаких пояснений. Х. Клемме замечает, что антропология, если она хочет быть трансцендентальной, не может быть эмпирической, моральной, практической. Но таковой антропологии И. Кант нам не оставил, полагает Х. Клемме. Или все же она у него присутствует во всех трех Критиках и в метафизике нравственности как контекст, мета-текст? Лично я склоняюсь ко второму варианту. В противном случае, зачем И. Канту тогда четвертый вопрос о человеке? Ведь он его все же поставил как главный.

¹⁶ Хотя некоторые авторы считают, что И. Кант все же построил трансцендентальную антропологию. Ее он предложил всей своей системой Критик. Эти авторы полагают, что вся философская система Канта и есть трансцендентальная антропология [Калинников, 2010]. Здесь, учитывая выше сказанное, мы видим явное противоречие. Три Критики И. Канта вовсе не есть положительное учение или доктрина. В них обозначены границы познания, границы разума. А также собственно и границы человеческих способностей. А сам человек может быть предметом познания лишь как феномен, как вещь среди вещей, как явление, как животное. Что, впрочем, не показывает его как человека. Человек свершается как существо, действующее согласно свободе, выраженной в виде принципа, максимы. Но последнее как раз и не может быть предметом познания. Следовательно, трансцендентальная антропология как наука невозможна.

И. Кант не пошел в философию человека (трансцендентальную антропологию), его метафизику, потому что не допускал отношение к человеку-ноумену как к объекту. В других местах у него же человек есть сам себе последняя цель. Но акт «Я мыслю» он не связывает с этим призывом о последней цели, акт «Я мыслю» он редуцировал к логической функции.

Здесь, т. е. в антропологии, применительно к человеку-феномену, И. Кант оставался на позиции наблюдателя мира (включая и мир человека), хотя, поставив границы разуму, выходя в основания метафизики, он задал направления выхода из натурализма¹⁷. Но применительно к человеку он не строил метафизики, не вышел в пространство феноменологии личности, т. е. в иную парадигму мышления (как это сделали позже М. Бахтин и М. Хайдеггер), т. е. парадигму иного способа мышления о человеке, парадигму живого свидетельства о событии свершения, в парадигму личностной феноменологии поступка, согласно которой «Я мыслю – значит Я есть событие мира».

Это вполне объяснимо. Поскольку И. Кант решал иную задачу: выход за пределы натурализма и старой догматической метафизики в область математического естествознания с тем, чтобы строить новую действительно научную программу [см. подр.: Гайденок, 1987].

И. Кант сам дал ответ на этот вопрос в КЧР:

«Конечная цель, на которую в последнем счете направлена спекуляция разума в трансцендентальном применении, касается трех предметов – свободы, бессмертия души и бытия бога. В отношении этих трех предметов чисто спекулятивный интерес разума очень незначителен и ради этого интереса вряд ли он взял бы на себя утомительный, непрестанно наталкивающийся на препятствия труд трансцендентального исследования, так как из всех открытий, которых удалось бы достигнуть здесь, нельзя сделать никакого применения, которое доказало бы свою пользу in concreto, т. е. в исследовании природы ...» [Кант, 1964, с. 656-657].

“Die Endabsicht, worauf die Speculation der Vernunft im transscendentalen Gebrauche zuletzt hinausläuft, betrifft drei Gegenstände: die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes. In Ansehung aller dreien ist das bloss) speculative Interesse der Vernunft nur sehr gering, und in Absicht auf dasselbe würde wohl schwerlich eine ermüdende, mit unaufhörlichen Hindernissen ringende Arbeit transsc. Nachforschung übernommen werden, weil man von allen Entdeckungen, die hierüber zu machen sein möchten, doch keinen Gebrauch machen kann, der in concreto, d. i. in der Naturforschung” [Кант, 1919, p. 661].

Эти, условно говоря, «предметы» не могут быть предметом научного исследования, результаты его не могут быть применены, никакой пользы от такого исследования нет и быть не может. А потому и положительной науки по поводу этих предметов (которые, однако, и составляют тайну человека!) построить невозможно.

¹⁷ Сравним у М. М. Бахтина в его лекциях о И. Канте: «<...> мы не вышли ни на шаг за пределы натурального человека. Гениальное дело Канта заключалось в разрушении этого единства, потому что это только единство натурального субъекта. <...> Дело Канта есть замена натурального сознания (и его лазеек) сознанием историческим» [Бахтин, 2003, с. 331-332].

А поэтому займемся лучше исследованием природы, – делает вывод И. Кант. Точнее, комментирует П. П. Гайденко, построением понятий, конструктов, в соответствии с которыми мы можем составить себе о ней представление. Что касается природы, то все в природе познаваемо, но только на основе математического естествознания, а то, что не может быть познано средствами естествознания, уже и не есть природа [Гайденко, 1987, с. 400].

Природа, по И. Канту, есть «совокупность предметов опыта», совокупность явлений, доступных познанию с помощью категорий рассудка, которые строит себе трансцендентальный субъект. Познает мир природы именно этот трансцендентальный субъект, а не эмпирический индивид. Последний не имеет, условно говоря, «органа познания». И в этом смысле категории не выводятся из природы и не соотнобразуются с ней, а наоборот, природные объекты соотнобразуются с категориями, с помощью которых строятся конструкты природных объектов, т. е. идеализированные объекты. Наука имеет дело с последними.

«... разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу ...» [Кант, 1964, с. 85].

“... die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwürfe hervorbringt, dass sie mit Principion ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nöthigen müsse auf ihre Fragen zu antworten ...” [Kant, 1919, p. 26].

Природа есть мир явлений, упорядоченный посредством категорий рассудка и априорных форм чувственности (пространства и времени), – это и есть мир опыта, т. е. мир природы. А потому бытие природы не бывает само по себе, оно определяется относительно трансцендентального субъекта.

Получается, что этот вывод есть доведенный до предела тезис Р. Декарта, выводящего мир из своего принципа *cogito*, из акта «Я мыслю». А И. Кант устанавливал мир явлений в соответствии с деятельностью трансцендентального субъекта¹⁸.

Но главные вещи в себе – свобода, Бог и бессмертие души – не доступны этому субъекту. Он сам себе не доступен. Об этом мы выше уже говорили.

Поэтому И. Кант ограничил сферу познания миром природы. Он ограничил притязания теоретического разума, как замечает П. П. Гайденко, отказав ему в возможности искать ответы на те вопросы, которые в силу двухтысячелетней традиции философы считали главными вопросами метафизики, о Боге, бессмертии души и свободе [Гайденко, 1987, с. 405, прим. 56].

¹⁸ Кстати, трансцендентальный субъект не есть субъект коллективный. Последний – такой же эмпирический, как и индивид. П. П. Гайденко замечает, что это особая личность, сверхиндивидуальное Я, как считают трансценденталисты [Гайденко, 1987, с. 403, прим. 54]. Да, это ближе к феномену личности. У индивида органа познания нет и быть не может. Но он вырабатывается в особом опыте культурного развития, посредством антропопрактик заботы. Он не дан человеку как глаз, рука. Хотя и глаз надо еще научить видеть, а ухо – слышать.

В предисловии ко второму изданию КЧР он так и записал:

«Поэтому мне пришлось ограничить (*aufheben*) *знание*, чтобы освободить место *вере* ...» [Кант, 1964, с. 95].

“Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen ...” [Kant, 1919, p. 37].

Там же И. Кант поясняет:

«... мы ни в коем случае не можем знать вещи в себе <...> все, что мы можем теоретически *познать*, ограничивается лишь явлениями» [Кант, 1964, с. 95].

“... von unserer unvermeidlichen Unwissenheit in Ansehung der Dinge an sich selbst belehrt, und alles, was wir theoretisch *erkennen* können, auf blosser Erscheinungen eingeschränkt hätte” [Kant, 1919, p. 36].

А поэтому:

«Я не могу, следовательно, даже допустить существование Бога, свободы и бессмертия <...>, если не *отниму* у спекулятивного разума также его притязаний на трансцендентные знания ...» [Кант, 1964, с. 95].

“Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des nothwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal *annehmen*, wenn ich nicht der speculativen Vernunft zugleich ihre Anmassung überschwinglicher Einsichten benehme ...” [Kant, 1919, p. 36].

Это означает, что он отделил сферу познания, построенного на математическом естествознании, от сферы метафизики. Тем самым поставил границу, обосновал метафизику. Поэтому спорить бессмысленно, чем занимался И. Кант в КЧР: дал обоснование математическому естествознанию или метафизике. И тем, и другим, поставив границу между ними. Предмет метафизики не может быть предметом знаний. Нельзя знать свободу, бессмертие души и Бога. Это предмет веры, нравственного (морально доброго) практического действия.

