

«Не дай мне Бог сойти с ума...»
(максима самосохранения разума
в антропологии Канта)

На семьдесят четвертом году жизни Кант предъявил миру свое последнее крупное сочинение – «Антропологию с прагматической точки зрения»¹.

В течение двух веков кантоведы (прежде всего, разумеется, немецкие) посвятили ему более десятка обстоятельных исследований². И любопытно, что при всем разнообразии подходов в исследованиях этих то и дело слышался единый мотив «несостоявшейся надежды» – обманутого ожидания интерпретаторов.

Всем хотелось бы, чтобы последняя масштабная работа Канта оказалась еще и *итоговой* в точном смысле слова, – чтобы она воплотила давно заявленную идею синтеза всех разделов трансцендентально-критического учения, доходчиво и систематично закрыла знаменитые «три вопроса, замкнутые на четвертый»³. Это вполне логичное желание снова и снова не подтверждалось. «Антропология...», как

¹ При жизни Канта оно появилось в двух изданиях, подготовленных кёнигсбергским издательством Фр. Николовиуса, но напечатанных в Галле (см. подробнее: *Brandt N.* I. Kant. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht // *Kant-Studien*, 91. Jahrg, Sonderheft, 2000. S. 76–77).

² Из новейших публикаций особого внимания заслуживают: *Marquart O.* Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts. Basel-Stuttgart, 1965 (3. Ausgabe – Fr.am.Main: Suhrkamp, 1992). S. 209–239; *Hinske N.* Kants Idee der Anthropologie // *Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophische Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag / Hrsg. von H. Rombach.* Freiburg: Alber, 1966; *Brandt R., Stark W.* Einleitung zu Kants Vorlesungen über Anthropologie // *AA XXV*, S. VII ff.; *Brandt R.* Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie (1798). Hmb.: Meiner, 1999 (убедительная критическая рецензия на это крупноформатное амбициозное сочинение подготовлена Н. Хинске, см.: *Kant-Studien*. 2002, Hft. 2. S. 259–264).

³ Напомню их формулировки: (1) что я могу знать? (2) что я должен делать? (3) на что я смею надеяться? И наконец – как искомое резюме – (4) что такое человек? (см.: *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 232–233).

выяснялось, представляла собой тематически особенное произведение, стимулированное новыми интересами стареющего, но все еще неумемного мыслителя, университетского профессора, просветителя-беллетриста. Под респектабельную рубрику «Подводя итоги», столь любезную сердцу семидесятилетних, «Антропологию, 1798» подвести было невозможно. Этому препятствовала сама *экзистенциальная настроенность* ее автора⁴.

В отечественном кантоведении задача вдумчивого осмысления «Антропологии...» была впервые обозначена еще А.В. Гулыгой и Л.А. Калининским (1975), однако даже краткого обзорного очерка этого сочинения ждать пришлось долго. Лишь совсем недавно он был подготовлен и опубликован культурологом М.С. Киселевой⁵.

Автор очерка точно определяет этический пафос кантовских лекций («научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком») и доходчиво разъясняет необычность кантовского понимания «прагматизма» и «прагматического». Серьезной заслугой М.С. Киселевой надо признать углубление в следующую, давно обозначенную, но все еще плохо продуманную тему: связь «Антропологии, 1798» с возрастающим интересом Канта к проблематике воспитания народа, с его проектом достойного университета («Спор факультетов», 1797–1798) и размышлениями о наилучшей организации дисциплинарно преподаваемой системы наук. Однако далее этого исследовательское усилие М.С. Киселевой не простирается. В своей основной части ее очерк представляет собой конспективный пересказ кантовского труда. Марина Сергеевна как бы забирает нас в короткую ознакомительную экскурсию по залам и коморам кантовского музея человековедения. Находками, догадками и сомнениями новейших немецких толкователей позднего Канта она себя не отягощает⁶.

⁴ В этой связи исключительно важным оказывается обстоятельство, акцентируемое Норбертом Хинске: «Идее синтеза, некогда поставленной во главу угла, в «Антропологии...» противостоит возрожденная идея анализа. В истории развития Канта совершается известный выстраданный возврат» (Kant-Studien. 2002, Hft. 2. S. 264)

⁵ См. Киселева М. Антропология как дисциплинарное знание: Практическая точка зрения Иммануила Канта // Человек вчера и сегодня. Междисциплинарные исследования. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2008. С. 19–37.

⁶ Не разъясняется, в частности, что декларированное Кантом различение «физиологической» и «прагматической» точек зрения в антропологии пролагало путь *противопоставлению* «природоведческого» и «культуроведческого» подхода к человеку, которое столь энергично проводилось неокантианством в 20-е гг. XX в.

Тем удивительнее настоящее кантоведческое событие, случившееся в России в прошлом году.

В предыдущем выпуске нашего «Ежегодника» появилась публикация Е.В. Ознобкиной, прямо посвященная «Антропологии с прагматической точки зрения» и поразительная по оригинальности⁷. Клейкой паутине новых и новых архивно-академических кантоведческих дознаний, натужным модернизаторским попыткам натянуть классическое наследие на жесткий каркас «ныне актуальных проблем» Елена Вячеславовна противопоставляет инициативу аудиторно-лекционного осмысления Канта непосредственно из «живого чтения». Образец такого осмысления она находит в «Кантианских вариациях» М.К. Мамардашвили, зафиксировавших один из его опытов многочасового «мышления вслух»⁸. «Если выстраивать общую линию движения мысли Мераба Мамардашвили, – пишет Е. Ознобкина, – то это можно выразить приблизительно так: он все время как бы удаляется от Канта, чтобы еще больше приблизиться. В каждой из своих вариаций он пытается отойти максимально далеко, проговаривая “аутентичный” кантовский опыт разными языками, а затем пытается снова вернуться к Канту, оказаться внутри кантовского опыта и обнаружить его ключевые точки, чтобы мы смогли воспроизвести этот опыт сами, приняв его опоры в качестве своих, – смогли идентифицировать себя с этим опытом»⁹.

Чтобы лучше понять эти непростые, но чрезвычайно важные утверждения, надо вдуматься в выражение «вариации», которое Мамардашвили внес в заголовок своей книги о Канте. Где-то в 1988 г., в пору подготовки предварявшей ее статьи-анонса¹⁰, Мераб говорил со мной о смысле и достоинствах данного выражения. При этом, помнится, он акцентировал явственную *метафорическую силу* слова «вариации». Он хотел, чтобы читатель живо и напрямую *представил себе музыканта*, который исполняет вариации на тему, скажем, Моцарта, Шопена или Мусоргского. В меру собственного композиторского задатка музыкант уходит от великих нотных текстов, но затем непременно возвращается к ним и именно благодаря этому

⁷ Ознобкина Е.В. Антропологический проект Иммануила Канта // Историко-философский ежегодник' 2010. М., 2011. С. 117–143.

⁸ Мамардашвили М.К. Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002.

⁹ Ознобкина Е.В. Указ. соч. С. 117.

¹⁰ Мамардашвили М.К. Кантовские вариации // Этика Канта и современность. Рига: Авотс, 1989. С. 196–225. Заметьте, что поначалу было еще «кантовские», а не «кантианские».

все более проясняет (для слушателей и для себя) «аутентичное» страдательно-творческое усилие Моцарта, Шопена или Мусоргского.

Елена Ознобкина глубоко и точно поняла метафору Мераба Мамардашвили: нет более надежного пути к со-переживанию, чем преемственное исполнительски-композиторское со-творчество. «Вариации» рискованны и редко бывают удачными, но никакое «вживание», никакие хитрости психоанализа не могут сравниться с ними по части возрождения (скажу решительнее: воскрешения) ушедших духовных миров.

М.К. Мамардашвили, насколько мне известно, ничего не писал об «Антропологии с прагматической точки зрения» и, возможно, никогда не вникал в этот «рыхлый и странный текст, состоящий из разнородных кусков, разнородных языков»¹¹. Е.В. Ознобкина простирает и сюда искусство историко-философских вариаций, шаг за шагом обнажая проблематику, которая исследователям позднего Канта труднее всего дается и которая точнее всего обозначается экзистенциальным понятием «тревоги».

