

Аронсон Д.О.

кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук, сектор истории западной философии; Россия, 119019, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. E-mail: daaronson@yandex.ru.

Философия без умозрения: кантовский ответ Энесидему

Аннотация: Критика систем И. Канта и К.Л. Рейнгольда в сочинении «Энесидем, или Об основаниях разработанной в Йене господином профессором Рейнгольдом элементарной философии» (1792) Шульце-Энесидемом произвела большое впечатление на современников и стимулировала развитие идеализма, романтизма и некоторых менее заметных течений в немецкой философии рубежа XVIII–XIX вв. При этом сам Кант на эту критику фактически никак не отреагировал. Тем не менее, как показано в данной статье, в поздние годы Кант выработал такое понимание собственной философии, которое позволяет снять значительную часть аргументов Шульце-Энесидема и может рассматриваться как альтернатива как идеалистическому, так и романтическому развитию кантовских идей.

Ключевые слова: Кант, Рейнгольд, Шульце, «Энесидем», трансцендентальный идеализм, скептицизм, вечный мир, рефлектирующее суждение, потребность разума.

«[Энесидем] низверг в моих глазах Рейнгольда, заставил меня с подозрением смотреть на Канта и разрушил всю мою систему до самого основания»

«Философия Канта вообще верная; но только в своих результатах, а не в своих основаниях. Все больше удивляюсь этому неповторимому мыслителю; думаю, у него есть некий гений, который открывает ему истину, не показывая ее оснований!»

Фихте И. Г. Письмо к Г. Штефани, декабрь 1793 г.¹

В 1792 году появилась книга, автор и место издания которой не были указаны. Книга называлась «Энесидем, или Об основаниях разработанной в Йене господином профессором Рейнгольдом элементарной философии» и имела подзаголовок: «с защитой юмовского

¹ *Fichte H.I.* Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Bd. 2. Sulzbach, 1831. S. 393–394.

скептицизма от ложных притязаний критики разума». От лица персонажа по имени Энесидем автор книги приводил аргументы как против кантовской «критики разума», так и против «элементарной философии» К.Л. Рейнгольда. Книга произвела большое впечатление на современников. Она сыграла ключевую роль в формировании системы молодого И.Г. Фихте и повлияла на таких разных мыслителей как Я.Ф. Фриз, Ф.И. Нитхаммер, А. Шопенгауэр, сам Рейнгольд и – по крайней мере опосредованно – Ф. Шлегель и Новалис.

Как ни парадоксально, мыслители, зачастую откровенно антагонистичные друг другу, не только были одинаково впечатлены аргументами Энесидема, но отчасти и взяли их на вооружение. Фихте эти аргументы убедили, что нужно искать новое основоположение философии, которое сделает ее, наконец, строгой наукой. П. Фейербаха и Нитхаммера (а вслед за ним – Ф. Шлегеля и Новалиса) они наоборот привели к мысли, что сама задача поиска и познания первого основоположения в философии является ложной.² Наконец, сочинение спровоцировало интерес к скептицизму вообще: в 1794 г. в Лейпциге вышла книга К.Ф. Штейдлина «История и дух скептицизма», где одна из последних глав была посвящена «автору Энесидема»,³ а Й.Б. Эрхард в 1795 г. задумал, подражая «Энесидему», издать сочинение под псевдонимом «Аркесилай» (чего, правда, так и не сделал).⁴

Таким образом, «Энесидем» имел значение для становления не только немецкого идеализма, но и альтернативных ему романтических (а заодно нео-скептических и прото-позитивистских) течений в немецкой философии. Тем удивительнее, что Кант фактически никак не отреагировал на книгу, хотя и знал о ее существовании.⁵

² См.: *Feuerbach P.J.A. Über die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie // Philosophisches Journal. 1795. 2, no. 4. S. 306–322.* О значении Энесидема для Нитхаммера и его учеников см.: *Frank M. Einleitung in Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Meiner Verlag. 2013. S. 20–21.* О роли, которую тезис о невозможности первого основоположения в философии сыграл в мировоззрении йенских романтиков, см.: *Frank M. The Philosophical Foundations of Early German Romanticism / Trans. by E. Millán-Zaibert. N.Y., 2003.*

³ *Stäudlin K.F. Geschichte und Geist des Skeptismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Leipzig, 1794, 2. Bde.*

⁴ См.: *Frank M. Einleitung in Aenesidemus. S. 25.*

⁵ Единственный раз Кант упоминает об этой книге в письме Я.С. Бэку от 4 декабря 1792 г.: «Мнение господ Эбергарда и Гарве о тождественности берклевского идеализма критическому <...> не заслуживает ни малейшего

Тем не менее, в этой статье я постараюсь показать, что в поздних сочинениях Канта имеются места, которые можно читать как своеобразный ответ «Энесидему». Я не имею в виду, что этот ответ был намеренным (наверняка не был). Однако, как мне представляется, образ кантовской философии, который можно почерпнуть из тех отрывков, где Кант размышляет над смыслом и задачами собственного проекта, существенно отличается от того, как Канта понимали не только Рейнгольд и Фихте, но и романтики, такие как Ф. Шлегель. И из этого образа можно извлечь еще один, наряду с фихтеанским и всеми прочими, оригинальный ответ Энесидему: ответ самого Канта.

Скептицизм Энесидема

В немногочисленных исследованиях, посвященных «Энесидему», рассматриваются почти исключительно приводимые в книге скептические аргументы; остальное ее содержание исследователи опускают. В какой-то степени, это результат обычного предубеждения, что скептицизм занимает в истории философии маргинальное положение и значим не сам по себе, а лишь в той мере, в какой аргументы скептиков заставляют «нормальную» философию двигаться вперед.

Но, рассматривая одни только аргументы Энесидема⁶ (которые отчасти повторяют то, что до него говорили такие критики Канта как Гарве и Якоби), мы не поймем в полной мере его неоднозначного влияния. Так, из писем Фихте мы узнаем, хотя Энесидем укрепил его «[в] убеждени[и], что философия в ее нынешнем состоянии еще совсем не наука; но другое: что она действительно может и *вскоре*

внимания: ведь я говорю об идеальности в отношении формы представления: они же превращают ее в их идеальность в отношении материи, т. е. объекта и самого его существования. — Но кто-то другой, взявший псевдоним Энесидем, дошел до еще большего скептицизма: а именно, что мы вообще не можем знать, соответствует ли нашим представлениям что-то иное (как объект), а этим по сути говорится: может ли какое-либо представление [Vorstellung] быть представлением (представлять что-то). Ведь представление означает некое определение в нас, которое мы относим к чему-то иному (тому, место [Stelle] чего оно в нас как бы представляет [vertritt]). (Kants Akademie-Ausgabe, Bd. 11, S. 395.18-31 (в дальнейшем ссылки на это издание обозначаются аббревиатурой AA с последующим указанием номера тома и номера страницы, разделенных двоеточием).

⁶ Под этим псевдонимом скрывался Готлоб Эрнст Шульце (1761–1833).