Скажем жестче: И. Кант предложил не ограничить сферу знания, а *упразднить* мнимое знание, упразднить иллюзию того, что якобы разум знает, что такое Бог, бессмертие души и свобода. Разуму мнится, что он это знает. До И. Канта, хотя, впрочем, и после, богословие стремилось доказать бытие Бога и построить спекулятивную доктрину, основанную на метафизическом знании, которое вообще-то для И. Канта невозможно. Возможно лишь опытное знание, добытое из опыта чувств и сконструированное с помощью категорий рассудка. А мнимое знание достойно ликвидации, упразднения. Знание вне опыта, сверх опыта невозможно.

Природа как раз доступна научному познанию, она есть не что иное, как конструкция нашего рассудка, природа есть феномен, ее творит деятельность трансцендентального субъекта. Никакой другой природы, кроме той, которая делается этим субъектом, конструирующим ее, нет. Кроме этой конструкции есть вещи в себе, но они не есть природа. В природе нет цели, там есть причинность, процессы, детерминирующие все явления. А поэтому наука, математическое естествознание занимаются не естественными объектами, а объектами сконструированными, идеализированными.

Но если Г. Галилей, замечает при этом П. П. Гайдено, запустивший идею идеализации и конструирования, полагал, что его конструкторы относятся к миру самому по себе, к божественному творению, то И. Кант полагал, что наука занимается сконструированным миром, а не самим по себе божественным творением.

Неокантианец Г. Коген писал: «Упразднение знания относится к “вещам в себе”, но не к опытному знанию; но вера практического, морального познания, которое не есть математическое и естественнонаучное опытное знание, не может быть также знанием о Боге и душе как субстанциях с присущими им чертами. Эта вера есть “вера разума” ...» [цит. по: Ойзерман, 2005, с. 6].

Но здесь есть одна тонкость. Опыт опыту рознь. Бог не доступен опыту конструирования, опыту рассудка. Также он не доступен индивиду в его обыденном эмпирическом опыте. Но он доступен в мистическом опыте личного богообщения. Этот опыт строится уже не на правилах и процедурах конструирования понятий, а на процедурах и практиках личностного преображения, антропопрактиках заботы, о чем мы уже говорили выше.

Да, в мире природы человек представлен как вещь среди вещей, как еще одно явление. Но почему опыт надо редуцировать к опыту познания субъекта? Почему нельзя обсуждать опыт личности? Опыт свидетельства? Опыт откровения? Опыт формирования личности? Опыт личностной навигации и становления личностного органа, который не доступен математическому естествознанию, но доступен личностной феноменологии?

Этому посвящена богатая духовная традиция заботы о себе, описанная в трудах святых отцов церкви, и которую пытались много позже реконструировать современные философы [см.: Фуко, 2007; Адо, 2005; Хоружий, 1998; Смирнов, 2016]. Но если мы вспомним письмо И. Канта М. Герцу от 1773 г., отрывок из которого мы привели выше, то становится понятным, что подобные духовные упражнения, предполагающие метаморфоз человека, его личности, И. Кант воспринимал как раз как такие «хитроумные» вторжения в человеческую природу, против которых он выступал категорически. Он изучал природу феноменов и их законы. А разного рода духовные практики, предполагающие «модификацию человеческой природы», воспринимал как вторжение в его природу.

Отказ от трансцендентальной антропологии

Вопрос звучит так: если природу познает трансцендентальный субъект, сам сконструированный нами самими, он не витает в эмпириях и не скрыт где-то в мистическом опыте, если он есть продукт нашего мышления, то почему И. Кант закрывает себе путь к самопознанию, к постижению того, что и как мы делаем, конструируя уже не природные объекты, а самого трансцендентального субъекта? Ответ лежит, полагаю, уже не в области теоретического познания, не в области познания вообще, не в области теории. Ответ лежит сугубо в нравственной позиции самого И. Канта. Это вопрос не знания, он связан не с отсутствием или наличием тех или иных фактов, данных опыта. Этот вопрос связан с предельным, личностным самоопределением.

Если вспомнить выше разобранный нами пример, связанный с актом «Я мыслю», то сам И. Кант все же разводил указующее Я, как явление, как указание на наличное существование (здесь оно не мыслит), и Я мыслящее (Я мыслящее как принадлежащее к умопостигаемому миру). Т. е. собственно человек как мыслящее существо пребывает в умопостигаемом мире, притязает на свободу воли. Человека, указывает Кант, я вынужден *представлять* двояким образом. Не каков он есть на самом деле, а как я его представляю. Причем, представляю его как такого, который себя осознает. Каким, в качестве кого человек осознает себя?

В первом случае он, человек, осознает себя как «предмет, на который оказывается воздействие при посредстве чувств», во втором случае он сознает себя как мыслящее существо, независимое в применении разума от чувственных впечатлений (стало быть принадлежащее умопостигаемому миру) [Кант, 1965а, с. 303].

Итак, что мы видим? Человек мыслит не в рамках когнитивного акта, привычного в сфере познания. Там он определен и действует по внешним законам причинности, согласно правилам рассудка. А мыслит он, выходя за пределы внешней причинности, опираясь на максимум свободы воли.

Более того. Только там, в умопостигаемом мире он, человек, как мыслящее существо, и обладает подлинным Я, но уже другим Я, не тем, которое представлено в акте «Я мыслю» как акте существования [Кант, 1965а, с. 303]. Подлинное Я пребывает в ноуменальном мире посредством максимы свободы воли, представленной как моральный закон.

Но в таком случае, что мы получаем? Мы получаем то, что основания для мышления лежат не в когнитивной сфере познания, а в сфере нравственной, сфере свободы¹⁹. В сфере познания действуют стихийные силы внешней причинности, на это место ставится свое основание. М. К. Мамардашвили, акцентируя этот момент у И. Канта, замечает: «... это действие формы, структуры, которое порождает самое себя, она отсутствует в мире природных стихий, она, структура *самосознания*, самопорождается. Вот это самопорождение разума, самозарождение, *Selbstgebaerung*, и есть основная проблема в философии Канта» [Мамардашвили, 1997, с. 127]. И. Канта интересовал не сам по себе мир, а то, по каким основаниям мы мыслим этот мир²⁰.

А начинается все с фиксации первой достоверности – Я существую. Но если Я существую, то существует и внешний относительно меня мир [Мамардашвили, 1997, с. 223].

Но получается так, что сам факт события человека как мыслящего существа все равно проявляется в акте «Я мыслю». Факт мысли есть факт моего существования. И хотя надо бы разделять содержание мысли и событие мысли, у И. Канта они переплетены [Мамардашвили, 1997, с. 203].

¹⁹ А. Н. Круглов также приходит к выводу, что именно в свободе и проблемах истинной моральности и коренятся главные свойства и черты трансцендентального субъекта у И. Канта [Круглов, 2005, с. 295].

²⁰ Фактически с этого начинает свой разбор тонкий критик И. Канта Э. Кассирер. Он акцентировал тему, согласно которой И. Кант проблематизировал саму метафизику, которая веками строилась фактически как онтология, т. е. учение об основаниях самих вещей. Старая метафизика начиналась с убеждения, что есть бытие вообще, не важно, в какой версии это выстраивалось, в версии эмпиризма или рационализма. Они отличались лишь средствами познания. Но все начинали с вещей, полагая, что они уже есть. А И. Кант начал с того, что подверг критике данное допущение, решив, что надо начинать с критики самого разума, не с бытия вещей, а с оснований разума, с того, как возможно вообще мыслить этот мир, какие у разума есть для этого основания [Кассирер, 1997, с. 134-135].

Но в том и парадокс, – добавляет со своей стороны другой автор А. Г. Погоняйло, – что Я не сознаю себя, не понимаю, как я являюсь себе, но я осознаю только, что существую. И такое представление и есть мышление. Я сознаю себя мыслящим (*cogito me cogitare*) и это есть единство апперцепции, априорный синтез. Это осознание себя мыслящим как бы уже есть. Всегда есть. Я, было, совершаю акт созерцания, а он уже есть. Во мне есть, через меня есть, он происходит [Погоняйло, 2017, с. 64].

Но (вспоминаем о трансцендентальном субъекте) такое «есть уже» исходит из запытного предела, из иной оптики, оптики умопостигаемого мира, которой нет в самом акте мысли, но проявляется в нем.

Но теперь самое главное. Мы выше заметили, что И. Кант как раз остановился перед вопросом «Что такое человек?» и не стал отвечать на него. Но ведь «Я мыслю», указывающее на очевидность существования человека и его событийность, и есть ответ на этот вопрос, на который И. Кант не стремился ответить, но ведь ответил-таки, введя вторую оптику, оптику нравственности и свободы. Но И. Кант, в отличие от Р. Декарта, убирает собственно субстанциальность этого тезиса (вещь мыслящая, обосновывающая самое себя), и добавляет иную, трансцендентальную рамку – я мыслю только потому, что подчиняюсь максиме свободы, моральному закону.

Хотя, собственно это тоже не ответ на вопрос «Что такое человек?», это установка рамки, границы существования, условия, которого обязан придерживаться человек, рассматриваемый как ноумен. Т. е. И. Кант ответил на вопрос не в версии «что есть» (что такое?), а в версии установки условия, установки предельной рамки.