Елена Вячеславовна распознает мучительный конфликт, драму, невыполнимый (и вместе с тем логически неотвратимый) *страдательно-личностный проект* там, где стандартные комментарии видят всего лишь самим Кантом заявленное различение понятий, установок и дисциплинарных программ. Об отношении «физиологического» и «прагматического» подхода к человеку (о кантовском *переживании* этой исходной дистинкции) она говорит: «Согласно Канту, мы находимся перед сложным выбором: с одной стороны, нам нужно занять позицию неангажированного, дистантного наблюдателя; с другой стороны, мы не можем наблюдать себя, как мы есть, вне собственного действия»¹². Чудо дистантного и вместе с тем непосредственного, спонтанно-подлинного наблюдения оказалось бы ситуацией, которая «чревата сумасшествием и невозможна в своем пределе» (запомним это!). Но, с другой стороны, и мечта о спонтанном переживании, само собой возвышающемся до теоретической объективности, заставляет говорить о «ситуации безумия, которая должна быть переведена в другой режим»¹³. То, что для Канта теоретически желанно, одновременно наполняет его *страхом* (запомним это!) – страхом перед

¹¹ Ознобкина Е.В. Указ. соч. С. 125.

¹² Там же. С. 119.

¹³ Там же. С. 120.

мышлением и сознанием, которые прямо аффектированы телесно-материальным бытием¹⁴.

Такова экзистенциальная настроенность старого Канта, беспощадно выявляемая Е.В. Ознобкиной как творчески самостоятельной продолжательницей исследовательского опыта М.К. Мамардашвили. И право, очень хотелось бы, чтобы работы этих русскоязычных авторов были переведены на немецкий и – хотя бы в их существенных фрагментах – появились в Германии в академически-авторитетных изданиях. Я отваживаюсь предположить, что они могли бы растревожить респектабельно-застойный уют, в который, как мне представляется, погружается в последние годы неуживчивая, но вместе с тем гелертерски сплоченная корпорация немецких знатоков антропологии Канта.

Вместе с тем, я вовсе не собираюсь утверждать, будто в лице М.К. Мамардашвили и Е.В. Ознобкиной мы имеем образцовый пример бесконфликтного кантоведческого континуума. В статье «Антропологический проект Иммануила Канта» Елена Вячеславовна считает необходимым с самого начала обозначить и разъяснить, что, будучи ученицей и продолжательницей Мамардашвили на стезе «осмысления Канта через опыт живого чтения», она тем не менее не является его (Мамардашвили) идейно-концептуальной последовательницей. «Мой ход рассуждений, – предупреждает она, – будет в большой степени противоположным. Я буду пытаться двигаться внутри текста Канта, погружаться в его эпизоды, чтобы максимально удалиться от этого опыта и найти возможность занять максимально дистанцированную позицию по отношению к нему»¹⁵. Завершая статью, Елена Вячеславовна пишет: «Я стремилась продемонстрировать собственный образ Канта, во многом полемичный с тем образом, который мы видим у Мераба Мамардашвили: его Кант – чистая фигура разума, героическая фигура, которая сама есть некоторая реализация классической парадигмы. (...) Я, напротив, подчеркиваю, что опыт Канта очень агрессивен и что за него [впоследствии] приходится платить: огромное число явлений будет так или иначе выбраковываться из пространства классической философии, поскольку ее язык не сможет с ними справляться...»¹⁶.

¹⁴ Здесь особенно интересно толкование Е.В. Ознобкиной испугов Канта, касающихся навязчивости снов и произвольных воспоминаний, а также ее блестящий анализ кантовского отношения к обонянию (см.: Там же. С. 128, 134–135).

¹⁵ Там же. С. 117–118.

¹⁶ Там же. С. 142.

Мне хотелось бы обратить внимание на следующее обстоятельство: речь идет не о противоположности, возникшей вследствие того, что два кантоведа, разными способами исследовавшие одни и те же проблемы, пришли к разным решающим результатам. Речь идет о различии *исходных позиций*, которые задают противоположные направления одному и тому же опыту «кантианских вариаций». В статье Е.В. Ознобкиной они противопоставлены друг другу с жесткостью презумпций, довлеющих всему ходу исследовательского познания. Они определяются не собственным проблемным полем кантовского наследия, а представлением о том, что есть *классическая философия* и какова роль Канта в формировании *парадигмы и самого языка классической философии*.

Развернутого и четкого освещения этой масштабной темы статья «Антропологический проект Иммануила Канта» не содержит, заставляя задаться долгой чередой давно назревших вопросов.

Каковы временные границы классической философии, ко всему массиву которой Е.В. Ознобкина относится негативно? Нельзя ли выделить внутри этого массива хотя бы такие идейно-смысловые образования, как просветительская философия, философия Канта, философия немецкого идеализма? Можно ли считать Канта ответственным за парадигму и дискурс, которые к моменту рождения трансцендентально-критического учения уже достаточно твердо определились? Почему Мераб Мамардашвили столь решительно выводил Канта из-под титула «родоначальника классической немецкой философии»? Вполне ли он заслужил упрек в «героизации» Канта как «выполнителя фигур чистого разума»¹⁷? Не шла ли речь, скорее, просто о надвременной значимости уникального мысленного опыта перед лицом любых сменяющих друг друга «умственных формаций»? Не позволительно ли допустить, что и в эпоху «постклассической философии» («постмодерна») трансцендентально-критическое начинание Канта все еще сохраняет достоинство «незавершенного проекта»?

Беда (горькая беда) состоит в том, что этих вопросов уже нельзя обсудить и выяснить в беседе с Еленой Ознобкиной. Некого спросить, некому ответить.

Статья «Антропологический проект Иммануила Канта» – это посмертная публикация. Елена Вячеславовна Ознобкина, на редкость

¹⁷ Там же.

оригинальный мыслитель и удивительный человек, ушла из жизни в марте 2010 г., едва перешагнув через рубеж пятидесятилетия¹⁸.

В «Антропологическом проекте Иммануила Канта» у меня многое вызывает несогласие. Однако высказать его с подобающей решительностью и жесткостью я пока не могу. С Еленой Ознобкиной меня связывали добрые, дружественные отношения, и, хотя встречались мы нечасто и известие о ее смерти не стало для меня неожиданностью, я по сей день чувствую себя внутри того поминального времени, о котором говорят: «Об умерших – либо хорошо, либо ничего».

Вместе с тем я чувствую, что не вправе не откликнуться на посмертную публикацию Е.В. Ознобкиной. Поэтому – делаю, что могу, и на страницах того же «Историко-философского ежегодника» предлагаю вашему вниманию свои размышления о кантовской «Антропологии с прагматической точки зрения», во многом перекликающиеся с удивительными размышлениями Лены.

Моя статья, затеянная больше года назад, не претендует на общую характеристику сочинения старого Канта. В ней нет еще одной попытки трактовать оппозицию «физиологического» и «прагматического» подхода к человеку, и еще одного посягательства на точную дефиницию смыслоположения «Антропологии, 1798» внутри общего комплекса кантовских работ. Статья посвящена особой теме, которая едва ли сильно заинтересует штатных кантоведов, но которая, я уверен, не может не растревожить всякого мыслящего человека¹⁹.

¹⁸ Обращаясь к академической аудитории «Историко-философского ежегодника», я хотел бы обратить особое внимание на то, что Е.В. Ознобкина – не только автор незаурядных исследований о Декарте, о трактовке телесности в философии Нового времени, об эволюции философской антропологии. Она была еще и редким в среде философов знатоком криминологической темы, глубоко обеспокоенным несовершенством существующей пенитенциарной системы. Е.В. вела семинары по истории теорий наказания, была заместителем главного редактора независимого журнала «Index. Досье на цензуру», где регулярно обсуждалось состояние нашего правосудия и мест заключения. Она выступала на страницах «Нового мира» и «Отечественных записок», сотрудничала с активистами общества «Мемориал», а в 1996 г. участвовала в работе Выездной Сессии Международного трибунала в Хасавюрте (см. публикации А. Парамонова и В. Подороги в рубрике *In memoria* журнала «Логос» (2010. № 3. С. 191–195).