должна стать наукой, только усилилось».⁷ Фихте читает сочинение, в его глазах полностью опровергающее философию Рейнгольда, но сам при этом лишь еще больше убеждается, что «через пару лет у нас будет философия, сравнимая по очевидности с геометрией».⁸ Конечно, отчасти это заслуга самого Фихте, потратившего почти год на обдумывание аргументов Энесидема и на написание рецензии, в которой он в результате сделал первый эскиз своего будущего «Наукоучения».⁹

Но, как я покажу, дело не только в этом. Свои скептические аргументы Энесидем сопроводил такой философской позицией и такими практическими максимами, что сам во многом предопределил будущие варианты решения поднятых им проблем. Шюльце навязал своим читателям очень простую альтернативу в том, что касается путей, которыми может идти философия. И его разномастные читатели, пойдя одним или другим из этих путей, стали (часто незаметно для себя) все дальше уходить от того пути, которым в это время шел Кант.

«Другая» часть сочинения – та, о которой не пишут исследователи, – это та, где читатель знакомится с самопониманием Энесидема. Именно в ней Шюльце излагает свое представление о том, что такое скептицизм, и о том, зачем он, собственно, пишет свою книгу. Самопонимание Шюльце существенно повлияло на то, как его понимали его читатели.

Композиционно сочинение построено как переписка двух друзей, Гермия и Энесидема.¹⁰ Из первого письма, которое Гермий пишет Энесидему, мы узнаем, что раньше оба друга были скептиками. Однажды Гермий знакомится с критической философией Канта, которая

⁷ Fichte an Reinhard, 15 Januar 1794 // Fichte H.I. Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Bd. 2. Sulzbach, 1831. S. 336 (*курсив мой.* – Д.А.)

⁸ Fichte an Stephani // Fichte H.I. Johann Gottlieb Fichte's Leben. Bd. 2. Sulzbach, 1831. S. 394.

⁹ См.: Breazeale D. Fichte's 'Aenesidemus' Review and the Transformation of German Idealism // The Review of Metaphysics. 1981. Vol. 34, No. 3 (Mar.), P. 545–568. О рецензии на «Энесидема» в контексте становления взглядов молодого Фихте см. также: Судаков А.К. Рефлексивная конструкция и конкретная духовность: ранний Фихте и философия духа // EINA1: Проблемы философии и теологии. Т. 4 (1) 2015. С. 106–126.

¹⁰ Энесидем из Кносса – греческий философ I в. до н. э. Преподавал в Александрии, известен, в первую очередь, как автор «10 тропов». Гермий Александрийский (примерно 410–450 гг. н. э.) – философ-неоплатоник, комментатор платоновского «Федра».

пошатывает его скептицизм, но все-таки еще не заставляет от него отказаться. «В особенности, – пишет Гермий, – мне оставались неясными некоторые вещи относительно последних оснований, на которых критическая философия должна была стоять непоколебимо и неизменно прочно».¹¹ Но вот Гермий читает сочинение К.Г. Рейнгольда,¹² которое, как он пишет, «сделало для меня понятным, что <...> общезначимое первое основоположение, на котором было бы воздвигнуто все здание философии, и <...> постоянный мир среди почитателей философии – вовсе не идея, на реализацию которой могут надеяться лишь до тех пор, пока совершенно не осознают сущности философии и человеческой способности познания». (S. 9) Прочтя работу Рейнгольда, Гермий наконец перестает быть скептиком: «Я совершенно убежден, что <...> в ней действительно представлено будущее общезначимое и определяемое через само себя положение, которое открывает последний принцип всякой философии и высшие предпосылки для практической и теоретической мудрости; что посредством этого положения заложен фундамент, на котором может быть и со временем будет построена система философии, которая <...> положит конец всем междоусобицам в философии». (S. 10–11)

Под конец этого письма, мы узнаем, что собеседник Гермия не совсем обычный скептик: «[В]ы никогда, – пишет Гермий своему адресату, – не хотели посредством скептицизма создать у себя то спокойствие и ту непоколебимость души, которые скептики считают благороднейшим плодом своих несистематичных систем, и в обладании которыми могут обманываться лишь до тех пор, пока совершенно не осознают существенных потребностей человеческого разума: скорее, вы постоянно говорили, что лишь для того собственно используете скептицизм, чтобы обеспечить восприимчивость своего духа к истине и не позволить необоснованному догматизму ослабить взор вашего разума; чтобы, как только область философии будет однажды озарена, это благодатное озарение выпало бы и на вашу долю» (S. 14).

¹¹ Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik, ohne Ort, 1792. S. 6. Далее ссылки на страницы этого издания указываются в скобках в основном тексте статьи.

¹² *Reinhold C.L.* Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Jena, 1790.

Таким образом, уже из первого письма, где Энесидем еще не взял слово, ясны кое-какие установки автора. Во-первых, его сосредоточенность на проблеме первого основоположения философии. Поиск этого основоположения – первоочередная задача философии, и именно неудовлетворенность существующими решениями этой задачи заставляет «почитателей философии» быть скептиками. Во-вторых, скептицизм не является для автора конечным или удовлетворительным состоянием. В конечном счете, «потребность разума» состоит в том, чтобы установить положительное философское знание, и скептицизм нужен лишь для отсева кандидатур на то, чтобы быть подобным знанием.

Наконец, автор тесно связывает поиск первого основоположения и заключение вечного мира в философии. Такой вечный мир он хотел бы рассматривать как нечто принципиально достижимое и верифицируемое. «Я даже надеюсь, – говорит Гермий, – что еще застану установление совершенного и вечного мира на nive философии». (S. 12) И Энесидем вторит ему: «Как только в философии будут найдены и установлены истинные и общезначимые принципы, по которым можно будет решить, что *мы можем и не можем* знать, <...> тогда и скептицизм придет к своему концу» (S. 29).

Когда слово берет Энесидем, мы узнаем, что именно он называет скептицизмом: «Скептицизм есть ни что иное как утверждение, что в философии ничего не было обнаружено согласно неоспоримым и общезначимым принципам ни относительно бытия и небытия вещей самих по себе, ни относительно границ человеческих познавательных сил» (S. 24). Сразу обращают на себя внимание две вещи: во-первых, скептицизм Шульце распространяется не на всякое знание, а только на философское знание о вещах самих по себе и о границах возможного познания. Энесидем не ставит под сомнение ни законы логики, ни «достоверность всего того, что непосредственно происходит в самом сознании». Во-вторых, и это намного важнее, *скептицизм, по Шульце, не утверждает принципиальной непознаваемости не только вещей в себе, но вообще чего-либо*. «Он вообще ничего твердо не устанавливает относительно того, чего разум может достичь (и возможно со временем еще достигнет) в области спекуляции. Он ставит под сомнение лишь то, что догматики выдают за уже познанное и общезначимо доказанное о вещах самих по себе и о границах силы и бессилия познавательной способности» (S. 24). Скептицизм оставляет эти проблемы открытыми и «вовсе не уничтожает всякую надежду на

то, что их можно решить» (S. 25). Характерно, что к своим теоретическим доводам против критической философии (о них речь пойдет ниже) Шульце добавляет соображение практического характера: эта философия, говорит он, раз и навсегда утверждает непознаваемость вещей самих по себе и тем самым заранее делает невозможным прогресс в их познании.