На фоне свободы

В позиции И. Канта, поставившего границы разуму, выражен высокий гуманистический пафос. Для И. Канта человек не может стать объектом познания. Человек вообще был выведен за скобки познания, но именно потому, что он есть цель сам себе. И собственно он как ответственное моральное должностное существо не доступен познанию. Ему остается нравственное должностное. Поэтому природный детерминизм, природную причинность И. Кант относительно человека заменил моральным должностным.

Такая позиция принципиально отличает И. Канта от авторов последующих эпох, авторов XX в., которые ринулись во все тяжкие познавать и описывать человека со всех сторон, превратив его в объект исследования всеми доступными средствами. В итоге уперлись в доктринальный тупик: как ни определяй человека, все равно получишь редукцию. Но, заметим, И. Кант спровоцировал это действие, поскольку и сам вопрос «Что такое человек?» – доктринальный вопрос, он толкает на поиск определения, на поиск того, «что это?».

Если мир природы фактически создается нами самими («мы а priori познаем о вещах лишь то, что вложено в них нами самими» [Кант, 1964, с. 88]), то где же «мир сам по себе», не являющийся продуктом человеческой деятельности? И главное – где и каков мир человека как сущего, выходящего за пределы опыта, выступающего самому себе конечной целью,

т. е. где мир свободы? И каков он? Мы же не можем о нем судить на основе категорий рассудка. Надо заметить, что понятие цели не было включено И. Кантом в таблицу категорий рассудка. Понятно, почему. В мире природы цели нет, а есть причинность.

Вот здесь и кроется суть позиции И. Канта. Человек есть то, что он лепит из себя сам в нравственном плане, строит свое Я, обретая свою свободу. Но как существо, имеющее шанс на свободу, он и не может быть объектом познания. А значит он и не определим. А в физическом плане он и есть познаваемая вещь среди вещей. В пределе в высоком смысле И. Кант прав, ограничив разум и дав место вере, т. е. вере в морально доброе, совершаемое человеком по долгу своему. Человек как нравственное существо не может быть объектом познания. Точка.

А поэтому, несмотря на то, что вопрос «Что такое человек?» и задан самим И. Кантом, но ответа на него он давать и не собирался, поскольку трансцендентальное знание о нем как о трансцендентальном субъекте невозможно. Знание возможно лишь по поводу опыта. А по поводу перехода – трансцендирования: знание невозможно, трансцендентальное относится к тому, что находится за пределами опыта и положено как априорный принцип, как идея. Поэтому вопрос о человеке как о ноумене остается лишь вопросом. Ответ на него невозможен. Но потому он и становится главным, рамочным, к нему сводятся все другие вопросы, поскольку ответ на него в эпистемологическом плане, в версии получения положительного знания и учения невозможен. Хотя тайну свободы И. Кант пытался помыслить. Но уже за пределами чистого разума, в метафизике нравственности.

Тезис о непознаваемости вещи в себе средствами теоретического разума и элиминация категории цели из системы категорий рассудка – это в сущности одно и то же. Отказ И. Канта от попыток построения спекулятивной метафизики как теоретического учения о вещах в себе (Боге, свободе и бессмертии души) – это результат осмысления И. Кантом границ естественнонаучной картины мира Нового времени.

И здесь И. Кант трижды прав. Они, эти вещи в себе, действительно теоретически не познаваемы, не доступны познанию с помощью категорий рассудка. Он это уже понимал. Но это быстро забыли исследователи XX в., ринувшиеся познавать человека, и ставя над ним эксперименты. А И. Кант хотел поставить границы безумному росту познания и технического прогресса. Теоретический разум, вооруженный технологиями, в итоге не просто познавал человека, он его употребил как вещь, в пределе – уничтожил, о чем фактически одновременно, каждый по-своему, независимо друг от друга веско заявили М. М. Бахтин и М. Хайдеггер. А И. Кант уже тогда это понял, а потому пытался поставить экспансии разума границы.

С И. Канта начинается различие природы и свободы, природы и культуры, мира природы, как мира причин, и культуры, как мира смыслов и целей. Но собственно здесь, в мире культуры, в мире смыслов и целей и рождается человек. Поэтому в КЧР человека и вопроса о нем не могло быть. Этому вопросу как вопросу, т. е. вопрошанию о тайне человека, без получения гарантированного ответа, посвящена область нравственности, свободного поступка, где собственно это вопрошание находит свое законное место как вопрошание о свободе.

Вот мы и приходим к проблеме свободы. Но упираемся в новый тупик. В новый тип причинности, которым И. Кант заменил причинность природы. И. Канту помешал его собственный моральный ригоризм. Все же он к свободе не отнесся как к тайне. Он отнесся

к свободе не как к возможности, шансу, а как к постулату, всеобщему принципу и увязал его с понятием долга и нравственного закона. Он ее все же пытался разгадать и построить тоже по методу (в КПП и других работах) и так же поставить здесь границы. И пусть это учение все же не доктринальное, а критическое, как подход к основаниям, определение пределов, но все же такое же учение, что было выстроено в КЧР относительно теоретического разума.

Замена: детерминизм природы vs ригоризм нравственного долга

Н. В. Мотрошилова заметила в свое время, что принцип свободы пронизывает всю кантовскую философию. Она указала на кантову антиномичность природы человека, существа, принадлежащего миру природы и миру свободы. Но свободу, полагает Н. В. Мотрошилова, И. Кант вводит как принцип, как постулат, а не как добровольное самоопределение человека. Вместе с Богом и бессмертием души свобода рассматривается им в качестве постулата практического разума, поскольку без свободы нет и быть не может никакого нравственного закона:

«... если бы не было свободы, то не могло бы быть и речи ни о каком моральном законе внутри нас» [Кант, 1965а, с. 314, прим.].

“Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein” [Kant, 1978, p. 10].

С другой стороны, свобода предполагает следование долгу, а

«под долгом разумеется практически безусловная необходимость поступка» [Кант, 1965а, с. 265].

“Denn Pflicht soll practischunbedingte Notwendigkeit der Handlung sein” [Kant, 1978, p. 241].

А поэтому долг должен иметь силу для всех разумных существ. И поэтому

«должен быть законом также для всякой человеческой воли» [Кант, 1965а, с. 265].

“und allein darum auch fur allen menschlichen Willen ein Gesetz sein” [Kant, 1978, p. 241].

Такое нравственное законодательство было заложено уже в КЧР, где заявлено, что императивы – «объективные законы свободы», они указывают на то, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не произойдет. Этим нравственные императивы отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, что происходит, «поэтому законы свободы называются также практическими законами» [Кант, 1964, с. 659-660].

И никакого вольного самоопределения. Нравственная максима – это закон, который указывает на то, что должно произойти.

Получается, сама свобода выводима, увязана с императивом, она не самостоятельна, она выступает этаким *перевозчиком, посредником* между долгом и нравственным законом. Свободное, сиречь нравственное поступание – суть максима, выступающая в качестве долга

человека, имеющего силу всеобщего закона. Возникают вопросы: где здесь свобода, где свободный поступок, не детерминированный ничем внешним, в том числе и нравственным законом? Свобода становится долженствующей максимой, не обусловленной природной причинностью, но связанной с моральным долгом²¹.

Суждения в примечании на этой странице весьма существенны. И. Кант помечает, что свобода и нравственный закон жестко и последовательно увязаны. Разумеется, – как говорит философ, – сначала мы должны помыслить моральный закон, и только потому возможна свобода:

«... моральный закон есть условие, лишь при котором мы можем осознать свободу» [Кант, 1965а, с. 314, прим.].

“... moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewußt werden können” [Kant, 1978, p. 10].

И далее:

«<...> если бы моральный закон ясно не мыслился в нашем разуме раньше, то мы не считали бы себя вправе допустить нечто такое, как свобода» [Кант, 1965а, с. 314, прим.].

“<...> wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit”) [Kant, 1978, p. 10].

Свобода есть ratio essendi морального закона, а моральный закон есть ratio cognoscendi свободы [Кант, 1965а, с. 314, прим.].

Хотя не все так просто. На другом языке можно сказать и так: И. Кант, дабы поставить границы экспансии теоретического разума, пытался укоренить свободу, найти ей если не онтологическую опору, то хотя бы вменить ей силу закона, вменить ей самой роль такой опоры (Schlußstein) для разума. В феноменологии личности такое укоренение называется усилием быть. Ведь бытие человека есть онтологическая норма, вне которой человека нет как личности, а есть лишь просто Man.

Ведь главный парадокс скрыт не в противоречии между миром природы и миром свободы (это давно известно и уже банально), а в самой свободе: свобода не дана как данность, как внутренняя, якобы данная, присущая человеку норма, принцип, она представлена ему как культурное задание, она не дана, а задана. Человеку еще предстоит совершить свободный поступок онтологического самоопределения в бытии, через который он может стать, а может и не стать, не найти свое место в бытии.