¹⁹ В основу статьи (как и в случае «Кантианских вариаций» М.К. Мамардашвили, и в случае посмертной публикации Е.В. Ознобкиной) положен раздел лекционного курса. Он читался на философском факультете Новгородского государственного университета (г. Великий Новгород) в 2009 и 2010 гг.

* * *

Первая часть кантовского сочинения имеет название «Антропологическая дидактика» и подзаголовок «О способе познавать внутреннее и внешнее в человеке». Читатель, казалось бы, настраивается на долгий разговор о методах, обеспечивающих выполнение древнего («сократического») призыва: «Познай самого себя». В действительности обсуждение методов самопостижения составляет лишь небольшой фрагмент «Антропологической дидактики». Ее сквозная тема, которая заявлена уже в первом параграфе («О сознании самого себя») и действительно доводится Кантом до дидактической (то бишь учительной, наставительной) определенности, – это декартовское *cogito*. Забегая вперед, заявляю, что знаменитое: «Я мыслю, следовательно существую» (формулу надвременной сопряженности мышления и бытия), Кант в итоге своих рассуждений мог бы заменить следующим девизом: «Я мыслю и только благодаря этому существую во времени».

Давайте посмотрим, как вызревает эта трансформация и что она означает.

При употреблении глаголов в первом лице единственного числа латинский язык редуцирует личное местоимение. Можно сказать, что все рассуждение Декарта о *cogito* подчинено этому грамматическому требованию²⁰. Что касается Канта, то он признает только ясно выраженное «я мыслю», акцентирует личное местоимение и одним из первых в немецкой философии использует Я в качестве субстантива («наше Я», «мое Я» и т. д.)²¹. В «Антропологии...» это отчетливо обозначается при рассмотрении генезиса «я мыслю».

Человека, сразу декларирует Кант, отличает то, что он может иметь «представление о своем Я». Именно это «бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на Земле». Кант знает, что местоимение «я» отсутствует в некоторых примитивных языках, однако справедливо настаивает на том, что Я подразумевается, мыслится даже в них, поскольку и в них «говорят от первого лица»²².

²⁰ Во второй половине XX в., когда наметился «лингвистический поворот» в философии, это обстоятельство обратило на себя пристальное внимание. Особенно потрудился здесь К.-О. Апель. Он поднял тему «лингвистического умолчания» Декарта: последний опирался на значительно более богатый арсенал самоочевидного, нежели тот, который был оглашен им дискурсивно (*cogito* уже подразумевало не только «я», но и «ты», и «мы»).

²¹ См. *Kant I. Vorlesung über die Metaphysik* / Hrsg. von G. Poelitz. В., 1921. S. 205–206, 211.

²² *Кант И.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М.: ЧОРО, 1994. С. 142. – В дальнейшем страницы данного издания указываются в скобках в основном тексте.

Если бы Кант был знаком с современными теориями эволюции, он должен бы был сказать: гоминид становится человеком в точном смысле слова лишь с того времени, как он обретает и выражает «представление о Я». Это же справедливо и в отношении онтогенеза, то есть становления отдельной людской особы. Тот, кто родился от людей, щенок человеческий, по строгому счету, может быть признан маленьким человеком лишь с того момента, как может сказать о себе – Я. «... Ребенок, уже научившийся довольно бегло говорить, – замечает Кант, – сравнительно поздно (может быть, через год) начинает произносить Я». Поначалу младенец «говорит о себе в третьем лице (Карл хочет есть, Карл хочет ходить и т. д.)». Но «с того момента, когда он начинает говорить о себе Я, для него все как бы [впервые] озаряется светом. (...) До этого он лишь *чувствовал* себя, теперь он *мыслит* себя». И знаменательно, что это великое изменение в нем совершившееся, является *необратимым*. Маленький человек, подчеркивает Кант, «уже никогда не возвращается к прежнему способу говорить о себе» (С. 142–143).

Противопоставляя выражения «мыслит себя» и «чувствует себя», Кант сразу обозначает свое существенное отличие от Декарта. В картезианском *cogito* мышление понималось широко и многозначно: оно могло подразумевать и рациональное суждение, и эмоцию, и осознаваемое влечение, – все, что может быть предсказано «мыслящей субстанции» в отличие от «субстанции протяженной». Кант определяет мышление как строгий *критический рационалист*. «Способность мыслить... есть рассудок», – решительно заявляет он. Только в качестве существа, наделенного рассудком, человек в силах иметь «представление о Я». В этом своеобразии, проблемная острота и исключительная напряженность кантовского размышления «о сознании самого себя». (В популярных фрагментах «Антропологии...» термин «рассудок» часто замещается терминами «разум», «ум», но никакого особого смыслового акцента при этом не добавляется. У Канта, как и во всей традиции Просвещения, еще нет оппозиции рассудка и разума, столь существенной для философии Гегеля.)

В первой кантовской Критике рассудок (он же «чистый разум», «познающий разум») выступал как организующее начало опыта: с помощью категорий рассудок упорядочивает материал внешнего опыта в предметную и законосообразную природу; с помощью отсчитываемого времени связывает поток внутреннего опыта в череду следующих друг за другом и затем свободно вспоминаемых событий.

В «Антропологии...» это понимание рассудка сохраняется, но главный акцент делается на миссии, которую рассудок (разум, ум) осуществляет в отношении *внутреннего опыта*, и лишь вследствие этого – сознания в целом.

Речь идет об обеспечении «единства сознания при всех изменениях, которые могут с ним произойти» (С. 142. – Курсив мой. – Э. С.). Лишь удержание такого единства позволяет человеку на протяжении всей его жизни быть «одним и тем же лицом»: просыпаться тем же самым существом, каким уснул; не расщепляться на два Я под воздействием внутренних душевных конфликтов; не доходить до полного забвения своего прошлого под воздействием изменяющихся, обновляющихся внешних условий. Эта стабильная самотождественность и только она дает человеку право на то, чтобы с ним считались как со своеобразным, *незаместимым индивидом*.

В первом же параграфе своей «Антропологии...» Кант делает рывок от общего описания самосознания, более всего интересного для психологов, к теме *правомочий человеческой личности* и заявляет: вследствие единства сознания человек есть «существо, полностью отличное по рангу и достоинству от вещей, от лишенных разума животных, с которыми можно обращаться как заблагорассудится» (С. 142). Вот куда, в конечном счете, ведет сквозной сюжет первой части кантовской «Антропологии...», который можно обозначить следующим образом: *разум (рассудок) есть условие самотождественности любого и каждого человеческого индивида*.

То, что разум надо ценить как надежный инструмент познания, практической ориентировки, предотвращения пагубных ошибок – это расхожая истина века Просвещения. Но, пожалуй, ни один из его представителей, кроме позднего Канта, не подымается до отчетливого, тревожного, предостерегающего рассуждения о том, что разум необходимо ценить как строителя и стража самого нашего Я.

Самотождественность, или «единство нашего сознания при всех изменениях, которые могут с ним произойти», кажется нам чем-то совершенно саморазумеющимся и естественным. Мы пробуждаемся и тут же узнаем людей, вещи, обстоятельства, которые окружали нас до засыпания. Мы этому не удивляемся, не спрашиваем, почему это так, и даже на подсознательном уровне не допускаем, что могли бы проснуться без нашей «способности узнавания», как гоголевский майор Ковалев однажды проснулся без носа.

Кант был одним из немногих мыслителей, которые умудрились этому удивиться, – удивиться тем зорким изумлением, с которого, по мысли Платона, вообще начинается философия. В самотождественности любого и каждого индивида поздний Кант увидел ничуть не мистическое «обыкновенное чудо». Именно это чудо он и пытается объяснить из посылок своей трансцендентально-критической философии, замыкая все рассуждение на понятие рассудка как строителя и стража человеческого внутреннего мира.