В целом, несмотря на формально скептический подход, философия Энесидема является «позитивистской» в том широком смысле, что она нацелена на положительное философское знание, а скептический подход ей нужен только как временное средство. То философское знание, о котором Энесидем говорит в своей работе, это, главным образом, знание первого основоположения философии (и, тем самым, всей науки), знание границ наших познавательных способностей и знание вещей самих по себе. Предполагается, что именно последнее составляет конечную потребность разума, но, если оно возможно, то только в том случае, если вообще возможно что-то познать умозрительно. А чтобы ответить на этот вопрос, надо решить проблему первого основоположения философского знания (которая, правда, может оказаться и нерешаемой). Поиск такого основоположения и есть поэтому первоочередная задача философов.

Наконец, когда Энесидем добирается до критики кантовской моральной теологии, мы узнаем кое-что любопытное о его собственных взглядах на отношение теоретической философии к этике. «Нравственные законы не имеют никакого отношения к тому, что *объективно* есть, [они относятся] лишь к тому, что *субъективно должно* быть в наших поступках и их мотивах, и основываются на суждениях практического разума» (S. 414). Таким образом, практическая философия, в отличие от теоретической, претендует на познание не предметов представлений, а только самих представлений (а именно, представлений о моральных законах). Поэтому «[скептицизм] столь же мало ставит под сомнение <...> обязанность человека соблюдать данные посредством практического разума законы, сколь и бытие всего того, что как факт происходит в нашем сознании (Gemüt)» (S. 415). Более того, «скептицизм должен даже больше, чем любая другая система философии, побуждать к тому, чтобы обратиться к нравственной природе человека и проникнуться к ней глубоким уважением» (S. 415), поскольку всякая прочая философия занята, в первую очередь, вещами самими по себе и сверхчувственным, а не фактами сознания. «Поэтому уничтожение всякого умствования о том, чем могут быть

или не быть вещи сами по себе, есть надежнейшее подведение и при-
готовление к *моральному самопознанию разума*» (S. 416).

Сколько бы ни напоминало это взгляды самого Канта, не стоит за-
крывать глаза на отличия. Для Канта никакое представление не мо-
жет быть нравственно значимым, если оно не может быть причиной
действительности предмета. Нравственные законы не могли бы иметь
силы в солипсистском мире, где кроме самого сознания и его пред-
ставлений, ничего нет. Поэтому для Канта так же важно отделить
практическую философию от теоретической, как и установить их
связь (эту проблему он пытается решить в третьей «Критике»).

Аргументы Энесидема

Николай Гартманн писал, что «современники видели кантовскую
философию в свете рейнгольдской, так что поначалу могло пока-
заться, что различие между двумя учениями исчезло». ¹³ Вопреки этим
словам, Шульце не так наивен, чтобы считать, что философия Канта
и философия Рейнгольда – это одно и то же. Первую он называет
Vernunftkritik («критика разума»), вторую – Elementar-Philosophie
(«элементарная философия»), и всегда специально оговаривает, про-
тив которой из них направлен тот или иной аргумент. Тем не менее,
некоторые замечания Энесидем адресует одновременно и Канту, и
Рейнгольду. В этих случаях он использует выражение *kritische Philo-
sophie* («критическая философия»), объединяя под этим термином оба
разбираемых учения.

Напомню, что Рейнгольд, пытаясь популярно изложить систему
Канта, обнаружил в ней три нередуцированных дуализма: рассудка и
чувственности, вещи самой по себе и ощущения, а также теоретиче-
ского познания и практического воления. Во всех трех случаях, Кант
говорит о том или ином отношении между двумя сторонами дуализма
(рассудок связывает многообразное чувственности в понятие, вещь
сама по себе аффицирует ощущения, а практический разум имеет
примат над теоретическим). Но, рассуждает Рейнгольд, если имеется
априорное знание о том, что между двумя вещами есть связь, значит,
в понятии каждой из этих двух вещей мыслится нечто общее. А зна-
чит, должно иметься предшествующее знание о том, в чем это общее

¹³ *Hartmann N. Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 3d ed. Berlin: De Gruyter, 1974. S. 14–15.

состоит. Поэтому в конечном счете, все термины и положения трансцендентальной философии должны быть аналитически сводимы к одному-единственному основоположению.¹⁴ Это основоположение определяет логическую форму и возможное (но не действительное) содержание всей науки.

Такое основоположение «должно становиться ясным <...> посредством одной только рефлексии» над значениями философских терминов, т. е. аналитически. Но при этом оно не может быть логической тавтологией, ведь в таком случае философия сводилась бы к формальной логике. «[Основоположение] всей философии как таковое может выражать лишь фактум. <...> И поскольку, если он всеобщее очевидно (*allgemeineinleuchtend*), то нельзя, чтобы он был связан с определенным опытом или рассуждением, то он должен поэтому мочь сопровождать всякий возможный опыт и все мысли, которые мы можем сознавать. Именно поэтому этот фактум не может состоять ни в чем ином как в самом сознании, а положение, посредством которого он выражается, должно, насколько это представимо, выражать это сознание».¹⁵

Это основоположение, «выражающее само сознание», согласно Рейнгольду, таково: «В сознании (*Bewusstsein*) представление отличается от субъекта и объекта и связано с обоими». Базовая способность, к которой сводятся все остальные, – это способность представления.

Энесидем согласен с Рейнгольдом, что философское знание, если оно вообще возможно, должно иметь основоположение (общепризнанно, что эта идея Рейнгольда оказала ключевое влияние на последующий немецкий идеализм). Однако принцип сознания в том виде, в каком он предложен Рейнгольдом, Энесидема не устраивает. Шульце приводит несколько аргументов в пользу того, что этот принцип в действительности не познается аналитически, поскольку содержит несводимые друг у другу понятия. Если же принцип Рейнгольда – синтетический, то он либо основан на некоем правиле и материале синтеза и, тем самым, не является основоположением, либо совершенно произволен.

¹⁴ *Reinhold C.L.* Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. S. 353.

¹⁵ *Reinhold C.L.* Beyträge zur Berichtigung... S. 142ff. Цит. по *Aenesidemus*. S. 52.

Что касается способности представления, Рейнгольд заключает к ее существованию от наличия представлений, и утверждает, что она вызывает (*verursacht*) их. Но чтобы знание, что такая способность имеется и что она обладает каузальностью, было обоснованным, критическая философия должна указать условия, обеспечивающие это познание. Однако, согласно ее собственным принципам, она может указать такие условия только в том случае, если способность представления является предметом возможного опыта. В этом случае способность представления, как и все в опыте, обусловлена и не может быть последним основанием философии. Если же критическая философия не может ничего сказать об условиях познания способности представления, то не может и говорить о ней (S. 102–104).

Энесидемовские доводы против Канта во многом повторяют его аргументы против Рейнгольда. Кант неоправданно переносит категории существования и причинности на вещи сами по себе, т. е. за пределы возможного опыта. Если же убрать вещи сами по себе из кантовской системы, она становится неотличима от берклевского феноменализма.

Столько же неоправданно Кант заключает от наличия мыслей и представлений к существованию способностей, служащих условиями этих представлений. Совокупность этих способностей Кант называет словом *Gemüt*, противопоставляя его *Seele* как сверхчувственной и потому не познаваемой, а только мыслимой, идее (на русский язык оба слова переводятся как «душа»). Что представляет собой этот самый *Gemüt*? Энесидем разбирает три возможных в рамках кантовской философии ответа на этот вопрос: «Под душой (*Gemüt*) <...> должна пониматься либо вещь сама по себе, либо ноумен, либо трансцендентальная идея» (S. 154).