В этом заключался корень спора М. Хайдеггера и Э. Кассирера в Давосе в 1929 г. Э. Кассирер в духе И. Канта, как последовательный кантианец-ригорист также выступал за нравственные максимы и долженствование человека, а М. Хайдеггер показывал, что свобода есть лишь шанс, возможность, даже некоторое исключение, даже приключение, но вовсе не узаконенный принцип.

²¹ Связка, детерминирующая свободу из долга, относится к одному из постоянных смыслов, крепящих мысль И. Канта до конца жизни. В «Opus postumum» эта связка остается: «Не понятие свободы образует фундамент, на котором может быть основано понятие права и долга, но наоборот, понятие долга содержит в себе основание возможности понятия свободы, которое постулируется посредством категорического императива» [Кант, 2000, с. 541].

Оба, и Э. Кассирер, и М. Хайдеггер, отталкивались не просто от толкования метафизики И. Канта. Они отталкивались от вопроса И. Канта «Что такое человек?».

М. Хайдеггер вопрошает: «<...> я хотел бы еще раз поставить всю нашу дискуссию под знак критики чистого разума и еще раз зафиксировать вопрос – что такое человек? – как центральный вопрос» [Хайдеггер, Кассирер, 2001, с. 132].

Но диспутанты отвечали на этот вопрос по-разному, в разной оптике. Согласно первой, Э. Кассирера, – бытие человека означает бытие в культуре, а точнее, бытие в символических формах, которые человек и порождает. Поэтому необходимо составить энциклопедию этих символических форм и понять основной механизм порождения форм, что и сделал Э. Кассирер. Форма и формирование как процесс вообще – суть, главные посредники между человеком и миром. Э. Кассирер полагал, что человек есть существо формообразующее и при этом оно само формируется. Его позиция пронизана высокими идеалами просвещения, традицией духовной культуры. Он следовал кантовскому призыву о просвещении человека как его совершеннолетия.

М. Хайдеггер же показывает, что любые суждения о человеке есть суждения об эмпирическом и конечном существовании человека, и они не адекватны действительному бытию, а главное – суждения о бытии человека в культуре также не дают нам всего существа ответа на вопрос И. Канта. Бытие человека вообще чревато и проблематично. Он всякий раз должен совершать экзистирование на границу, в усилии которого и может проявиться потаенное, тайна бытия человека.

Вопрос И. Канта о человеке для М. Хайдеггера принципиально не решен и не может быть решен. Тем более он не может быть решен разработкой очередной, сугубо научной теории о человеке, концепцией или учением, т. е. позитивной научной антропологией. Поэтому антропология не может быть основанием для метафизики присутствия.

Поэтому для М. Хайдеггера истинное Dasein – это весьма рискованное и вообще-то случайное предприятие, не детерминированное его конечным существованием. Еще жестче: никакая наличная культурная форма, вне меня положенная и уже данная, никакая до меня сотворенная форма мира не гарантирует мое Dasein. Поэтому прорыв в бесконечное не имеет онтологии: «... онтология есть признак конечности. Бог не имеет онтологии. <...> в онтологии нуждается лишь конечное существо» [Хайдеггер, Кассирер, 2001, с. 127].

Фактически, оба философа, Э. Кассирер и М. Хайдеггер, унаследовали от И. Канта разные планы его наследия. Один – его просветительский и нравственный ригоризм, другой – критицизм и отказ определять человека посредством создания доктрины.

Итак, детерминизм природной причинности, как мы уже сказали выше, И. Кант заменил обязательностью нравственного закона. Преодолевая эмпиризм и психологизм опыта индивида, дабы не зависеть от его хитростей и капризов, И. Кант ввел свободу как нравственное правило всеобщего законодательства, поработив тем самым человека, лишив его права на нравственное самоопределение и фактически как бы дав ответ на свой четвертый главный вопрос «Что такое человек?», преодолев собственное сопротивление, породив иллюзию и ввергнув далее всю мировую антропологию в поиски ответов на этот вопрос, спровоцировав на поиск новых доктрин о человеке, поскольку сам по себе ответ на этот вопрос (человек есть моральное существо, долженствующее совершать нравственно доброе) не может считаться ответом по той причине, что свобода, данная как всеобщий обязующий принцип, не может выдать тайну о самой себе. Все, что задается не как

внутренний исток личностного самоопределения, а как предъявленное извне правило, не может быть принято как ответ, как отгадка этой тайны самоопределения человека. Именно потому, что такая извне положенная свобода перестает быть самой собой.

Собственно, такая логика полагания и привела И. Канта к необходимости сформулировать категорический императив, становящийся основным законом практического разума:

«... поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [Кант, 1965а, с. 347].

“Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zu gleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne” [Кант, 1978, p. 41].

Исследователи называют это кантовским моральным ригоризмом. Но он таковым называется в силу закрытости самой аргументации, внутренней логики, которая при переходе И. Канта к КПП теряет свою утонченность и детализацию, каковая была в КЧР. При переходе к практической философии, к метафизике нравственности, И. Кант почему-то теряет свой критический запал, направленный на прорисовку полного и подробного контура границ разума и переходит к доктринальному жанру изложения, теряя тем самым собственный метод, заложенный им же самим в КЧР.

Поэтому его нравственная философия кажется доктринальной, а потому герметичной, точнее, лишенной собственного потенциала дальнейшего саморазвертывания.

Но если приглядеться, то ригоризм этот, если его прочитать на ином языке, языке феноменологического самоопределения, как это позднее сделали каждый по-своему М. Хайдеггер и М. М. Бахтин, то кантовский императив фактически означает онтологическое укоренение нравственного правила. По М. М. Бахтину, речь идет о том, что у человека нет «алиби в бытии», он на то и является на свет, что призван состояться в этом мире, найти свое место, совершая усилие быть, и только тогда он становится событием бытия. По М. Хайдеггеру, человек и есть страж бытия, он стоит в его просвете и призван собой через себя это бытие явить, состояться в присутствии.

Надо сказать, И. Кант понимал, что заявленная как нравственный принцип свобода не гарантирована. Более того, он и не смог ее доказать так, как доказывал границы познания в КЧР через систему категорий рассудка. По той простой причине, что свобода не доказуема через категории рассудка, она дана как нравственное правило:

«Мы свели в конечном счете определенное понятие нравственности к идее свободы; свободу мы не могли, однако, доказать даже в нас самих и в человеческой природе как нечто действительное; мы видели только, что ее необходимо предположить, если мы хотим мыслить себе существо разумным и наделенным сознанием своей причинности в отношении поступков, т. е. наделенным волей» [Кант, 1965а, с. 292].

“Wir haben den bestimmten Begriff der Sittlichkeit auf die Idee der Freiheit zuletzt zurückgeführt; diese aber konnten wir als etwas Wirkliches nicht einmal in uns selbst und in der menschlichen Natur betweisen; wir sahen nur, daß wir sie voraussetzen müssen, wenn wir un sein Wesen als vernünftig und mit Bewußtsein seiner Kausalität in Ansehung der Handlungen, d. i. mit einem Willen begabt” [Кант, 1978, pp. 268].

Надо серьезно вдуматься в само суждение. Мы не смогли доказать идею свободы! Она и не доказывается, потому что это не теорема в математике. Она показывается в поступке. Поэтому нравственный закон ставится в качестве принципа, внешнего обязательства для человека, в результате чего И. Кант вообще-то попал по своей собственной логике в порочный круг (в чем он сам и признается): детерминизм внешней природной причинности он заменил обязательностью нравственного закона, поставленного как внешняя максима:

«Здесь получается – надо в этом откровенно признаться – какой-то порочный круг, из которого как будто невозможно выбраться. Мы считаем себя в ряду действующих причин свободными, для того, чтобы в ряду целей мыслить себя подчиненными нравственным законам, и после этого мы мыслим себя подчиненными этим законам, потому что приписали себе свободу воли» [Кант, 1965а, с. 294].

“Es zeigt hier, man muss frei gestehen, eine Art von Zirkel, aus dem, wie es scheint, nicht herauszukommen ist. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willen beigelegt haben” [Кант, 1978, p. 269].

Надо сказать, собственно со свободы как опорного принципа и начинается вся КПП:

«Понятие свободы <...> составляет *опору* всего здания чистого, даже спекулятивного, разума, и все другие понятия (о Боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность <...>» [Кант, 1965а, с. 314].

“Der Begriff der Freiheit <...> macht nun den Schlußstein von dem gansen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen, Vernunft aus, und andere Begriffe (die von Gott und Unsterblichkeit), welche, als große Ideen, in dieser ohne Hultung bleiben, schließen sich nun an ihn an, und bekommen mit ihm und durch ihn Bestand und objective Realität<...>” [Кант, 1978, pp. 9-10].