Сразу хочу заметить, что сохранение самотождественности не было для Канта всего лишь предметом досужего и игрового кабинетного рассуждательства. На философа надвигалось старческое слабоумие (1801–1804), и оно, возможно, уже предчувствовалось. Проблема разбредила душу, проникла в ее глубины и осела там в качестве фундаментальной подсознательной тревоги.

Французский философ Жан-Люк Нанси, немало потрудившийся над бумагами Канта и над материалами, относящимися к его биографии, сообщает следующее: Кант предпочитал не видеть снов, поскольку опасался проснуться не самим собой²³; Канта тревожили два повторяющихся сновидения. Первое – это сон о том, как он упал в воду, тонет и его кружит вода (см. «Антропология...». С. 213). Лучшую метафору для утраты самоидентификации трудно придумать нарочно. В ослабленном варианте – это сон о том, «что мы не можем встать на ноги или что мы заблудились» (Там же. С. 214). Второе сновидение, на которое обращает наше внимание Нанси, но следов которого мне пока не удалось найти ни в текстах самого Канта, ни в свидетельских повествованиях о его жизни, – это сон о том, как стекло в окне, через которое он смотрит на мир, на природу (в других случаях – зеркало), вдруг трескается. – Рассудок разладился, и мир в нас адекватно не отражается.

Но дело, конечно, не только в сновидениях, сколь ни важны эти символические выразители наших экзистенциальных тревог. Дело в самих мыслях, которые овладевают Кантом и которым он еще не готов предоставить полный простор.

²³ Е.В. Ознобкина более резко, более оценочно формулирует аналогичную констатацию: Канта отличает «тотальный отказ от воспоминаний и отказ видеть сны. Для Канта отказ от снов – это именно отказ, сознательная установка: он не хотел видеть сны, а если видел, то не вспоминал» (Ознобкина Е.В. Указ. соч. С. 128).

Теперь я отваживаюсь предъявить суждение, которого никогда прежде не предъявлял и которое (даже в формате догадки) не обсуждалось, насколько мне известно, ни одним из кантоведов.

В подтексте «Антропологии с прагматической точки зрения» зреть и даже находить известное концептуальное оформление совершенно специфический страх – страх перед потерей самотождественности, или, если выразиться предельно просто, – страх перед безумием, в наступлении которого мы сами – в каком-то предельном смысле – можем оказаться виновны. Кант гонит (порой закликает) эту мысль, но все-таки опять увлекается ею, вынашивая новое и удивительное по своему смысловому потенциалу этикопсихологическое представление.

На мой взгляд, суть его заключается в следующем.

Безумие – это самое жуткое, самое чудовищное, что может ожидать человека. Это хуже любых лишений и ущербов, хуже самой смерти. Опасения, касающиеся бедности, подневольности, увечья, гибели, – это, конечно же, страх, но страх в банальном статусе боязни (по-немецки *Furcht*). Опасение безумия – это страх в его полном и предельном выражении (это *Angst* – страх-ужас, страх-трепет). В молитвах своих человек должен был бы прежде всего просить Бога о том, чтобы его миновала судьба безумца («Господи, да не сделаюсь я существом без Я»). Если же предотвращение безумия хоть в какой-то мере зависит от нас самих, то мы обязаны сделать это нашей первоочередной задачей. О психиатрической гигиене следует задуматься раньше, чем о страховке от банкротств, пожаров или болезней.

«Антропология с прагматической точки зрения» вышла в свет в 1798 г. В 1799-м родился Пушкин. В 1833 г. из-под пера великого поэта выйдет такая строфа:

Не дай мне Бог сойти с ума.
Нет, лучше посох и сума;
Нет, лучше труд и глад²⁴.

В этой строфе, достойной того, чтобы войти в молитвенники, безумие по степени нежелательности возносится над любыми и вся-

²⁴ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М.; Л.: Изд-во Академии наук, 1949. С. 266. – Хочется отметить, что стихотворение писалось в пору, когда создатель «Евгения Онегина» уже провозгласил и донес до сотен читателей девиз «учитесь властвовать собой», совершенно аналогичный кантовской формуле «быть господином себе самому».

кими бедствиями, постигающими людей в их посюстороннем существовании. «Посох и сума» – это удел нищенствующего скитальца, человека без крова и средств к существованию. «Глад» – это голод, «труд» – это вынужденная подневольная работа. В России XVIII в. слово «труд» не имело статуса общего понятия, обозначающего всякую «целенаправленную предметную деятельность». Что касается выражения «творческий труд», которым и в XIX, и в XX вв. будет упиваться романтическая поросль социалистов и коммунистов, то на слух Державина, Карамзина или Батюшкова оно звучало бы как вызывающий оксюморон, – похлеще «деревянного железа» или «горячего льда». В строфе Пушкина «труд» напоминает о барщине, каторге и рабстве.

Итак, безумие для Пушкина – это бедствие из бедствий, предельное антропологическое злосчастье.

Сопоставления безумия и смерти в пушкинской строфе нет. Но и смерть, я думаю, могла бы быть названа поэтом в одном ряду с посохом, сумой, трудом и голодом.

Представим себе, что какой-то «инженер человеческих душ» поставил бы Пушкина перед выбором: или завтра умрешь, или – вот тебе пилюля, проглотив которую, ты проведешь еще долгую жизнь, но полным дураком на цепи²⁵. Уверен, что Пушкин, дуэлью завершивший свой жизненный путь, без колебания предпочел бы смерть. (Кстати, советую и вам проделать над собой только что означенный умственный эксперимент, то есть спросить себя, что бы Вы выбрали: электрический стул или пожизненное бытие дебила – «овоща», который сидит на больничной койке в психушке, раскачиваясь и (специально подчеркну это) испытывая беспробудное вегетативное блаженство. Нынешние психотропные препараты в состоянии обеспечить этот бессрочный карательный рай.)

Кант не мог знать замечательного стихотворения Пушкина, но если бы знал, то испытал бы, я думаю, род потрясения: обнаружил, что строфа русского поэта настолько близка подспудному смыслу его собственных (кантовских) размышлений, что сгодилась бы в эпиграфы к первой части «Антропологии с прагматической точки зрения». Эпиграф этот позволил бы настроить читателя на правильное восприятие кантовской версии *ego cogito*, а также (что особенно существен-

²⁵ «Посадят на цепь дурака...» – читаем мы в том же стихотворении о стандартной традиционной судьбе умопомешанных.

но) снял бы недоумение, которое должно было вызвать появление в тексте общего учения о человеке множества психиатрических и психологических сюжетов.

* * *

В первых философско-психологических очерках Канта, написанных еще в «докритический период», интерес к психиатрической тематике невелик. Кант в основном пересказывает чужие мысли, а его собственные реплики вялы и неувлекательны. В пору работы над тремя Критиками тема душевных болезней вообще исчезает. В «Антропологии с прагматической точки зрения» она воскресает и предъясняется с такой назойливостью, словно старый Кант, предвосхищая К. Ясперса, собрался сочинять «Всеобщую психопатологию»: едва ли не каждая умственная и душевная способность человека обсуждается здесь сперва в ее нормальном, «здоровом», а затем – в ее патологическом выражении. Патография способностей весьма причудлива, весьма пестра и все-таки подведена под единый вопрос, более всего заботящий автора: можно ли считать психотика в какой-то мере ответственным за его душевную болезнь, представляющую собой тягчайшее из человеческих бедствий? Может ли человек, который еще здоров, предотвратить ее через изменение и лучшее упорядочение индивидуального поведения и мышления?

В общем и целом Кант относится к делу так же, как относились к нему гуманистически ориентированные психиатры и психологи, сформировавшиеся в век Просвещения. Их диагностические и гигиенические суждения имели морально-наставительную направленность (М. Фуко в одном из своих сочинений говорит о «назидательной психиатрии» XVIII в.). Исток душевной болезни усматривался в известном пороке, вовремя не отслеженном, не обузданном, запущенном, а потому принявшем крайние клинические формы. Здоровые люди не должны повторить этой ошибки.