Если бы *Gemüt* понимался как *вещь сама по себе*, то критика разума была бы неверна собственным положениям. Здесь Энесидем высоко отзывается о разделе первой «Критики» о трансцендентальном паралогизме, в котором, по его словам, «каждая строчка дышит философским духом» (S. 159). В этом разделе Кант убедительно показывает, что идея о душе как вещи в себе не может быть ни предметом, ни принципом познания. Энесидем прибавляет, что было бы проявлением лености разума отказываться от поиска физических оснований наших синтетических суждений, заменяя их гиперфизическими. Духу критики было бы более подобающим объяснять всякое синтетическое суждение устройством предшествующих ему в данном

случае суждений и представлений. Разумеется, этим путем никогда нельзя было понять, почему у нас вообще есть необходимые синтетические суждения. Однако, «согласно утверждениям критики разума, мы вообще никоим образом не способны понять, как бытие одной вещи связано с бытием другой, необходимо полагаемой через первую, но лишь усматриваем саму необходимость, чтобы подчинить восприятия понятиям причины и действия» (S. 157). Таким образом, невозможность понять необходимость синтетических суждений путем восхождения в ряду их эмпирических условий – не аргумент против такого восхождения; напротив, оно и есть единственный возможный путь.

Если бы *Gemüt* понимался как *ноумен* (т. е. предмет, представляемый одним только рассудком, без созерцания), то критика разума была бы пустой мыслью. Эта критика не могла бы сдвинуться с места, поскольку значимость мыслей она бы доказывала другими мыслями, никогда не доходя до предметов. Не было бы и смысла говорить о душе как причине форм познания, т. к. категорию причинности можно применять только к возможным предметам чувств (S. 159–160).¹⁶

Наконец, если бы *Gemüt* понимался как *трансцендентальная идея*, то нужно было бы сначала обосновать кантовское учение о природе и источнике трансцендентальных идей, которое в свою очередь вытекает из теории способностей (S. 160–161).

Таким образом, теория способностей как способ обоснования значимости и границ всякого возможного знания попадает в ловушку.

¹⁶ Существует мнение, что критика Шюльце бьет мимо цели, поскольку трансцендентальная философия, говоря об условиях познаний, рассматривает эти условия не как причины познаний, а как логические основания их значимости. В этом смысле Маймон назвал трансцендентальную философию «познанием второго порядка». Аналогичное мнение современного исследователя см.: *Fincham R. The Impact of Aenesidemus upon Fichte and Schopenhauer // Pli. 10. 2000. P. 96–126; 101–102.* В действительности, своим разбором представления о *Gemüt* как о ноумене, Шюльце предупредил подобные возражения. Если сугубо логический анализ понятия возможного опыта приводит к понятиям о вещах, которых в опыте быть не может, значит уже в самом исходном понятии было неявно запрятано понятие о связи опыта с чем-то за его пределами. Но тогда получается, что трансцендентальная философия начинает не с одного только фактума сознания/представлений, но и с вещи самой по себе как того, что существует «за ними». В этом отношении Маймон был последователен, когда называл свою трансцендентальную философию гипотетическим учением: системой, которая верна *в случае, если* предметы опыта существуют. (О взглядах Маймона см.: *Frank M. Einleitung in Aenesidemus. S. 53, 59–50.*)

Если предполагаемые способности сами могут быть познаны, то они должны быть предметами возможного опыта, и тогда трансцендентальная философия оказывается эмпирической психологией. Если же они не относятся к возможному опыту, то не могут быть ни его причиной, ни средством его объяснения, ни вообще предметом знания. Критическая философия страдает тем, что согласно ее собственным принципам эти принципы не могут быть познаваемы.

В целом, с точки зрения Энесидема, общая ошибка систем Канта и Рейнгольда заключается в том, что в них неявно совершается переход от необходимой связи мыслимых понятий к действительному существованию предметов. В этом отношении Энесидем довольно иронично сравнивает критическую философию с ею же разоблаченной рациональной теологией.

Несколько особняком стоит энесидемовская критика моральной теологии Канта. Кантовское моральное доказательство бытия Бога и бессмертия души не работает, поскольку оба этих положения доказываются, в конечном счете, наличием некоего долга, который невозможно исполнить, если они не истинны. Но долг, говорит Энесидем, может быть долгом, только если требует того, про что известно, что оно выполнимо. Суждение не может стать истинным только потому, что это якобы нужно для выполнения какого-то долга. Соображение Канта о том, что моральная теология дает основания не для знания о бытии Бога и бессмертии души, а только для веры, не помогает делу, потому что «вера повсеместно может быть вызвана только посредством усматриваемых оснований познания» (S. 426).

Последний довод интересен потому, что раскрывает представление Шульце о соотношении знания и веры. Для Шульце вера основывается на возможности познания. (Не этим ли объясняется, что он принимает как данность то, что первым основанием философии может быть исключительно некое «знание»?) Для Канта же ни вера не основывается на знании, ни знание – на вере. В действительности, как я покажу ниже, и то, и другое у него основано на чем-то третьем.

Выше я упомянул, что Шульце (ненамеренно) навязал своим читателям простую альтернативу в вопросе о том, какими путями философия может идти дальше. Сейчас можно показать, в чем же эта альтернатива состоит. Шульце привел множество убедительных аргументов, в первую очередь, против выдвинутого Рейнгольдом основоположения философии, но при этом несколько парадоксальным образом лишь подчеркивал важность поиска такого основопо-

ложения, и даже связал его с проблемой установления вечного мира среди философов.

Из аргументов Шульце, как вскоре стало ясно, вытекает, что предполагаемое основоположение

(1) не может быть фактом или «фактумом». Факт – это такое представление, которое отсылает к «действительному предмету», т.е. чему-то, что само по себе представлением не является, и, тем самым, влечет все те апории, которые Шульце обнаружил в системе Рейнгольда.¹⁷

(2) не может быть аналитическим суждением, потому что в таком случае философия была бы формальной логикой.¹⁸

(3) не может быть синтетическим суждением, потому что в этом случае правило и материал синтеза будут его условиями.¹⁹

Какие варианты остаются? С одной стороны, можно, вопреки общему пафосу Энесидема, объявить ложной саму задачу поиска основоположений. К такому выходу читателей Шульце могли подтолкнуть не только его аргументы против уже выдвинутых «основоположений», но и его соображение о том, что прогресс в теоретической философии в любом случае ничего не дает для «морального самопознания разума». Этим путем так или иначе пошли Ф. И. Нитхаммер, Й. Б. Эбергард, Ф. Шлегель и другие.

С другой стороны, можно последовать пафосу Энесидема и приложить усилия к тому, чтобы, наконец, найти основоположение и установить вечный мир в философии. Однако это основоположение не должно предполагать различие явлений или представлений и непознаваемых вещей самих по себе. (В каком-то смысле Шульце не просто предвосхитил отказ последующих идеалистов от вещи самой по себе, но и сам его произвел: отказавшись считать вещи сами по себе

¹⁷ Как писал Фихте в своей рецензии на «Энесидема», «первая неверная предпосылка, приведшая к тому, что [принцип сознания] был выставлен основоположением всякой философии, состояла как раз в том, что надо исходить из некоего факта» (*Fichte J.G. Rezension des Aenesidemus / Jenauer Allgemeine Literaturzeitung*, Nr. 47–49, 1794 // *Fichtes Sämtliche Werke*. Bd. 1/ Hg. von I.H. Fichte. Bonn, 1845. S. 8).