Н. В. Мотрошилова полагает, что понимание морального долга разумнее и реалистичнее рассматривать в залоге добровольного решения, готовности идти на службу нравственному закону [Мотрошилова, 2005, с. 206]. Но мы должны понимать, что сам по себе призыв к добровольности также ни к чему не приводит, это мы уже проходили на примере западной версии развития частного индивидуализма, в рамках которого добровольность сводится рано или поздно к капризам и желаниям эмпирического индивида, что показывает полное отсутствие добровольности и зависимость от желаний не умеющего регулировать свое поведение индивида, превратившегося в машину желаний. Для осуществления так называемого принципа добровольности необходима сформированность личностного органа, с помощью которого человек может регулировать свои желания и принимать ответственные решения, что, в свою очередь, связано с многотрудной практикой заботы о себе, о чем было давно известно еще со времен античности [Адо, 2005; Смирнов, 2016; Хоружий, 1998]. Об этом мы уже сказали выше.

И. Кант, разумеется, понимал, что никакой эмпирический индивид никогда и ни при каких обстоятельствах не может принять так называемое добровольное решение на совершение нравственного поступка. Он не может этого сделать по выше указанной причине, у него нет личностного органа, а последний вырабатывается в процессе

культурного развития и предполагает совершение личностного усилия быть. У самого индивида просто нет этого опорного органа, на который бы опиралось нравственное решение. Да и не может его быть в принципе в эмпирическом индивиде, поскольку упереть свою личность возможно только в Боге, как утверждал М. М. Бахтин²². В самом индивиде в принципе не может быть такой личностной опоры.

И. Кант это понимал. А потому и ввел как максимум нравственную причину, опирая ее на волю. Воля для него – вид причинности живых существ:

«Воля есть вид причинности живых существ, поскольку они разумны, а свобода была бы таким свойством этой причинности» [Кант, 1965а, с. 289].

“Der Wille ist eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit wurde diejenige Eigenschaft dieser Kausalität” [Кант, 1978, р. 265].

К этому негативному определению свободы добавляется позитивное определение:

«... воля есть во всех поступках сама для себя закон ...» [Кант, 1965а, с. 290].

“... der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz ...” [Кант, 1978, р. 265].

А это и «означает лишь принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом самое себя также в качестве всеобщего законодательства» [Кант, 1965а, с. 290]. Мы приходим, делает вывод И. Кант, к формуле категорического императива и принципу нравственности. А это значит, что «свобода воли и воля, подчиненная нравственным законам, – это одно и то же» [Кант, 1965а, с. 290].

Это же обоснование становится основой для определения отношения к религиозной вере в пределах разума, о чем и говорится в предисловии к «Религии в пределах только разума» (1793):

«Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить. <...> ведь то, что возникает не из него самого и его свободы, не может возместить его отсутствия моральности. – Следовательно, для себя самой <...> мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе» [Кант, 1980, с. 78].

Да, но в таком случае, если человек, определяющий свое поведение в религии правилом веры (*credo*), заменяет это правило моральным законом, то по способу действует так же, как и верующий. А свобода становится не самостоятельной, а выступает следствием следования моральному закону. Свобода есть свойство причинности поведения живых разумных существ. Одну причинность в природе И. Кант заменяет другой причинностью. Тем самым он не вышел в собственно план действительной свободы самой по себе, как вещи в себе. Он ее связал причинностью морального закона.

²² М. М. Бахтин: «... на что вы обопрете совесть? Для меня такой опорой – Бог» [Гачев, 1993, с. 107].

В итоге, вопреки стереотипному мнению, согласно которому главным антропологическим произведением И. Канта считается «Антропология с прагматической точки зрения», такового на самом деле у него нет, а есть некий антропологический мета-текст, рассыпанный в трех Критиках, в «Основах метафизики нравственности», «Логике», в переписке. Именно в таком формате мета-текста И. Кант рассуждает о метафизике свободы человека как разумного существа, принадлежащего к умопостигаемому миру, а не к миру чувственных явлений, а только он как разумное существо, обладающее свободой воли, способен соответствовать принципам нравственного законодательства, что и отвечает на вопрос самого Канта «Что такое человек?». Но такие рассуждения не могут быть представлены в виде не только законченной доктрины, но даже в виде отдельной Критики²³.

Построение метафизики как теоретического учения о душе, свободе и Боге невозможно. Метафизика в виде такого учения, если и возможна, то лишь как спекуляция, т. е. выведенное за пределы опыта мнимое представление.

Но, как мы выше уже заметили, между мирами разверзлась пропасть, что признал и сам И. Кант:

«... между областью понятия природы как чувственно воспринимаемым (*dem Sinnlichen*) и областью понятия свободы как сверхчувственным (*dem Ubersinnlichen*) лежит необозримая пропасть, так что переход от первой ко второй (следовательно, посредством теоретического применения разума) невозможен никакой переход» [Кант, 1966а, с. 173].

Переход, связанность возможны, как мы уже отметили выше, сугубо рефлексивным способом, каковым обладает среднее звено между рассудком и разумом, т. е. способность суждения. Связность миров осуществляется не субстанциально, а посредством способности суждения. Миры не едины, но они едины в связанности *посредством мышления*. А таковым качеством способность суждения обладает потому, что судит о целесообразности:

«Целесообразность природы есть <...> особое априорное понятие, которое имеет свое происхождение исключительно в рефлектирующей способности суждения» [Кант, 1966а, с. 179].

В природе разумеется его нет, как нет и в принципе свободы. Понятие целесообразности принадлежит к особым «трансцендентальным принципам» [Кант 1966а, с. 181].

²³ Примерно так же рассуждает и Ю. В. Перов. Он полагает, что если все же пытаться реконструировать собственно философию человека у И. Канта, то придется это делать в целом, вытягивая ее из всей его трансцендентальной философии, а не из его «Антропологии...». И ответы на первые три вопроса нам надо искать также в целом в его трансцендентальной философии [Перов 1999, с. 35]. Кстати, в этой связи, полагает Ю. В. Перов, И. Кант-таки дал ответ на свой четвертый вопрос: человек есть существо трансцендирующее, обладающее трансцендентальными способностями [Перов, 1999, с. 80]. Если так отвечать, то мы ставим И. Канта в ряд доктринеров, авторов очередного определения, что противоречит всему критическому настрою И. Канта, духу его философии. Л. А. Калинин, в свою очередь, вообще считает, что И. Кант все же создал трансцендентальную антропологию. Этот вывод он делает на основе допущения, что во всех трех Критиках как раз речь идет о базовых человеческих способностях [Калинников, 2010, с. 21].

И это единство – точнее, *единство связности миров, природы и свободы* – происходит сугубо *рефлексивно*, оно совершается самим человеком, единственным сущим, способным мыслить о цели, хотя в самом сущем единства нет, как нет в нем и понятия цели. Единство в связывании бывает только рефлектирующим и опирается на трансцендентальный «принцип целесообразности» [Кант, 1966а, с. 183].

И. Кант как предтеча антропологического поворота

Итак, невозможна наука о человеке как свободном существе. Невозможно строить вообще позитивную науку о человеке. Строить о человеке спекулятивную научную теорию абсурдно. Точнее, построить можно. Но в ней человек будет представлен как вещь среди вещей, как природный объект или как пустая идея и принцип, а не как свободное существо. Поэтому метафизика не может быть выведена из философской антропологии, что пытался объяснить М. Хайдеггер в упомянутой работе «Кант и проблема метафизики» [Хайдеггер, 1997]. Хотя он воевал с мельницей. И. Кант это знал и без него.

Поэтому вся философская антропология в ее разных версиях, искавшая свой предмет (человека!) в течение XX в., блуждала впотьмах и загнала себя в тупик, стремясь построить по поводу человека некую концепцию, систему позитивного знания или спекулятивную метафизику человека. Последняя невозможна. Сие пытался показать И. Кант и в этом смысле его можно считать своеобразным предтечей антропологического поворота, случившегося в XX в.

Известно, что XX в. переживал множество различных поворотов (лингвистический, антропологический, онтологический, прагматический и др.). Дабы избежать излишней метафоризации, договоримся о том, что мы понимаем под антропологическим поворотом. Какие версии понимания смысла понятия поворота можно найти в литературе [см. также: Смирнов, 2017]:

1. Поворот означает смену объекта. Например, переход от природы – к человеку. Или переход от рассуждений о мире – к анализу предложений естественного языка. А смена объекта требует и смены дискурса, словаря, правил игры, методов, инструментария.

2. Поворот означает смену способа видения объекта, смену оптики, смену позиции²⁴. Например, отказ исследовать человека так же, как природное явление, поскольку мы не схватываем существо сущего.

3. Поворот предполагает смену способа мышления. Переход от теоретического мышления к практическому. Или, еще радикальнее – поворот как смена самой парадигмы мышления. Тогда происходит переход от эссенциальной парадигмы (поиск готовой сущности в объекте) – к энергийной парадигме. Или переход от классического дискурса к неклассическому, отказ от субъект-объектной парадигмы – в пользу деятельностного подхода, энергийной парадигмы, феноменологии личности и проч.

²⁴ Можно и словами В. В. Бибихина – «смена аспекта». Так он назвал свою работу о Л. Витгенштейне, который фактически стал виновником одного из поворотов в XX в. [см.: Бибихин, 2005].