Известный философ из Санкт-Петербурга Б.В. Марков писал в своей книге «Философская антропология»: в учениях просветителей «человек определяется как носитель разума; он принципиально отличается от животных своей разумностью, позволяющей сдерживать и контролировать чувства, страсти и инстинкты»²⁶. Это простая, краткая и правильная характеристика *основной просветительской пара-*

²⁶ Марков Б.В. Философская антропология. СПб.: Антей, 1997. С. 16–17.

дигмы сознания и сознательности – парадигмы, которой подчинялось всякое рассуждение о человеке, в том числе и психиатрическое.

Два наиболее известных толкователя душевных болезней, живших во Франции в конце XVIII – начале XIX в., – Л. Ланфенас и П.-Ж. Кабанис (оба ученики Кондильяка) настаивали на том, что психические аномалии имеют те же истоки, что и стойкие предрассудки, тенденциозные заблуждения, распространенные иллюзии. Это продукты слабо упорядоченных чувств, которые в какой-то момент подчинили себе всю душевную жизнь. Психотик виновен в своих психозах вследствие того, что невнимательно, а то и пренебрежительно отнесся к требованиям и советам рассудка. Сам он (рассудок) как орган слежения и надзора принимается при этом за инстанцию едва ли не безупречную.

Кант в ампула психопатолога несомненно наследует французской «назидательной психиатрии». Вместе с тем в «Антропологии...» чем дальше, тем явственнее звучит мотив, существенно отличающий его от Гельвеция и Кондильяка, Ланфенаса и Кабаниса. Давайте шаг за шагом проследим, в чем он состоит.

Подчиняясь шаблону, который наработали французские психопатологи, Кант ищет исток безумия (*патогенное начало*) в отклоняющихся, странных, шокирующих формах обычного поведения и чувствования.

В параграфе «О наблюдении за собой» высказывается опасение, что повышенный интерес к своей душевной жизни, выражающийся, например, в составлении скрупулезного дневника, «легко может привести к фантазерству и безумию» (С. 148). Особую угрозу таит в себе стремление врасплох захватить спонтанные духовные движения. Это, тревожится Кант, «либо уже душевная болезнь (ипохондрия), либо путь к ней и к дому умалишенных» (С. 150). В другом месте этот род «копания в себе самом» клеймится следующим предупреждением: «Опасно экспериментировать над душой и делать ее в некоторой степени больной, чтобы наблюдать свою природу» (С. 245). В разделе «О душевной слабости и познавательной способности...» патогенной признается заикленность на известном умственном предмете, сопровождающаяся общей рассеянностью: «Если эта дурная привычка становится постоянной... это может довести до помешательства» (С. 233).

В параграфе «О внутреннем чувстве» Кант подозревает, что за галлюцинациями может стоять необузданное рассеянное мечтатель-

ство и «попытка обманывать себя созданными таким образом созерцаниями (грезами наяву)» (С. 181).

В параграфе «О различных видах чувственной способности к творчеству» много говорится о пагубности вольных и превратных фантазий: тот, кто увлеченно ими играет, может оказаться виновником собственного безумия, ибо «превратность фантазии близка к безумию», а само безумие представляет собой «состояние, когда фантазия [уже] целиком подчинила себе человека и сама играет им, так что несчастный теряет власть над движениями своих представлений» (С. 204).

Аналогичный смысл имеет и следующее остроумное наблюдение: невинная ложь, нормальная для детей, если она вовремя по-разумному не пресечена, у взрослых людей («в остальном вполне добропорядочных», – подчеркивает Кант) «приобретает подчас характер едва ли не унаследованной болезни» (отвращающей хлестаковщины, сказали бы мы). Инфантильный враль лавиной обрушивает на других «мнимые события и мнимые приключения» и притом «не для какой-либо выгоды, а просто, чтобы выглядеть интересным». «Так, – вспоминает Кант, которому гоголевский Хлестаков не мог быть известен, – ... так, в ходе рассказа шекспировского рыцаря Джона Фальстафа [о его воинских успехах] два человека в грубой суконной одежде взяли да и превратились в пятерых» (С. 202).

На первый взгляд, эти оценочные зарисовки, то грубо прямолинейные, то иронически изысканные, воплощают стандартную наивность психиатрии XVIII в. Кажется, будто Кант просто подрисовывает просветительскую картину поврежденной и врачуемой человеческой души, где фиолетовым цветом тревоги помечены сгустки неприрученной чувственности, сигнализирующей о себе сперва через тенденциозные заблуждения (зародыши помешательств), а затем через навязчивые помешательства (гиперзаблуждения). Последние регистрируются в их пестром многообразии, в их гетерогенности, чтобы потом быть классифицированными прямо-таки «по-линнеевски»: сообразно роду и виду порождающей «чувственной способности».

Однако, более внимательно вчитываясь в кантовский текст, мы начинаем понимать, что дело не в этом.

Во-первых, размышление автора «Антропологии...» нацелено не на дискрипцию и классификацию многообразного, а на выявление того общего, что присутствует во всех видах душевного недуга. Это об-

щее может быть обозначено термином «эгоцентризм». Сам Кант такого слова не употребляет, и все-таки именно оно наиболее адекватно обозначает то, что он ищет и пытается выразить. В каждом его примере речь идет о человеке, заикленном на себе самом (о том, кто «всебятился», если вспомнить меткое выражение, найденное однажды писателем Валентином Распутиным). Таков и любитель «самокопания», и рассеянный, и тот, кто нежится в убажывающих мечтаниях, и враль, который не может остановиться, чувствуя себя интересным и значимым.

Всякий помешанный непременно помешан на себе самом. Вот в чем, на мой взгляд, состоит одна из самых существенных констатаций Канта, не сформулированная, но вполне подготовленная.

Эгоцентризм может замыкать нас на чувство (на известную страсть, увлечение, вожделение), но сам как таковой чувством не является. Эгоцентризм – это установка, а установки не могут ни конституироваться, ни держаться без содействия разума как судящей способности.

Во-вторых, Кант обнаруживает, что во всех обсуждаемых им случаях душевного недуга непременно работает *ложь*, – *обманы и самообманы*. Греза, фантазия, мнимое событие, фикция, иллюзия – таковы ключевые, чаще всего встречающиеся слова кантовской патографии.

Могут ли обманы и самообманы непосредственно порождаться чувствами и рассматриваться как простая манифестация чувств? Выяснению этого вопроса посвящены три параграфа, и первый из них имеет весьма примечательное название «Апология чувственности». «Рассудку, – пишет здесь Кант, – каждый высказывает уважение, о чем свидетельствует уже то, что его называют *высшей* познавательной способностью». Что касается чувственности, то она «пользуется дурной славой. О ней говорят много дурного, например: (1) что она вносит *запутанность* в способность представления; (2) что она притягивает на своего рода знатность, проявляет *упрямство* и с трудом поддается обузданию; (3) что она даже *обманывает* и заставляет быть все время настоюще» (С. 160).

Перед нами краткая точная зарисовка просветительской психологической доктрины. Как же относится к ней Кант? Уважение к рассудку для него настолько самоочевидно, что он считает нелепыми не только сомнения, но даже комплименты, которые могли бы отпустить

по адресу этой способности велеречивые ораторы. А вот стандартные упреки, предъявляемые чувственности, Кант, не переставая считать ее «низшей способностью», – решительно отвергает. Он берется *оправдать* чувственность по всем трем, выдвинутым против нее обвинениям, и завершает свою адвокатскую работу следующими знаменательными вердиктами: (1) «Чувства не запутывают», (2) «Чувства не господствуют над рассудком», (3) «Чувства не обманывают». Разъясняя последний (самый важный) вывод, Кант говорит: «Чувства не обманывают... и не потому, что они всегда правильно судят, а потому, что они вообще не судят, вследствие чего ответственность за ошибку всегда несет только рассудок» (С. 163). Выражение «обман чувств» (*apparentia*) Кант не отклоняет, однако твердо настаивает на том, что превратность и сама сила обмана коренится все-таки в ошибающемся разуме (см. Там же).