¹⁸ «Разумеется, мы должны иметь реальное, а не чисто формальное основоположение» (*Fichte J.G. Rezension des Aenesidemus*).

¹⁹ «И тем самым возникает очень естественный вопрос: как все-таки возможно возвести все действия души к некоторому соединению? Как возможно мыслить синтез без предпосланных тезиса и антитезиса?» (*Fichte J.G. Rezension des Aenesidemus*. S. 7)

раз и навсегда непознаваемыми, он, строго говоря, устранил понятие вещи самой по себе в кантовском понимании.) В конечном счете, основоположение всей философии вообще не может быть представлением или знанием.

Именно вторым путем пошел Фихте, сделавший основоположением не то или иное представление, но предшествующий всякому представлению акт полагания, предметом которого, в конечном счете, является сам этот акт. Такое полагание, дающее само себе предмет, есть самополагание Я. Оно есть первоначальный, всегда уже предзаданный синтез. Этот синтез не может происходить в эмпирическом созерцании, в котором всякому синтезу всегда предшествуют тезис и антитезис. Поэтому самополагание Я, согласно Фихте, имеет форму интеллектуального созерцания: Фихте (как чуть позже Шеллинг) реабилитирует эту способность, отвергнутую Кантом.

Отсюда его ответ на вопрос Шульце о природе кантовского Gemüt: «В той мере, в какой душа (Gemüt) есть последнее основание известных форм мышления вообще, она есть ноумен; в той мере, в какой эти формы рассматриваются как безусловно необходимые законы, она есть трансцендентальная идея; но такая, которая отличается от всех прочих тем, что мы реализуем ее посредством некоторого интеллектуального созерцания. Все претензии Энесидема к такой процедуре основываются лишь на том, что он хочет сделать абсолютное существование и автономию Я – мы не знаем, как и для кого – значимыми *самими по себе* (an sich); поскольку они, напротив, должны быть значимыми *только для самого Я*».²⁰

Философия абсолютного Я есть, тем самым, «философия свободы» и она уже не может быть *только* теоретической философией. Ни в практическом разуме, ни в теоретическом, ни по содержанию, ни по форме, не может быть никаких положений, которые не возводились бы к самополаганию абсолютного Я. Эта установка на единство сохранится и в последующих идеалистических системах вплоть до гегелевской. Сколь бы ни было амбициозным и в своем роде успешным это направление, само по себе это еще не значит, что оно было неизбежным. В очень большой степени его вдохновила интерпретация кантовских идей Рейнгольдом и критика Канта и Рейнгольда Энесидемом. Попробуем теперь посмотреть, какую альтернативу может предложить сам Кант. Способен ли он, доказать значимость собст-

²⁰ Fichte J.G. Rezension des Aenesidemus. S. 16.

венной философии, не обращаясь к абсолютному и безусловному полаганию, коим является интеллектуальное созерцание? Иными словами: возможна ли для Канта философия без чистого *умозрения*?

Кантовский ответ Энесидему

Насколько большой ущерб критика Шульце наносит всей философии Канта? Чтобы понять это, надо сначала знать, что у Канта от чего зависит, что в его философии главное, а что производное. Это, быть может, не такой уж сложный вопрос, когда речь идет о философии Рейнгольда, Фихте или раннего Шеллинга, поскольку в этих системах всегда эксплицитно рефлексировалась проблема их первого основания. Но это гораздо более сложный вопрос, когда речь о почти любой другой философии, не исключая философию Канта. Тем не менее, Шульце, похоже, проблемы здесь не видит. Что он считает в системе Канта главным, хорошо видно из того, на чем он сосредотачивает свои скептические аргументы: не менее 100 страниц книги посвящено разбору «Критики чистого разума», причем, почти исключительно «Трансцендентальной аналитики» (и это, не считая тех аргументов, которые направлены против Канта и Рейнгольда одновременно) и только около 20 – «Критике практического разума».

В этом смысле интересно посмотреть рецензию на «Критику способности суждения», которую Шульце написал примерно через год после «Энесидема». В ней он очень подробно и грамотно пересказывает «Введение» и почти столь же подробно первую часть книги: «Критику эстетической способности суждения». О второй части – «Критике телеологической способности суждения» – Шульце рассказывает гораздо лаконичнее, а с последним разделом этой части – «Учением о методе телеологической способности суждения» – предоставляет читателю ознакомиться самостоятельно.

Интересно и то, как построена критическая часть рецензии. Сначала Шульце приводит аргументы против кантовских доказательств того, что способность суждения может законодательствовать априори. Кант доказывает это, прежде всего, тем, что суждения вкуса притязают на общезначимость. Но, говорит Шульце, необходимость и, соответственно, общезначимость суждений вкуса могла бы объясняться и тем, что человек просто так устроен, что судит об определенных вещах определенным образом. В таком случае суждения вкуса, несмотря на свою общезначимость, были бы эмпирически субъек-

тивными, а не априорными. Таким образом, когда Кант заключает от общезначимости суждений вкуса к их априорности, он исходит из того, что уже знает, каков источник значимости наших суждений. Предполагается, что это знание было добыто в первой «Критике». Но возможно ли вообще его добыть? Кант нигде не ставит этот вопрос, он «всюду подходит к исследованию источника и происхождения человеческих познаний как к чему-то такому, до объяснения и обоснования чего человеческих дух полностью дорос, и в возможности чего не может быть вообще никаких сомнений».²¹

Дальше Шульце просто повторяет доводы, которые уже изложил в «Энесидеме». Таким образом, «Критика способности суждения» для него – отнюдь не фундамент кантовской философии, а надстройка, или даже пристройка, которой могло бы и не быть, но которая сама опирается на здание «Критики чистого разума».

Очевидно, что эта иерархия кантовских работ, имплицитно выстроенная Шульце, связана с его собственным пониманием смысла и целей философии. Как было показано выше, для него первоочередная задача философии заключается в поиске ее первого основоположения, который, к тому же, имеет значение исключительно для нужд теоретической философии. При таком подходе вполне естественно, что фундаментом философии Канта он будет считать «Аналитику основоположений» из первой «Критики». Но, как я уже сказал, что именно должно быть фундаментом философии Канта, совсем не так очевидно, как в случае философии того же Рейнгольда. Чтобы разобраться с этим вопросом, посмотрим, как понимал собственную философию сам Кант, и сравним это с вышеизложенным самопониманием Шульце.

Как мы видели, в рассуждениях Шульце о смысле его собственных занятий достаточно заметное место занимает представление о том, что поиск первого основания тесно связан с проблемой установления вечного мира в философии. Обратимся поэтому к сочинению, где Кант размышляет о задачах философии как раз контексте этой проблемы. Сочинение называется «Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии». Шульце, как мы помним, просто считает, что если будут найдены истинные первые основания философии, то это, в конечном счете, «положит конец

²¹ Kants Kritik der Urteilkraft. Rezension. Allgemeine Deutsche Bibliothek 115/2, 1793. S. 420–421.