4. Поворот как отказ определять человека в качестве объекта определения. Человек не может быть объектом наблюдения, описания, исследования, изучения, проектирования и т. д., хотя таковые попытки постоянно совершаются до сих пор. Человек не определяется, не дается, он не дан. Он задан, ему дается задание: состояться, найти место в мире. И потому он всякий раз совершает усилие, дабы это место обрести.

5. Поворот, предполагающий выработку ответа, переход к позитивному залогу, к предложению некоей альтернативы. Например, в отличие от рациональной, логицистской, традиции предлагается личностно-ориентированный подход, переход от вещной парадигмы к личностной.

Учитывая все выше сказанное, становится понятным, что поворот предполагает прежде всего переход к иной парадигме, отказ отношения к человеку как к вещи среди вещей, объекту и существу среди иных сущих в пользу личностно-ориентированного подхода, в пользу так называемой событийной онтологии. Зачинателями новой антропологической парадигмы, альтернативной ранее идущей, эссенциальной, были такие авторы, как М. Хайдеггер, М. Бубер, М. Бахтин, далее М. Фуко, С. С. Хоружий и др. К ним принадлежит и автор этих строк. В написанной ранее работе мы уже пытались сформулировать некоторые выводы-уроки, которые можно было бы извлечь из совершившегося в 20–30-е гг. XX в. антропологического поворота. Они таковы:

1. Фактически всеми авторами антропологического поворота велся поиск не новой концепции человека самой по себе, а поиск места человека и одновременно поиск нового метода мышления о человеке. Искалась не окончательная формулировка сущности человека, а тот особый способ существования, который делает человека самим собой. В этом смысле представители поворота вели работу по навигации человека в двойном смысле: как поиск места человека и как поиск слова о человеке. Специфика места состоит в том, что оно онтологически не предзадано и заранее не готово. Это метафизическое место всякий раз обустроивается особого рода антропопрактиками заботы, среди которых особое место занимает практика *cogito*. Соответственно и слово о человеке всякий раз заново выстраивается, исходя из специфики обустройства его места, т. е. исходя из мыслительных, символических опор и ориентиров.

2. Авторами поворота была проделана попытка рассматривать антропологический дискурс в широком, не узконаучном смысле, как мета-антропологию, выстраивающую свой мыслительный дискурс по границам и пределам.

3. Был проделан опыт отказа от позитивизма знания и опыт преодоления всевозможных редукций в понимании сущностных сил человека: биологической, религиозной, научной, рациональной и т. д.

4. Была совершена попытка выстраивать не строгие определения терминов, а искать опорные точки-ориентиры. К ним относятся такие, как забота, личность, событие, ответственность, жизнь, энергия и проч. Был сделан шаг в сторону выстраивания не готового словаря антропологических терминов, а словаря-путеводителя с опорами и ориентирами. Был изменен сам способ работы с понятийным и терминологическим аппаратом, в котором понятия и термины представлены не в виде готовых определений, а в виде ориентиров.

5. С разной степенью воплощения в работах представителей поворота была проделана попытка преодоления разрыва между онтологией, метафизикой и антропологией. Сплавы и миксы таких слияний возникали разные. Но была обозначена общая тенденция, направленная на онтологическое укоренение антропологии, с одной стороны, и на преодоление абстрактности и бесчеловечности учений о бытии человека, с другой.

Полагаю, что И. Кант, остановившийся перед границей, указывавшей на предельный фронт человека, но не ступивший за него и не ставший выстраивать трансцендентальную антропологию, фактически выступил этаким предтечей антропологического поворота, задав горизонт умопостигаемого мира, выставив человеку моральную максиму свободы, предъявив ему ее как культурное задание. Собственно, нравственность только так и может существовать, как задание для самоопределения, как принцип действия. Справится с ним человек или нет – вопрос реального поступка. И в этом своем завещательном залоге наследие И. Канта выступает как непреходящая ценность и исток для вдохновения и новых поисков.

Вместо заключения. Судьба завещания

До сих пор в мировой кантиане считается, что «коперниканский переворот» И. Канта касается введения трансцендентальной метафизики применительно к теории познания, точнее, к постановке вопроса о самих условиях познания, его границах. Такое допущение связано с тем, что, как это часто бывает с масштабными фигурами, его понимают в духе и в рамках первой «Критики» (КЧР). В то время, как его следует читать ровно наоборот – с конца, т. е. начинать читать (понимать) его глазами его Антропологии, а точнее, глазами его антропологического контекста. Причем, не глазами его известных текстов, курсов лекций («Антропология с прагматической точки зрения» или «Логика»), а глазами его самого, введшего идеи разума – Бога, свободы и бессмертия души, и признавшего, что они не поддаются познанию.

Такая оптика понимания задает иной контекст. Ключевое открытие и значение его как мирового философа (в духе его же «философии по мировому понятию», а не «по школьному») заключается в этом открытии Человека как сущего, способного на свободный поступок, который не может быть дан как объект в рамках опыта познания (ни как вещь-для-нас, ни как вещь-в-себе). Он, Человек, как существо свободное, свершается, и это свершение не может быть предметом вообще познания. Он становится за пределом вообще каких бы то ни было эпистемологических построений.

В этой связи ключевой контекст, задающий всю оптику, все видение кантовских идей, задается его же собственным главным вопросом, помещенным в рамки философии «во всемирно-гражданском значении», «Что такое человек?».

Но парадокс заключается в том, что сама редакция этого вопроса, заявленная им в объектном залоге (*Что такое человек?*), провоцирует идущих вслед за ним исследователей на поиск ответа, но опять в духе объектного, даже натурализованного подхода, понимания человека как объекта познания, предназначенного для того, чтобы его ухватить как пойманную добычу. Кантовский вопрос фактически провоцировал дальнейшее развитие мировой философской антропологии на поиск ответов в объектном (и, как следствие, доктринальном) залоге и порождение различных концептов, в которых

разные авторы каждый по-своему пытались дать свой окончательный вердикт тому, что такое человек, отвечая на кантовский вопрос, поскольку пытались уловить ту самую неуловимую сущность человека как объекта.

Вместе с тем понятно, что им же самим сформулированное требование применительно к математическому естествознанию гласит, что оно имеет дело не с эмпирическими натуральными природными объектами, а с идеальными объектами-конструкциями, построенными понятийно с помощью математических средств. Т. е. любой объект познания становится объектом сконструированным, пропущенным через мышление, осуществляющее трансцендентальный акт, предполагающий выход в метафизическую позицию. В этой связи и сам человек, если отвечать на вопрос И. Канта, есть не эмпирический индивид, познаваемый и доступный нам в опыте чувств и рассудка (с помощью категорий рассудка), а то сущее, представленное в сдвиге, переходе, трансценденции. И потому всякая попытка зафиксировать человека в объектном и доктринальном дискурсе чревата порождением очередной иллюзии, чем, кстати, и занималась вся философская антропология XX в.: тем, что порождала доктрины о человеке, порождала о нем иллюзии. Человек всякий раз ускользал от внимания автора очередной доктрины, пытавшегося ответить на вопрос о человеке по-кантовски «Что такое ...?».

И. Кант же, введя свой метод мышления на границах, которому посвящены все три «Критики», предполагавшие установление границ разума, мышления об условиях применения человеческого разума, сам же поставил себе подножку, поскольку мышление на границах всякий раз преодолевает его собственный вопрос о человеке, заданный в залоге «что такое?».

Именно человек стал тем оселком, краеугольным камнем, который презрели все антропологи. На нем вся метафизика и остановилась, потерпела фиаско, поскольку человек не может быть предметом никакой метафизики. И первым это понял сам И. Кант, задав, таким образом, вопрос о человеке. По той причине, что для него в конечном итоге, как мы уже говорили, самый главный предмет в мире – это сам человек, ибо он для себя – самая последняя цель. И. Кант это понял, и потому перешел от физической антропологии как эмпирической науки – к прагматической антропологии, в которой человек уже представляет собой не объект познания, а «исследование того, что он как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам».

Современная ситуация вместе с тем показывает, что объектный залог вопрошания о человеке загоняет нас в ту же ловушку: мы будем всякий раз ловить убегающий объект, который таковым не является. Имеет смысл совершить коррекцию главного вопроса И. Канта и заменить его на другой – «Где и когда возможен человек?».

У человека нет готового места в бытии. И нет готового момента во времени. Ему, человеку, предстоит обрести свое Место. Стать моментом Времени. Человек – существо хронотопическое. Пространственно-временное. Человек постоянно не совпадает с самим собой. Нет у него никакого места во времени. Поэтому приходится постоянно учреждать, воссоздавать себя как новую реальность, имеющую событийную природу.

Поэтому главным вопросом философии становится вопрос «Где и когда есть (возможен) человек?». Он является открытым вопросом, в отличие от кантовского вопроса «Что такое человек?» Вопрос «Где?» толкает на поиск. Вопрос «Что такое человек?» – вопрос закрытый. Он загоняет нас в ловушки и тупики, поскольку провоцирует на поиск готового ответа на него, на поиск определений человеку.