Старик Кант загоняет читателя в парадокс. Сперва объявляет, что рассудок есть высшая душевная способность: устроитель и гарант нашей психической самотождественности, – а затем на рассудок же возлагает вину за самообманы, вздымающиеся до душевных расстройств.

Впрочем, шокирующее впечатление парадокс этот может произвести только на читателя-новичка. Внезапность кантовского утверждения: «Ответственность за ошибку всегда несет рассудок», – существует лишь в тексте «Антропологии с прагматической точки зрения». Что касается кантовской философии в целом (трансцендентально-критической философии в ее тридцатилетнем развитии), то здесь парадокс, шокирующий читателей «Антропологии...», обозначен уже давно и давно приурочен к разрешению²⁷.

* * *

Еще в 1781 г., в первом издании «Критики чистого разума», Кант ввел удивительное понятие «дисциплины самого разума» и сразу обо-

²⁷ Е.В. Ознобкина, оставаясь *внутри* текста «Антропологии...», предлагает иное понимание только что обрисованного парадокса, на мой взгляд, заслуживающее самого серьезного внимания. Казалось бы, пишет она, по всему строю кантовского рассуждения «мы должны ожидать ее (чувственности. – Э. С.) дискредитации: ей вменяется некоторая вина, вводится иерархическое подчинение и т.д. Кант, однако, делает другой ход: речь у него идет о том, что чувственность – невменяема. Кантовская аргументация подводит к тому, что чувственность должна быть выведена в некоторый нейтральный статус» (*Ознобкина Е.В. Указ. соч. С. 135*).

значил необычный, странный, новаторский характер этого понятия для всей умственной культуры Просвещения. «Что темперамент, а также талант, – писал он, – ... нуждаются в некоторых отношениях в дисциплине, с этим всякий легко согласится. Но мысль, что разум, который, собственно, обязан предписывать свою дисциплину всем другим стремлениям, еще и сам нуждается в дисциплине, может, конечно же, показаться странной; и в самом деле он до сих пор избегал такого унижения именно потому, что, видя торжественность и серьезную осанку, с какой он выступает, никто не подозревал, что он легкомысленно играет порождениями вместо понятий и словами вместо вещей»²⁸.

Таково одно из наиболее важных заявлений, когда-либо сделанных Кантом. Оно не согласуется с самим дискурсом Просвещения, с образом мысли его классических философских представителей. Оно уже подразумевает различие «подлинного просвещения» и всего лишь «просветительства», слепого и самонадеянного в своем назидательном рационализме. И вот что при этом в высшей степени существенно: «дисциплина самого разума» – это популярное, энциклопедическое разъяснение самого понятия «критика», фигурирующего в названии эпохального кантовского труда.

В самом деле, что такое «критика разума»? Может быть, речь идет о критике *разумом* других (нетеоретических) способностей, с помощью которых человек осваивает мир? – Нет, речь идет не об этом. Может быть, Кант имеет в виду критику самого разума *со стороны других духовных способностей* (интуиции, веры, эстетического или нравственного чувства)? Может быть, он затевает многоплановую обличительную полемику против *ratio*? – Опять-таки нет. Разум (в других контекстах – рассудок) есть «высшая познавательная способность», от этого тезиса Кант не отступал никогда и, как мы видели, вновь повторил его в своей «Антропологии...». Критических претензий к разуму никакая иная инстанция, кроме самого разума, предъявить не в праве. Критика разума может быть только *самокритикой* – автономной работой по совершенствованию, упрочению и очищению.

Но зачем очищать чистый разум? – Здесь мы вступаем в сферу известных семантических недоразумений. Дело в том, что в немецкой научно-академической традиции, на почве которой работал Кант (прежде всего – лейбницианско-вольфовской), «чистым разумом» именовался познающий теоретический разум – в его отличии от мно-

²⁸ *Кант И. Соч.: В 6 т. М.: Мысль. Т. 3. С. 598.*

голикого практически применяемого разума. В языке немецких философских факультетов выражение «чистый разум» означало просто *разум как таковой*. Поэтому задача очищения «чистого разума» не выглядела как нелепость. Она напоминала задачу *выплавки* металла из руды, которая его содержит (например, *железа из железняка*). Для кафедрального философа кантовских времен название «Критика чистого разума» звучало поэтому как «Самокритика разума как такового». И мы, сегодняшние, тоже должны принимать это во внимание. Вводя понятие «дисциплины самого разума», Кант акцентировал этот смысл, выдвинув на первый план момент *перманентного самокритичного усилия*. То, что дисциплина здесь сразу подразумевала самодисциплину, едва ли нужно объяснять.

На что же должно быть направлено перманентное самокритичное усилие? И чем дисциплинированный разум отличается от недисциплинированного – «железо» рациональности от ее «железняк»? Направление перманентного критического усилия обозначено словами, которые Кант произносит с *горькой иронией*: «торжественность и серьезная осанка, с какой разум выступает в философии».

О чем здесь идет речь? – Об основной беде всей позднепросветительской гносеологии – о ее уверенности в том, что разум познавательно всесилен и не может быть ничего рационально непостижимо. Атакуя традиционные культы и предрассудки, Просвещение тут же насаждало культ самого разума, внушая разумно мыслящему человеку сциентистское самомнение и самоуверенность.

Самодисциплина разума начинается поэтому с аналитически продуманного *методичного агностицизма* – с осознания *возможностей и границ* познавательной способности человека и готовности не переступать эти границы. Соответственно недисциплинированность и, если угодно, распушенность разума выражает себя прежде всего в самонадеянных попытках выйти за пределы возможного опыта. Таковы рациональные доказательства бытия Бога, научно-теоретические построения, касающиеся бессмертия души, конструкции земного рая, просчитанные картины закономерного финала истории, рационально оформленные гадания и прорицания. Именно в этих сомнительных затеях разум портится, претерпевает опасные псевдоморфозы, охотно позволяет себе искусные нарушения логики, хитроумную софистику и спекуляцию. Последние объединяются Кантом под понятием *диалектики (диалектики как логики видимости)*. Разум, который «легко-

мысленно играет порождениями воображения вместо понятий и словами вместо вещей» – это и есть верткий диалектический разум.

Диалектика может иметь как рафинированные, так и примитивные выражения, работать как на сознательном, так и на досознательном уровне. В последнем случае она как раз и обеспечивает превращение простых кажимостей (обманов чувств) в стойкие внутренние заблуждения, в *самообманы сознания*.

В «Критике чистого разума» тема порчи высшей познавательной способности еще не артикулирована. Мы не находим здесь прямых рассуждений о возможных псевдоморфозах разумности, о ее искажениях и дегенерации. Но мы уже слышим эту тему в замечательной статье «Что значит ориентироваться в мышлении», появившейся в 1786 г.

В последнем ее разделе Кант подымает вопрос об исключительной важности верификационных, проверочных процедур. Разум может гордиться тем, что он уже открыл и постиг, но горе, если при этом забудут о необходимости новых и новых испытаний знания на истинность. «Друзья рода человеческого и всего самого для него святого! – заклинает Кант. – ... Не оспаривайте за разумом того, что делает его высшим благом на земле, а именно – привилегии быть пробным камнем истины»²⁹. Если об этом не заботиться, сама способность разумного суждения окажется под угрозой. И, завершая статью, Кант предъявляет совершенно удивительное антропологическое требование – «максиму *самосохранения разума*»³⁰. Я не знаю другого мыслителя, который бы столь же просто, определенно и решительно выдвигал подобное требование. Для эпохи Просвещения оно звучало до парадоксальности странно. Ведь вся тогдашняя гносеология и антропология покоилась на вере в незыблемость разума как способности. Заботились о витальном самосохранении и считали, что разум как орудие самосохранения всегда окажется под рукой. Кант в этом усомнился: он заговорил о сохранении самого разума – столкнулся с проблемой «экологии разума», как выразились бы сегодня.

Тревога, прозвучавшая в статье «Что значит ориентироваться в мышлении», в сочинениях 90-х гг., казалось бы, затихает. Однако незадолго до смерти Кант вновь переживает ее. «Антропологию с прагматической точки зрения» можно в этом смысле считать кульминацией. Идея «дисциплины самого разума», обозначенная в первой

²⁹ Кант И. Соч. на нем. и рус. языках: В 4 т. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 1. М.: Ками, 1994. С. 235.