всем междоусобицам в философии». Однако Кант видит проблему: именно философская полемика «способствует замыслу природы постоянно поддерживать жизнь в человеке и предотвращать смертный сон». ²² Поэтому в философии «тако[й] мир[()], при котором можно было бы безмятежно почивать на мнимых лаврах, <...> только помешал бы цели природы в отношении философии как постоянного средства для оживления цели человечества». ²³

Попробую объяснить эти соображения Канта чуть более теоретично. Понятие цели природы в отношении человека играет ключевую роль в кантовской моральной телеологии, которой завершается «Критика способности суждения». Основная задача этой книги в том, чтобы навести мосты между теоретическими и практическими принципами разума: хотя, согласно первым двум «Критикам», причинность свободы и причинность природы суть два совершенно различных принципа, чтобы осмысленно предъявлять себе тот или иной поступок как долг, нужно исходить из того, что причинность свободы может влиять на причинность природы. Для этого должна быть возможность мыслить природу таким образом, как будто она в силу своего собственного механизма ведет к тому, чего требует практический разум. Отсюда кантовское учение о замысле природы в отношении человека, впервые изложенное в «Идее всеобщей истории». Оно представляет собой расширение учения о постулатах чистого практического разума: нужно верить в Бога как моральную причину мира, чтобы осмысленно предъявлять себе те или иные поступки в качестве долга.

Но здесь возникает проблема: из принимаемого постулата следует, что механизм природы помимо нашей воли ведет нас к тому же самому, чего требует практический разум. В таком случае исчезает различие должного и наличного, без которого практический разум не может существовать. ²⁴

²² Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии // Кант И. Соч. на немецком и русском языках. Т. 1. М., 1994. С. 541 (перевод исправлен по АА 6:416).

²³ Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии (перевод исправлен по АА 6:417)

²⁴ На этом парадоксе Гегель в значительной степени основывает диалектику морального в сознании в «Феноменологии духа». См.: Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. М.: АН СССР, 1959. С. 330–339.

Так вот, в сочинении о вечном мире в философии Кант пытается показать, что реализация замысла природы в отношении человека не уничтожает различия должного и наличного; и сохраняется это различие именно в области философских споров.

Правда, в философии тоже существует идеал вечного мира. Однако Кант проводит различие между вечным миром в практической и в теоретической философии. Только практическая философия «может обеспечить познания в отношении сверхчувственного».²⁵ (Эту практическую философию Кант также называет учением о мудрости, т. е. о «согласи[и] воли с конечной целью (высшим благом)»; философия в том смысле «составля[ет] наибольшую, в сравнении с другими науками, потребность человека».²⁶) По мнению Канта, для прекращения споров по поводу практических принципов достаточно, чтобы все философы признали, что область теоретического познания ограничивается тем, что относится к возможному опыту. Поэтому, если иметь в виду только практическую философию, то «можно с полным основанием провозгласить близкое заключение договора о вечном мире в философии».²⁷

Таким образом, для Канта *основания для того, чтобы принять критический подход в философии, – практические, а не теоретические*. Складывается впечатление, что, по крайней мере, в этот поздний период Кант скорее кладет практическую философию в основание теоретической, чем наоборот. Скептицизм грозит подрвать практические принципы как таковые, догматизм посягает на их ревизию. И только критицизм ограничивает сферу возможного познания и тем самым сохраняет моральные заповеди в неприкосновенности. Так рассуждает Кант.²⁸

Всеобщее принятие критицизма, таким образом, и будет означать вечный мир в практической философии. Однако в теоретическом по-

²⁵ Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения... С. 549.

²⁶ Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения... С. 543.

²⁷ Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения... С. 549.

²⁸ Возможно, в том числе, эти соображения побудили Канта ввести в «Критике практического разума» концепцию фактума разума, которая привела в замешательство стольких комментаторов. Утверждение, что сознание морального закона — это просто фактум, не нуждающийся ни в каком доказательстве, с одной стороны, освобождает практическую философию от теоретических оснований, а с другой — делает ее совместимой с любыми спекуляциями в теоретической философии, если они не преступают пределов возможного опыта.

знании критицизм лишь «открывает перспективу вечного мира в среде философов <...> ввиду бессилия *теоретического* доказательства в пользу противоположного». ²⁹ Итак, кантовское решение заявленного парадокса можно сформулировать так: в условиях полностью развитой человеческой культуры философская борьба вокруг теоретических оснований будет продолжаться, хотя и при всеобщем согласии по поводу практических принципов. Моральность сохранится потому, что для философов будет иметь силу долг правдивости.

Правда, вечный мир в теоретической философии тоже считается достижимым: иначе мысль о нем не имела бы даже регулятивного значения. Кант не поясняет почему парадокс не воспроизводится на этом уровне, почему открытие последнего основания всякого теоретического знания не привело бы к исчезновению философских споров. Видимо, дело в том, что даже если такое основание найдут, никогда не будет уверенности, что однажды не придет условный Эйнштейн и не перевернет все представления. Залогом правильности текущей господствующей философии будет то, что она будет выдерживать непрекращающуюся критику оппонентов. (Как это непохоже на утверждение Шульце, что, когда основания философии будут найдены, скептицизм исчезнет за ненадобностью!)

Более абстрактно проблему и ее решение можно сформулировать так: поскольку Кант понимает моральность как автономию воли, т. е. ее безусловное определение, а в опыте все обусловлено, моральность поступка невозможно верифицировать. Как выражается сам Кант, «истинная моральность поступков (заслуга и вина) остается для нас совершенно скрытой даже в нашем собственном поведении». ³⁰ Но именно поэтому кантовская этика требует учения о постулатах практического разума. Постулируется некая инстанция, опосредующая механизм природы и свободную волю и тем самым показывающая, что проявления свободы в феноменальном мире возможны. Проблема в том, что, будучи опосредована, свободная воля перестает быть автономной в кантовском смысле, и моральность исчезает. Эту апорию Кант решает, венчая постулаты разума идеей вечного мира в теоретической философии. Эта идея избегает апории, поскольку даже дос-

²⁹ Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения... С. 539–541.

³⁰ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 1. М., 2006. С. 517 / B579.

тигнутое состояние вечного мира оставалось бы неверифицируемым, и, тем самым, область для моральности сохранялась бы.

Итак, для позднего Канта практическая философия – вовсе не надстройка и не пристройка к теоретической. Наоборот, практическая философия лежит в основе теоретической в том смысле, что именно согласие между философами по поводу практических принципов дает шанс на то, что мир будет достигнут и в теоретической философии. Само же теоретическое познание – не цель сама по себе, но средство для поддержания антагонизма и морального умонастроения у, наконец, просветившегося человечества.

Именно в этом смысле Кант говорит о практической философии как о «потребности человека».³¹ У Канта философия (не только практическая) имеет значение не сама по себе, а потому что отвечает некоторой «потребности разума». Это хорошо видно из эссе «Что значит ориентироваться в мышлении?» «Ориентироваться в мышлении вообще, – пишет Кант, – означает: при недостаточности объективных принципов разума в деле принятия чего-либо за истину определяться исходя из субъективного принципа», а именно, из «чувств[а] присущей разуму потребности».³² Постулаты практического разума вводятся в ответ на такую потребность. Но и теоретическая философия, как мы видели, тоже основывается на потребности разума: хотя ее отдельные положения доказываются объективно, сама по себе она нужна по субъективным основаниям.