Понятие места – вопрос не столько про географию, сколько про событие свершения. Где и когда человек случается? Где и когда есть человек? Там и тогда, где и когда случается. Это вопрос про событийность человека, которая носит хронотопический характер, указующий не на географическое место, а на событие²⁵.

Вопрос о месте задает поисковость действия и сам метод. С поиском места человек вырабатывает и язык, который не берется из готовой библиотеки. Старый язык не годится. Но его можно вырабатывать. Как? Каким методом? Не доктринально, не беря и не строя определений, а вышагивая, выстраивая навигацию, по шагам, как когда-то строился алфавит: А, Б, В ... Аз, Буки, Веди ...

Как рождался алфавит? Как рассказ о сотворении мира и Слова о мире, как рождается и человек. А буквы – стихии, первоэлементы мира, стойхейоны. Аз Буки Веди – Я Букву Веду. Глаголь – Добро Есть ...

Как рождается человек – так рождается и новый язык антропологии. Т. е. Слово человека о самом себе. Как ребенок начинает говорить свои первые слова.

Как рождается человек – так рождается и мир. Поэтому собственно прагматическая антропология для И. Канта – это «мироведение».

Вопрос «Где я, Человек?» – это вопрос не про пространство только, но именно про навигацию. Он толкает на поиск того, которого еще нет. Это не поиск спрятанной вещи, а поиск того, кто еще не рожден.

Если мы вспоминаем что-то, то мы работаем с временем в себе, но ставшим и ушедшим. При поиске себя в будущем нельзя что-то вспомнить. И нельзя знать. Знание – категория прошлого. А вопрос «Где?» толкает на поиск и на приподнятие себя из здесь-и-теперь. Поверх барьеров. Это означает установление горизонта, который задает мне, моей навигации, предельный смысл, задает ориентир; и человек поднимает глаза к горизонту, приподнимается на цыпочки, хочет увидеть то, что скрыто за повседневностью настоящего. Где я? Человек озирается вокруг, ищет вокруг себя опоры, чтобы не упасть и не заблудиться. Не упасть в обморок от сиюминутного соблазна, не впасть в искушение от жажды окончательного завершенного состояния.

²⁵ Кстати, интуиция И. Канта работала именно в этом направлении, поскольку он фактически ввел в философский дискурс смысл понятия присутствия человека в мире, в том числе и через такие понятия, как горизонт (в лекциях по «Логике»), место души, место человека (в статье «Об органе души») [Кант, 1980, с. 347-350, 620-624]. Например, он замечает, что вопрос о «месте души», о ее «локальном присутствии» относится к вопросам, которыми занимается уже метафизика, а не психология. А это задача не только неразрешимая, но и внутренне противоречивая: «Ведь если я хочу где-то в пространстве сделать зримым место моей души, т. е. моего абсолютного Я, то я должен воспринять самого себя посредством того же чувства, с помощью которого я воспринимаю и ближайшую окружающую меня материю, так же, как это происходит, когда я хочу определить свое место в мире как человека, а именно: я вынужден рассматривать свое тело в его отношении к находящимся вне меня другим телам. Между тем, душа может воспринимать самое себя только посредством внутреннего чувства ...» [Кант, 1980, с. 624].

Человек – существо пространственно-временное. Событийное. И пока, до поры, он не встанет на тропу навигации, он будет неуместным, не находящим своего Места. Но тогда и вопрос «Где есть, сбывается человек?» означает не только проблему уместности, но и прежде всего событийности. Место означает событие, которое случается. Место указывает на событие. Там, где он случается, там он и уместен. Бытие (человека) имеет место, говаривал М. Хайдеггер.

Вопрос о месте связан с поиском собственной уместности, т. е. событийности, поиском мест событийности, которых нет в мире, но которые обустроиваются и совершаются. Не определения человека надо искать, а заниматься поиском сбывания себя. Поиском момента, в котором и через который человек вдруг сможет состояться. Как вспышка. И состоявшись, становится смысловой точкой, опорой мира. Убери эту опору – и мир рухнет.

Такой поиск становится и методом для антропологического дискурса, для выстраивания языка, слова человека. Это метод мысли человека. Вопрос «Где?» задает направленность на построение Метода и всего дальнейшего дискурса о человеке, который состоит не из терминов-определений, а из векторов-указателей, ориентиров (место, навигация, горизонт, событие, путь, карта и т. д.).

Вопрос про «Что?» толкает в библиотеку. В архивы. Человек начинает рыться в поисках определений, искать готовые ответы, строить теории, искать костыли.

Но пошаговый поиск не означает готового пути. Просто нельзя сделать следующий шаг, не сделав предыдущий. Как в незнакомом лесу. Жизнь не может иметь готовой карты. Ты по ней идешь наощупь, поскольку нет и пути, нет и карты пути. Это движение наощупь.

Но построение пошагового (наощупь) алфавита означает и то, что с построением алфавита, слова о себе, человек строит и самого себя. Каждый шаг, если он событиен, становится зиждательным действием, становится вкладом, первокирпичиком в человека. Через них человек событиен, так он и сбывается.

Человек такой, какого он производит из себя сам. Тот, который случается. Таков он и Есть, как есть. Без иллюзий. И это не грезы и не галлюцинации. Событие свершения, если оно случается, не может быть иллюзией и галлюцинацией.

Таким он себя создает, как есть, в реальной навигации поступания. Эта навигация отличается от ориентирования. Последнее совершается с готовой картой проложенного пути. Это движение по маршруту, линия которого рисуется на готовой карте. Навигация же – движение при отсутствии карты. Просто потому, что путника нет на карте. Он там движется пунктирно, как пульсирующая точка, при моментах свершений, при событиях нахождения, при нащупывании событийного места. Место на пути вспыхивает, и тогда обозначается точка событийности – человек.

Вместе с тем вопрос И. Канта «Что такое человек?» остается главным в контексте мировой философии. Остается главным, если его «Что?» понимать в его же собственной кантовской трансценденции, когда его чуждость воплощается в переходе из мира природы в мир свободы, случающейся как событие свершения человека.

Вопрошание о человеке поставило самого И. Канта на собственные границы, на поставленные им самим границы разума. Его собственные конструкции, предложенные в КЧР, разбились о сам вопрос о человеке. Вопрос о человеке стал проверочным тестом для всей системы, которую он воздвигал для разума. Но И. Кант рискнул это сделать, проверил

и подтвердил собственное допущение о граничности и условиях самого опыта, опыта познания и действия, применительно к теоретическому и практическому разуму. Пограничность сама перестала быть фиксированной границей. Поскольку свобода и бессмертие души человека не могут быть предметом опыта познания. Но могут быть событиями свершения.

Список литературы / References

Адо, П. (2005). *Духовные упражнения и античная философия*. Пер. с фр. при участии В. А. Воробьева. М.; СПб.: Степной ветер; ИД Коло.

Hadot, P. (2005). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Vorobyov, V. A. (transl.). Moscow. St. Petersburg. (In Russ.)

Ахутин, А. В. (1996). София и черт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики. Ахутин А. В. *Тяжба о бытии*. М.: Русское феноменологическое общество. С. 244-271.

Akhutin, A. V. (1996). Sofia and the Devil. Kant in the face of Russian Religious Metaphysics. *Akhutin A. V. Litigation about being*. Moscow. Pp. 244-271. (In Russ.)

Бахтин, М. М. (2003). *Собрание сочинений. Т. 1: Философская эстетика. 1920-х годов*. М: Русские словари; Языки славянской культуры.

Bakhtin, M. M. (2003). *Collected Works. Vol. 1. Philosophical Aesthetics. 1920-s*. Moscow. (In Russ.)

Бибихин, В. В. (2005). *Витгенштейн: смена аспекта*. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы.

Bibikhin, V. V. (2005). *Wittgenstein: Change of Aspect*. Moscow. (In Russ.)

Бубер, М. (1993). *Я и Ты*. Пер. с нем. М.: Высшая школа.

Buber, M. (1993). *Ich und Du*. Transl. from German. Moscow. (In Russ.)

Гайденко, П. П. (1987). *Эволюция понятия науки (XVII – XVIII вв.). Формирование научных программ Нового времени*. М.: Наука.

Gaidenko, P. P. (1987). *Evolution of the Concept of Science (XVII – XVIII centuries). Formation of scientific programs of the New Age*. Moscow. (In Russ.)

Гачев, Г. Д. (1993). «Так, собственно, завязалась целая история ...» *Диалог. Карнавал. Хронотоп*. № 1(2). С. 105-108.

Gachev, G. D. (1993). “So, in fact, a whole story began ...” *Dialogue. Carnival. Chronotope*. No. 1(2). Pp. 105-108. (In Russ.)

Голосовкер, Я. Э. (1963). *Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом «Братья Карамазовы и трактатом Канта «Критика чистого разума»*. М.