³⁰ Там же.

Критике, и требование «самосохранения разума» сливаются в единое программное намерение. «Антропология...» содержит в себе набросок особого рода этики – профилактической и целительной «этики умственного поведения». В дальнейшем я для краткости буду называть ее «этикой интеллекта».

* * *

Кодекс этики интеллекта включает в себя три основные максимы:

- 1) мыслить самостоятельно;
- 2) в мышлении ставить себя на место другого;
- 3) мыслить всегда в согласии с собой³¹.

Раскрывая смысл этих максим, я позволю себе интерпретировать их в обратном порядке.

(1) Требуя, чтобы человек мыслил в согласии с собой, Кант имеет в виду то, что в обычном языке именуется «логичностью», или «логической последовательностью». В «Логике» он прямо говорит: речь идет о «максиме *последовательного*, или *связного*, мышления». Кант требует, чтобы рассуждающий человек следил, во-первых, за сохранением самой трактуемой проблемы (не позволял себе ее подменить), а во-вторых, за тем, чтобы решения проблемы, зафиксированные в следующих друг за другом высказываниях, не противоречили друг другу. Последовательное мышление в этом смысле представляет собой интеллектуальный аналог той тождественности сознания во времени, которая подразумевается в понятии Я и образует основу вменяемости³².

(2) Максима «ставить себя на место другого» (она именуется также «максимой *широкого мышления*»)³³ имеет значение «при обращении

³¹ Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 364.

³² В аспекте самосохранения разума как поведенческой задачи логичность, или последовательность мысли, приобретает значение важнейшего императива *умственной работы*, внутренне единого с требованиями пуританской трудовой аскезы. Логика регулирует и поддерживает *неустанно работающий ум*, а этот последний находит в ней целительное для себя строгое упражнение. Знакомая с сочинениями старого Канта, А. Шопенгауэр пронизательно заметил, что разум, как он здесь толкуется, похож на тросточку, с которой работает эквилибрист. Чтобы тросточка, поставленная на ладонь, не упала, эквилибрист обязательно должен двигаться. Возможна, пожалуй, и более меткая метафора, которая в голову Шопенгауэра, естественно, еще не приходила. Это – велосипедист. Чтобы он не упал, велосипед должен двигаться. Чтобы крыша не ехала, надо каждодневно крутить логические педали ума.

³³ Кант И. Трактаты и письма. С. 364.

с людьми» и может быть разъяснена как требование *понятности*. Перед нами проблема не только мышления, но и языка. Кант против узкого цехового, келейного, невнятного изложения мысли. Мысля, человек должен задумываться над тем, как его воспримут все, с кем он общается, входить в их положение, считаться с их кругозором, – а в пределе стремиться к тому, чтобы быть понятным любым и каждым. Разумеется, это не предполагает, будто мыслящий просто подстраивается, подлаживается под чужое мнение и разумение, поскольку, поступая так, он предал бы требование «мыслить в согласии с самим собой»...

Но максима «ставить себя на место другого» заставляет вспомнить еще один – исключительно интересный и важный – эпистемологический сюжет, к которому Кант снова и снова обращался на протяжении четверти века.

В 1784 г. он подготовил лекционный курс, который назывался «Человековедение, или Философская антропология». Сохранились наброски этого курса (их русского перевода пока, к сожалению, нет). И вот что знаменательно: квалифицированные историки философии непременно включают данный материал в корпус *логических работ* Канта. Это выразительное свидетельство того, что уже в 1784 г. Кант признавал существенным аспектом общего учения о человеке вопрос об умственном поведении. Важнейшей компонентой в отлаживании и регулировании последнего он считал так называемый *сильный критерий истины*.

Что это такое? – *Слабый* критерий истины Кант видел во внутренней очевидности (в 1784 г. она осмыслялась в картезианских понятиях). Критерий же *сильный* – это «сравнение своих суждений с суждениями других»³⁴. Или, как будет сказано несколько позже: «Один критерий истины заключается в нас, а другой лежит вне нас, т. е. в одобрении других»³⁵. В связи с этим особо подчеркивается: «Разум не создан для того, чтобы быть изолированным, но для того, чтобы полагать себя в общность»³⁶. И еще один шаг: действительно необходим «такой образ мысли, при котором мы рассматриваем себя и ведем себя не как заключающие в свое Я целый мир, а как граждане мира»³⁷. И наконец: «Свобода сообщения своих мнений, суждений, допуще-

³⁴ Кант И. AA, XXIV, 740.

³⁵ Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie / Hrsg. von Fr. Chr. Starke. Hildsheim, New York: Worms. 1976. S. 34–35.

³⁶ Кант И. Refl. 897. AA, XV. 332.

³⁷ Ibidem. Ср.: *Ознобкина Е.В.* Указ соч. С. 129.

ний – это, несомненно, единственное и самое надежное средство для того, чтобы по-настоящему проверять или верифицировать свои знания. И того, кто отнимает эту свободу, следует считать не только злым противником распространения человеческих познаний, но и врагом самих людей (т. е., если угодно, антропологически опасным деспотом. – Э.С.)»³⁸.

Мы можем видеть, как кантовское определение «сильного критерия» истины шаг за шагом разворачивается в энергичный морально-правовой манифест гласности и свободного слова. Суждение отдельного человека, поскольку он разумен, обладает вселенским, космополитическим статусом и достоинством. Будучи ограниченным, индивидуальное мышление нуждается в публичной проверке, и эта нужда удовлетворяется через свободную апелляцию к сколь угодно широкому (в идеале – планетарному) людскому сообществу.

Однако и в первоначальном («минимальном») варианте 1784 г. понятие «сильного критерия истины» содержало в себе антропологически значимую интенцию. Оно сразу имело смысл предупреждения: указывало на то, что человек, который отказывается выносить свое суждение на суд других людей, рискует заточить себя в свои ошибки, а затем, возможно, и в иллюзии, и в галлюцинаторные представления.

«Антропология с прагматической точки зрения» не содержит фрагментов, в которых «сильный критерий истины» обсуждался бы напрямую. Но есть в этом сочинении особый гротескный персонаж, демонстрирующий, до какого печального и жалкого умственного состояния может дойти человек, отвратившийся от «сильного критерия истины». Персонажа этого Кант именуется «логическим эгоистом».

«С того дня, когда человек начинает говорить о себе Я, – пишет Кант, – он везде, где только возможно, проявляет свое любимое Я; его эгоизм неудержимо растет, если и не явно... то скрыто» (С. 143). Этот скрытый рост эгоизма может приводить к причудливым интеллектуальным образованиям. Именно таков логический эгоизм. «Логический эгоист, – диагностирует Кант, – считает ненужным проверять свое суждение, обращаясь к рассудку других, будто он в таком критерии (*criterium veritatis externum*) совершенно не нуждается». Он не может не признать, что свидетельства чувств бывают ошибочными («когда мы не уверены в том, звенит ли у нас в ушах, или мы действительно слышим колокольный звон, мы считаем нужным спросить у других, не слышат ли и они то же») (С. 144). Увы, эта го-

³⁸ *Kant I. AA, XXIV, 150.*

товность к проверке другими оставляет его, когда дело доходит до умственных построений. Между тем, настаивает Кант, и эти последние надо проверять на других, – все без исключения, вплоть до построений математика.

Далее, как и в лекциях по человековедению, Кант вводит тему свободы печати. Привычно думать, будто свобода печати нужна нам лишь для того, чтобы распространить в мире свое мнение. Нет, говорит Кант, если нам отказывают в свободе печати, «мы лишаемся важного средства проверки наших суждений и подвергаемся опасности заблуждения».