Интересно, что в рассматриваемом эссе Кант сближает различие объективных и субъективных оснований познания с различием определяющей и рефлектирующей способности суждения (правда последний термин он пока еще не использует): «когда не располагаешь [достаточными] знаниями, потребными для определяющего суждения (zu einem bestimmenden Urteile) <...>, но <...> желание или нежелание определенно судить о чем-то не есть дело произвола, <...> действительная *потребность*, причем присущая разуму самому по себе, делает суждение необходимым».³³

Похоже, что способность, откликающаяся на потребность разума, – это рефлектирующая способность суждения. Напомню, что

³¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 543.

³² Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Соч. на немецком и русском языках. Т. 1. М., 1994. С. 203.

³³ Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? С. 205.

«способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное всеобщему». Способность суждения является *определяющей*, если даны и всеобщее. «Но если дано только особенное, для которого надо найти всеобщее, то способность суждения есть чисто *рефлектирующая* способность». ³⁴ Таким образом, рефлектирующая способность суждения (далее – РСС) должна сама найти всеобщее для своего предмета, т. е. она должна сама себе дать закон. Причем, как выясняется в третьей «Критике», она может делать это априори.

Хотя эксплицитно Кант говорит об РСС только в связи с суждениями вкуса и суждениями естествознания, есть основания считать, что функции этой способности в его философии шире. Как мы уже видели, задачу «ориентироваться в мышлении» Кант отводит способности суждения, противопоставляемой им определяющей. ³⁵ Когда объективных оснований для познания не хватает, но существует субъективная потребность в знании (как в случае постулатов практического разума), эта способность заполняет лауну, творя недостающие принципы, субъективные, но все-таки априорные, как бы из ничего.

С помощью моральной телеологии, которой заканчивается третья «Критика», РСС обеспечивает единство всей кантовской философии и одновременно дает ее последнее (правда, только субъективно значимое) основание.

В той же «Критике способности суждения» Кант называет систематичность опыта по эмпирическим понятиям идеалом рефлектирующей способности суждения (в первой «Критике» этот идеал был отнесен на счет разума). Вводя две разных максимы – одну для познания механической, и другую для познания органической природы – рефлектирующее суждение обеспечивает возможность исчерпывающего каузального познания явлений природы.

Но и это еще не все. В «Учении о методе» из первой «Критики» Кант излагает учение о разуме как телеологической системе. В свете третьей «Критики», утверждение о телеологическом характере разума может означать, что само понятие разума есть произведение РСС.

³⁴ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. на немецком и русском языках. Т. 4. М., 2001. С. 99.

³⁵ Кроме того, среди исследователей встречается мнение, что рефлектирующее суждение играет роль в переходе к метафизике природы. См. Friedman M. Kant and the Exact Sciences. Harvard University Press, 1992. P. 242ff.

Если «принцип способности суждения в отношении формы вещей природы под эмпирическими законами вообще есть *целесообразность природы* в ее многообразии»,³⁶ то и в других случаях РСС может находить общее понятие для своего предмета, исходя из предположения о целесообразности этого предмета. Так, если разум имеет *потребность*, то предположение о его целесообразности означает, что он имеет и *способности*, нужные для удовлетворения той потребности. Совокупность этих способностей и составляет то, что Кант называет словом *Gemüt*.

В таком случае, само трансцендентальное познание, знание о том самом *Gemüt*, который вызвал такое недоумение у Шульце, – это знание, даваемое рефлектирующей способностью суждения.³⁷ В пользу этого (впрочем, только косвенно) говорит то, что трансцендентальная философия восходит от априорных синтетических положений отдельных наук к их принципам, т. е., как и РСС, идет от особенного, которое дано, ко всеобщему, которое не дано. При таком истолковании снимается претензия Шульце, связанная с тем, что принципы трансцендентальной философии, согласно самим этим принципам, непознаваемы, поскольку лежат за пределами возможного опыта. Принципы трансцендентальной философии непознаваемы объективно, но, если они значимы лишь субъективно (а субъективность в этом кантовском смысле не отменяет общезначимости), то их можно рассматривать как ответ РСС на потребность разума. Само наличие у нас РСС не нуждается в обосновании, поскольку задача обоснования возникает исключительно в связи с той или иной потребностью.

В таком случае, конечно, сразу возникает вопрос, чего вообще достигает трансцендентальная философия, если все сводится к тому, что принципами, значимыми лишь субъективно, она обосновывает математическое и естественнонаучное знание, которое и без того значимо объективно.

Возможный ответ в том, что различие субъективной и объективной значимости у Канта – не степенное, а качественное. Объективно значимо то, что обуславливает возможность предметов в опыте, тогда как субъективно (но при этом априори) значимо то, что удовлетворя-

³⁶ Кант И. Критика способности суждения. С. 103.

³⁷ В этом смысле любопытно, что К.Э. Шмид в своей критике Рейнгольда, в частности, замечал, что, восходя к основоположению сознания, тот неявно использовал вместо анализа рефлектирующее суждение. См. *Frank M. Einleitung in Aenesidemus*. S. 22–23.

ет потребность разума. Если нечто значимо объективно, из этого еще не следует, что оно значимо еще и субъективно. Само по себе то, что положения математики и физики истинны, не означает, что эти науки зачем-то нужны. Именно философия показывает зачем они нужны, причем, не для каких-то временных и случайных утилитарных целей, но общезначимым образом.

В самом общем смысле РСС у Канта играет ту же функцию, что способность представления у Рейнгольда и интеллектуальное созерцание у Фихте и затем у Шеллинга: дает последнее основание системы и обеспечивает ее единство. Но способ, каким она это делает, совершенно другой. Интеллектуальное созерцание у Фихте действует до всякого представления. В результате, ответы, которые дает эта способность, не являются ответами на вопросы. Философское знание развертывается как бы само собой, а философу остается лишь, говоря словами поэта, любоваться и молчать. РСС же отвечает на потребность («потребность разума»). Эта способность всегда решает ту или иную задачу³⁸ и ее выводы имеют значимость лишь в той мере, в какой позволяют решить эту задачу (например, бытие Бога постулируется только как источник надежды, придающий смысл моральному поступку). Поскольку РСС имеет перед собой не просто «абстрактное» знание, но знание как средство решения «конкретных» задач, для нее нет противоречия между поиском единства, захватившим последующих немецких идеалистов, и пафосом проведения границ, ставшим визитной карточкой кантовской философии в глазах неокантианцев и постпозитивистов XX века. Даже там, где РСС устанавливает окончательное единство всей философии, это единство – результат решения отдельной задачи, пусть и самой главной, но лишь одной из многих, не поглощающей и не подменяющей их.

Другая особенность РСС в том, что, в отличие от интеллектуального созерцания и от гегелевского диалектического метода, она не

³⁸ См. *Кант И.* Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии. С. 539 (перевод изменен по АА 8:416): «Критическая философия <...> начинается с исследования *способностей* человеческого разума (с каким бы то ни было намерением) делать завоевания». Кант дает понять, что эти «завоевания» никогда не делаются сами собой, без того или иного *намерения*, и одновременно — что эти намерения бывают разными (например, в зависимости от того, идет ли речь о потребностях разума в области знания, воления или веры. Таким образом, кантовская философия начинается не с фактов и не с «фактумов». Она начинается с задач.