Golosovker, J. E. (1963). *Dostoevsky and Kant. Reader's reflections on the novel "The Brothers Karamazov" and Kant's treatise "Critique of Pure Reason"*. Moscow. (In Russ.)

Декарт, Р. (2012). *Человек*. Пер. с фр. Б. М. Скуратова. М.: Издательская Консалтинговая группа «Праксис».

Descartes, R. (2012). *L'Homme*. Skuratov, B. M. (transl.). Moscow. (In Russ.)

Каган, М. И. (2004). *О ходе истории*. М.: Языки славянской культуры.

Kagan, M. I. (2004). *About the Course of History*. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1964). *Сочинения*. В 6 т. Пер. с нем. Т. 3. М.: Мысль.

Kant, I. (1964). *Works*. In 6 vols. Transl. from German. Vol. 3. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1965а). *Сочинения*. В 6 т. Пер. с нем. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль.

Kant, I. (1965a). *Works*. In 6 vols. Transl. from German. Vol. 4. Pt. 1. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1965б). *Сочинения*. В 6 т. Пер. с нем. Т. 4. Ч. 2. М.: Мысль.

Kant, I. (1965b). *Works*. In 6 vols. Transl. from German. Vol. 4. Pt. 2. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1966а). *Сочинения*. В 6 т. Пер. с нем. Т. 5. М.: Мысль.

Kant, I. (1966a). *Works*. In 6 vols. Transl. from German. Vol. 5. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1966б). *Сочинения*. В 6 т. Т. 6. М.: Мысль.

Kant, I. (1966b). *Works*. In 6 vols. Vol. 6. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (1980). *Трактаты и письма*. М.: Наука.

Kant, I. (1980). *Treatises and Letters*. Moscow. (In Russ.)

Кант, И. (2000). *Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума»*. *Opus postumum*). М.: Прогресс-Традиция.

Kant, I. (2000). *From the manuscript heritage (materials for the "Critique of Pure Reason."* *Opus postumum*). Moscow. (In Russ.)

Калинников, Л. А. (2010). О нравоцентричности трансцендентальной антропологии Канта, или о роли морали в природе человека. *Кантовский сборник*. Вып. 4 (34). С. 21-33.

Kalinnikov, L. A. (2010). About the moral-centricity of Kant's transcendental anthropology, or about the role of morality in human nature. In *Kant's collection*. Vol. 4 (34). Pp. 21-33. (In Russ.)

Кассирер, Э. (1997). *Жизнь и учение Канта*. СПб.: Университетская книга.

Cassirer, E. (1997). *Kants Leben und Lehre*. St. Petersburg. (In Russ.)

Клемме, Х. (2010). Понятие антропологии в философии И. Канта. *Кантовский сборник*. Вып. 3 (33). С. 24-32.

Klemme, H. (2010). The concept of anthropology in the philosophy of I. Kant. In *Kant's collection*. Vol. 3 (33). Pp. 24-32. (In Russ.)

Круглов, А. Н. (2005). Был ли у И. Канта трансцендентальный субъект? *Историко-философский ежегодник – 2004*. М.: Наука. С. 279-295.

Kruglov, A. N. (2005). Did I. Kant have a transcendental subject? In *Historical and philosophical yearbook – 2004*. Moscow. Pp. 279-295. (In Russ.)

Мамардашвили, М. К. (1997). *Кантианские вариации*. М.: Аграф.

Mamardashvili, M. K. (1997). *Kantian variations*. Moscow. (In Russ.)

Мотрошилова, Н. В. (2005). Парадоксы свободы в философии И. Канта: актуальное значение. *Историко-философский ежегодник – 2004*. М.: Наука. С. 196-208.

Motroshilova, N. V. (2005). Paradoxes of freedom in the philosophy of I. Kant: current significance. In *Historical and philosophical yearbook – 2004*. Moscow. Pp. 196-208. (In Russ.)

Нанси, Ж.-Л. (2023). *Лекции о Канте (по конспектам Елены Петровской)*. М.: Common Place.

Nancy, J.-L. (2023). *Lectures on Kant (based on Elena Petrovskaya's notes)*. Moscow. (In Russ.)

Ойзерман, Т. И. (2005). К вопросу о знаменитом тезисе Канта: «... мне пришлось ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере ...». *Кантовский сборник*. № 1 (25). С. 3-13.

Oizerman, T. I. (2005). On the question of the famous thesis of Kant: “... I had to limit (aufheben) knowledge in order to make room for faith ...” In *Kant's collection*. No. 1 (25). Pp. 3-13. (In Russ.)

Перов, Ю. В. (1999). Антропологическое измерение в трансцендентальной философии Канта. *Кант И. Антропология с прагматической точки зрения*. СПб.: Наука. С. 5-128.

Perov, Yu. V. (1999). Anthropological dimension in Kant's transcendental philosophy. In *Kant I. Anthropology from a pragmatic point of view*. St. Petersburg. Pp. 5-128. (In Russ.)

Погоняйло, А. Г. (2007). Мишель Фуко. История субъективности. Фуко М. *Герменевтика субъекта. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году*. Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука. С. 597-662.

Pogonyailo, A. G. (2007). Michel Foucault. History of subjectivity. In *Foucault M. Hermeneutics of the subject. Course of lectures given at the Collège de France in the 1981-1982 academic year*. Pogonyailo, A. G. (transl.). St. Petersburg. Pp. 597-662. (In Russ.)

Погоняйло, А. Г. (2009). Техника себя и философия Нового времени. *Человек.RU. Гуманитарный альманах*. № 5. С. 67-80.

Pogonyailo, A. G. (2009). Technique of oneself and the philosophy of the New Age. *Man.RU. Humanitarian almanac*. No. 5. Pp. 67-80. (In Russ.)

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

Pogonyailo, A. G. (2017). *Thinking and Contemplation*. Materials for lectures on the history of philosophy. St. Petersburg. (In Russ.)

Смирнов, С. А. (1986). Философское сопоставление структуры философии Канта и романа Достоевского. *Философские проблемы взаимодействия литературы и культуры*. Новосибирск: НГПИ. С. 115-128.

Smirnov, S. A. (1986). Philosophical comparison of the structure of Kant's philosophy and Dostoevsky's novel. In *Philosophical problems of interaction between literature and culture*. Novosibirsk. NSPI. Pp. 115-128. (In Russ.)

Смирнов, С. А. (2016). *Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека*. Новосибирск: Офсет.

Smirnov, S. A. (2016). *Anthropological navigator. Toward the event ontology of human being*. Novosibirsk. (In Russ.)

Смирнов, С. А. (2017). Антропологический поворот: его смысл и уроки. *Философия и культура*. № 2. С. 23-35.

Smirnov, S. A. (2017). The anthropological turn: its meaning and lessons. *Philosophy and culture*. No. 2. Pp. 23-35. (In Russ.)

Фуко, М. (2007). *Герменевтика субъекта*. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 уч. году. Пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука.

Faucault, M. (2007). *L'Hermeneutique du Sujet*. Cours au Collège de France (1981 – 1982). Pogonyailo, A. G. (transl.). St. Petersburg. (In Russ.)

Хайдеггер, М. (1997). *Кант и проблемы метафизики*. М.: Русское феноменологическое общество.

Heidegger, M. (1997). *Kant und das Problem der Metaphisik*. Moscow. (In Russ.)

Хайдеггер, М., Кассирер, Э. (2001). Давосская дискуссия между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером. Пер. с нем. М. Кречетовой. *Исследования по феноменологии и философской герменевтике*. Минск: Европейский гуманитарный университет. С. 124-134.

Heidegger, M., Cassirer, E. (2001) Davos Discussion between Ernst Cassirer and Martin Heidegger. Krechetova, M. (transl.). In *Research in phenomenology and philosophical hermeneutics*. Minsk. Pp. 124-134. (In Russ.)

Хоружий, С. С. (1998). *К феноменологии аскезы*. М.: Изд-во гуманитарной литературы.
Khoruzhy, S. S. (1998). *On the phenomenology of asceticism*. Moscow. (In Russ.)

Хоружий, С. С. (2010). *Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии*. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы.

Khoruzhy, S. S. (2010). *Lantern of Diogenes. A critical retrospective of European anthropology*. Moscow. (In Russ.)

Kant, I. (1919). *Kritik der reinen Vernunft*. Der philosophischen bibliothek. Bd. 37. Leipzig. Verlag von Felix Meiner.

Kant, I. (1978). *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Leipzig. Verlag Philipp Reclam jun.

Сведения об авторе / Information about the author

Смирнов Сергей Алевтинович – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, г. Новосибирск, ул. Николаева, 8, e-mail: smirnoff1955@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2023-8855>

Статья поступила в редакцию: 15.04.2024

После доработки: 15.05.2024

Принята к публикации: 03.06.2024

Smirnov Sergey – Doctor of Philosophical Sciences, Chief Scientific Officer of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Nikolaeva str., 8, e-mail: smirnoff1955@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2023-8855>

The paper was submitted: 15.04.2024

Received after reworking: 15.05.2024

Accepted for publication: 03.06.2024