(3) Вот теперь время обратиться к той максиме интеллектуальной этики, которую Кант предъявляет первой по счету, – к максиме «мысли самостоятельно». В «Логике» Кант называет ее «максимой просвещения», и вот почему. Призыв «*sapere aude*» – «отважься мыслить сам» – это девиз *истинного просвещения* в статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение» (1784). Но теперь, спустя четырнадцать лет, он имеет куда более строгий и продуманный смысл. Уже в статье «Что значит ориентироваться в мышлении» Кант счел необходимым разъяснить, что самостоятельность мысли есть нечто отличное от *вольнодумия* (*Freigeisterei*), которое подразумевает отрицание всякого долга, в том числе и логического. Если в эссе «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» – самостоятельное мышление понималось всего лишь как *суверенное* (т. е. независимое), то после 1786 г. оно трактуется как *автономное* в точном смысле слова (то есть как *самозаконное*). Противостояние авторитетам или расхожим стандартам понимания – это не просто акт глубокой субъективной убежденности, а позиция ума, проверенного на всеобщность (или, по крайней мере, готового к такой проверке). «Положение “пользоваться своим собственным умом”, – разъясняет Кант, – не выражает ничего большего, чем правило – в случае, если с чем-нибудь требуют согласиться (такова апелляция от авторитета или от группового общего мнения. – Э.С.), обратиться к себе с вопросом: а желаю ли я, чтобы основание, исходя из которого некто претендует на мое согласие... сделалось всеобщим основоположением при употреблении разума»³⁹.

* * *

Максима «мысли самостоятельно» надстроена здесь над максимой последовательного и максимой широкого мышления. Только таким

³⁹ *Kant II. Соч. на нем. и рус. языках. Т. 1. С. 235.*

образом скорректированная этика интеллекта может стать кодексом самосохранения разума.

Как ни жестки порой ее диагнозы и поучения, она никогда не продумывается Кантом как пособие для врачей разума. В самом своем основании, в метафизических глубинах этика интеллекта отвергает фигуру авторитарного психопатолога неразумия. По максиме умственной самостоятельности она не допускает никакой авторитарной «умотерапии», по максиме широты мышления – никакой поднадзорной, клинической «умофилактики» (то есть идеи особых учреждений, которые предупреждали бы нарушение нормальной работы ума)⁴⁰. Не исключено, что именно здесь причины того, что Кант так стремительно, так «недискурсивно» перескакивает с проблем логики и психологии к философско-правовой тематике, – к вопросам широкой гласности, публичности, толерантности, свободы слова и гражданских дискуссий.

В здоровом гражданском теле – здоровый ум. Не целители и лечебницы особого рода, не специализированные воспитательные дома, под каким бы наименованием они ни культивировались, а цивилизованное гражданское общежитие является подлинным профилактором для пошатнувшегося рассудка.

Таков скрытый предельный смысл *антропологического проекта*, который еще только вызревает в Канте и которым он, как оригинальный философ, философ милостью Божьей, отвечает на глубинный страх перед безумием (с-ума-сшествием), психологически подстилающий его стандартно-просветительскую *антропологическую дидактику*. Смысл проекта поначалу заявляет о себе негативно – во вдохновенных антипатерналистских текстах (прежде всего – в тексте статьи «О поговорке...» (1793), содержащем совершенно удивительный тезис: «*Правление отеческое... есть величайший деспотизм, какой только можно себе представить*»⁴¹).

⁴⁰ Не должно смущать то обстоятельство, что в психологических текстах Канта нередко наставления и советы, напоминающие руководства для врачей. Это опять-таки дань, которую Кант выплачивает непреодоленному просветительству. Антропология для врачей была одним из распространенных учебных жанров в литературе XVIII в. (см., например: *Platner E. Anthropologie für Aertze und Weltweise. Leipzig, 1772*). Знаменательно, что именно в настоящем выпуске «Историко-философского ежегодника» публикуется содержательная статья А.М. Харитоновой, посвященная этой теме.

⁴¹ *Кант И.* О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. Т. 1. С. 285 – Этот тезис находился

Но чтобы это выявить и доказать, надо решиться на творческую импровизацию, сперва выстраивая развернутую *антиутопию* государства тотальной отеческой заботы (чего сам Кант не сделал) и лишь затем, лишь по отношению к ней прорабатывая *сценарную задачу* интеллектуально и душевно оздоравливающего граждански-правового порядка. Подобная импровизация (если угодно, опять-таки «вариация на темы Канта») не может подчиняться канону беспощадного беспристрастия, узаконенному психоанализом и критическими теориями идеологий. Она требует еще и «страсти понимания», веры в наивысшую ценность *недосказанного*. – «Имей способность философски удивиться философу, который тебя заинтересовал», – так выразился Мераб Мамардашвили в беседе, которую мы вели в его доме где-то тридцать лет назад⁴².

«Умотерапевтические» возможности здоровой гражданской жизни – всего лишь одна из идей, родившихся в русле «классической философии». Она по сей день не доведена до сколько-нибудь проработанных сценариев и программ и не испытана в исторической практике. Нет оснований ставить эту идею, а тем более самого ее автора, под презумпцию подозрительности, каких бы поводов для этого ни

вызывающем несоответствии с парадигмой Просвещения, классические философские представители которого считали само собой разумеющимся, что добрый, гуманный, отечески-заботливый правитель не может быть деспотом (правителем авторитарного типа). Можно сказать поэтому, что в дискурсе XVIII в. (например, для вольфианской академической философии в Германии) тезис Канта звучал как парадоксальное «постклассическое» суждение. Он ставил перед задачей различения между «истинным просвещением» и всего лишь «просветительством», которое страдает авторитаризмом самого абстрактного разума. Именно в этом различии претензия и пафос знаковой кантовской статьи «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?», где, как мы уже знаем, провозглашен девиз «*Sapere aude!*» и за просвещаемыми закреплена презумпция *совершеннолетия*.

Нельзя не отметить, далее, что антипатерналистский этос Канта не был вполне усвоен и такими «непросветительскими» культур-философскими построениями, как концепция *Bildung* (мироспасительного Образования), отстаивавшаяся Фихте и Гегелем. На ней также лежала печать непреодоленного авторитаризма и этатизма. В сопоставлении с фихтевско-гегелевской педагогической утопией философско-правовая эзотерия кантовской педагогики смотрелась и смотрится как до времени родившийся, немецкою классикой не понятый, «постмодерн».

⁴² Даты рождения этой замечательной историко-философской репризы я не помню; помню только, что за окном была весна, а часы показывали 11 вечера.

давала «классическая философия» как особая «мыслительная формация».

Этой констатацией я прерываю свое вольное рассуждение о старом Канте (который в 1798 г. был немного моложе, чем я теперь) и честнолюбиво надеюсь на возражения и продолжение разговора.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Kant I.* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht / Hrsg. von W.Becker. Stuttgart: Reclam, 1983.
2. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. Т. 7. М.: ЧОРО, 1994. С. 137–376.
3. *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964.
4. *Кант И.* Что значит ориентироваться в мышлении // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. языках: В 4 т. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 1. М.: Камі, 1994.
5. *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980.
6. *Brandt R.* Kritischen Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Hmb.: Meiner, 1999.
7. *Hinske N.* Kants Idee der Anthropologie // Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag / Hrsg. von H. Rombach. Freiburg: Alber i/Br. 1966.
8. *Marquart O.* Zur Geschichte des philosophischen Begriffs “Anthropologie” seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts // Collegium philosophicum. Basel; Stuttgart, 1965. S. 209–239.
9. *Киселева М.С.* Антропология как дисциплинарное знание: практическая точка зрения Иммануила Канта // Человек вчера и сегодня. Междисциплинарные исследования. Вып. 2. М.: ИФ РАН, 2008. С. 19–37.
10. *Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации. М.: Аграф, 2002.
11. *Марков Б.В.* Философская антропология. СПб.: Антей, 1997.
12. *Ознобкина Е.В.* Антропологический проект Иммануила Канта // Историко-философский ежегодник? 2010. М., 2011. С. 117–143.
13. *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. М.; Л.: Изд-во Академии наук, 1949.
14. *Хинске Н.* Между Просвещением и критикой разума (этюды о корпусе логических работ Канта). М.: Культурная революция, 2006.