обеспечивает философу привилегированной и непогрешимой точки зрения. Так, правильность суждений вкуса, в силу их субъективной природы, нельзя доказать. Однако условиями этих суждений являются познавательные способности, которые предположительно у всех одинаковые. Поэтому «хотя мое суждение обладает лишь субъективной значимостью, оно все-таки притязает на одобрение всех субъектов». ³⁹ Единственным критерием значимости суждений вкуса является *сообщаемость* между людьми вызываемого им чувства удовольствия.

Другие цитаты дают понять, что «сообщаемость» не является критерием значимости одних лишь эстетических суждений. «[М]ного ли и правильно ли мы бы *мыслили*, если бы не делали этого как бы в сообществе с другими, кому мы *сообщаем* наши и кто сообщает нам свои мысли! Вполне можно, следовательно, сказать, что та самая власть, которая лишает людей свободы свободы *сообщать* свои мысли публично, отнимает у них также и свободу *мыслить*». ⁴⁰ Эта цитата – из той самой статьи об ориентировании в мышлении, где речь, по-видимому, идет об РСС.

Не этой ли особенностью РСС объясняется девиз кантовской критической философии: «Во всех своих начинаниях разум должен подвергать себя критике и никакими запретами не может нарушать ее свободы, не нанося вреда самому себе и не навлекая на себя вредных подозрений. Здесь нет ничего столь важного по своей полезности и столь священного, что имело бы право уклоняться от этого испытующего и ревизирующего исследования, не признающего никаких авторитетов. На этой свободе основывается само существование разума, не имеющего никакой диктаторской власти, и его приговоры всегда есть не что иное, как согласие свободных граждан, из которых каждый должен иметь возможность выражать свои сомнения и даже без стеснения налагать свое *veto*». ⁴¹

РСС по своей природе интерсубъективна, и философия, развиваемая этой способностью, будет философией публичности и философией века критики.

³⁹ Кант И. Критика способности суждения. С. 357.

⁴⁰ Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? С. 229. Перевод изменен по АА 8:145.

⁴¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 935.

* * *

Мой тезис был в том, что философия Канта, как ее понимал сам Кант, во многом является альтернативой тому развитию трансцендентальной философии, которое предложили, в первую очередь, немецкие идеалисты. Казалось бы, такой тезис не нов. В качестве такой альтернативы Канта впервые стали воспринимать уже при его жизни (в частности, Ф. Шлегель и Новалис). Но я постарался показать, что первым, кто рассматривал Канта таким образом, мог быть сам Кант.

Вероятно, полностью объективное понимание текстов прошлого невозможно, и я не претендую на привилегированный доступ к «настоящему» Канту. Каждый, кто так или иначе пытается понять философию Канта, привносит в нее что-то от себя и своей эпохи, свои, как сказал бы Гадамер, «предрассудки». Это становится тем яснее, чем больше проходит времени. Кто, после волны неокантианства на рубеже XIX–XX веков, после трактовок философии Канта, предложенных многими крупными философами XX века, осмелится утверждать, что Кант Рейнгольда и Фихте и был *настоящим* Кантом? Предположим, всякий «Кант» – это Кант, понятый тем или иным образом. Кант как вещь сама по себе, вероятно, не существует. Но я полагаю, что наряду с Кантом Рейнгольда, Кантом Шлегеля, Кантом Когена, Кантом Стросона, Арендт, Делеза и прочими есть еще один: Кант Канта. Этому последнему Канту (но хронологически одному из первых) я и попытался дать слово.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Система наук. Часть 1. Феноменология духа. М.: АН СССР, 1959. – 441 с.

Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 1. Трактаты. М.: Ками, 1994. – 592 с.

Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 2. Ч. 1. Критика чистого разума. М.: Наука, 2006. – 1081 с.

Кант И. Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. 4. Критика способности суждения. Первое Введение в «Критику способности суждения». М.: Наука, 2001. – 1120 с.

Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии // Кант И. Соч. на немецком и русском яз. Т. 1. М.: Ками, 1994.

Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Соч. на немецком и русском яз. Т. 1. М.: Ками, 1994.

Судаков А.К. Рефлексивная конструкция и конкретная духовность: ранний Фихте и философия духа // EINA1: Проблемы философии и теологии. Т. 4 (1) 2015. С. 106–126.

Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik. Ohne Ort, 1792. 447 S.

Breazeale D. Fichte's 'Aenesidemus' Review and the Transformation of German Idealism // The Review of Metaphysics. Vol. 34, No. 3 (Mar.), 1981. P. 545–568.

Feuerbach P.J.A. Über die Unmöglichkeit eines ersten absoluten Grundsatzes der Philosophie // Philosophisches Journal 2, no. 4 (1795). P. 306–322.

Fichte J.G. Rezension des Aenesidemus, Jenauer Allgemeine Literaturzeitung, Nr. 47–49, 1794 // Fichtes Sämtliche Werke. Bd. 1 / Hg. von I.H. Fichte. Bonn, 1845.

Fichte H.I. Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Bd. 2. Sulzbach, 1831.

Fincham R. The Impact of Aenesidemus upon Fichte and Schopenhauer // Pli. 10 (2000). P. 96–126.

Frank M. Einleitung // Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Meiner Verlag. 2013.

Frank M. The Philosophical Foundations of Early German Romanticism / Trans. by E. Millán-Zaibert. N.Y., 2003. – 296 p.

Friedman M. Kant and the Exact Sciences. Harvard University Press, 1992. – 378 p.

Hartmann N. Die Philosophie des deutschen Idealismus. 3d ed. Berlin: De Gruyter, 1974.

Kants Akademie-Ausgabe – Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, Bände 1–23, URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>

Kants Kritik der Urteilskraft. Rezension // Allgemeine Deutsche Bibliothek 115/2, 1793. S. 398–426.

Reinhold C.L. Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. Jena, 1790.

Stäudlin K.F. Geschichte und Geist des Skeptismus, vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. 2. Bde. Leipzig, 1794.

Aronson Daniil Olegovich

PhD in Philosophy, Research Fellow at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Department of the History of Western Philosophy, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russia. E-mail: daaronson@yandex.ru.

Philosophy without Speculation: Kant's Response to Aenesidemus

Summary: Schulze-Aenesidemus's criticism of the systems of I. Kant and K. L. Reinhold made a big impression on his contemporaries and galvanized the development of idealism, romanticism and some less notable branches of the German philosophy at the turn of nineteenth century. Yet, it was Kant who didn't in fact respond to that criticism. Nevertheless, the article argues that in his later years Kant produced an understanding of his own philosophy, which dodges the most part of Schulze-Aenesidemus's arguments and might be seen as an alternative to the idealistic as well as the romantic development of Kant's ideas. According to that later understanding the concepts of 'reflective judgment' and the 'need of reason' come to constitute the grounding principles of the whole of Kant's philosophizing, which distances Kant from Schulze as well as Reinhold, to whom the foundations of Kantian philosophy were to be sought for in the theory of cognition. It is the theory of reflective judgment that ultimately allows Kant to reconcile the task of drawing demarcation lines (which is still seen as the hallmark of Kant's thinking by some positivist philosophers) with the strive for metaphysical unity (which became the prime preoccupation of Fichte, Schelling and Hegel).

Keywords: Kant, Reinhold, Schulze-Aenesidemus, transcendental idealism, scepticism, perpetual peace, reflective judgment, need of reason.