

УДК 14+17

DOI: 10.17072/2076-0590-2024-14-77-86

«ПРЕОДОЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО» И ФИЛОСОФИЯ ИММАНУИЛА КАНТА

Е.В. Бакеева

доктор философских наук, доцент,

профессор кафедры онтологии и теории познания

ФГАОУ ВО «УрФУ имени первого Президента России Б.Н. Ельцина»

620002, г. Екатеринбург, ул. Мира, 19.

E-mail: elenabk2008@yandex.ru

В статье исследуется возможность реактуализации кантовской концепции человека в контексте современной ситуации антропологического кризиса. В философии конца двадцатого – начала двадцать первого столетий данный кризис проявляется преимущественно в виде тенденции «преодоления человеческого». В различных философских подходах и направлениях проблематизируются как само понятие человека, так и антропоцентристские идеи, характерные для новоевропейской философской традиции. Соответственно, ключевые идеи представителей новоевропейской мысли подвергаются критике в силу их «метафизического» характера. Вместе с тем, замещение антропологических концепций Нового времени «антиантропологизмом» современной философии, будучи в какой-то степени оправданным, не позволяет объяснить ряд важнейших феноменов человеческого бытия. В работе утверждается, что кантовская антропология и этика, основанные на концепте «безусловно доброй воли», может быть осмыслена неметафизическим образом и выступить важным дополнением современных концепций человека.

Ключевые слова: И. Кант, практический разум, человек, безусловно добрая воля, свобода.

Известный тезис М. Фуко о «конце человека» и необходимости избавиться от «антропологического сна» [8, с. 361], высказанный более полувека назад, является по-прежнему одним из важнейших для современной философии. И речь здесь идет отнюдь не только о постструктурализме, в значительной степени потерявшем влияние и ушедшем на периферию философских исследований в первые десятилетия XXI века. В настоящее время можно говорить о тенденции, характеризующей самые разные подходы и направления современной философии. С известной долей условности данную тенденцию можно обозначить как стремление к «преодолению человеческого». Это стремление связано с общим «антиметафизическим»

пафосом философской мысли прошлого и нынешнего столетий. В контексте подобного взгляда «человек» оказывается в ряду таких «метафизических сущностей», как «бытие», «субстанция», «благо», «истина» и т.п. Как известно, война этим «сущностям» была объявлена еще в позапрошлом веке, причем сразу с двух противоположных полюсов философского спектра: позитивизма, с одной стороны, и иррационализма ницшеанского толка, с другой. Впрочем, следует отметить, что позитивистская и сциентистская традиции всегда тяготели не столько к разоблачению метафизической природы понятия «человек», сколько к натурализации этого понятия. «Антиметафизика» Ницше, напротив, оказалась важнейшей силой, направляющей современную «философию подозрительности» (П. Рикер). Именно в контексте этой разоблачительной тенденции «человек» предстает как языковой конструкт или как место в социальной структуре, а «метафизическое» понятие человека объявляется несущим в себе тоталитарное начало.

В начале XXI века антиантропологическое движение пополнилось группой концепций, именуемых «объектно-ориентированной философией» [1; 7; 9]. При всей разнородности данных концепций все они так или иначе разделяют идею о неправомерности так называемого «корреляционизма», в рамках которого точкой отсчета мысли выступает человек (субъект). В точном соответствии с этим самоназванием – объектно-ориентированная философия – авторы, причисляющие себя к данному движению, стремятся как минимум уравнивать позиции человека и других «актеров».

Следует признать, что вышперечисленные (и не только) антиантропологические тенденции современной философии в определенном смысле оправданы. В случае с разоблачительными усилиями постструктурализма и близких к нему концепций речь идет о разборе (деконструкции) тех окаменевших продуктов мысли, которые препятствуют рефлексии и тем самым оказываются орудием подавления человека. Парадоксальным образом любая попытка концептуализации человеческой природы разрушает самую суть «человеческого», игнорируя лежащий в ее основе феномен свободы. В этом отношении деконструктивизм, понятый в широком смысле, действительно содержит в себе эмансипирующее начало, заранее обезвреживая любые попытки посадить человека в очередную концептуальную «клетку».

Что же касается объектно-ориентированной философии, то данный подход оказывается оправданным ровно постольку, поскольку представляет собой попытку преодоления антропоцентризма, достигшего своего апогея в новейшей европейской философии. Миропонимание, основанное на утверждении центральной (руководящей) роли человека-субъекта, призванного рационализировать мир, приспособившая его к своим нуждам, уже на исходе

эпохи Нового времени обнаруживает свою ограниченность. В конечном счете данная позиция оборачивается последствиями, угрожающими самому человеку. В этом отношении констатация «конца человеческой исключительности» [10] представляется не лишенной смысла.

Таким образом, можно утверждать с известной долей условности, что антиантропологические тенденции, характерные для разных подходов философии конца прошлого – начала нынешнего столетий, являются следствием более глубокого проникновения в парадоксальную природу «человеческого». Вместе с тем следует признать, что идеи, рожденные в контексте тенденции «преодоления человеческого», не позволили приблизиться к разрешению вышеупомянутого парадокса. Загадка человека так и остается загадкой. Ни трактовка человека как «места в структуре», ни многочисленные попытки ренатурализации понятия «человек» не позволяют объяснить и тем более спрогнозировать такие странные феномены человеческого существования, как любовь, самопожертвование или неодолимое стремление к трансцендентному.

Как ни странно, основной причиной этой неспособности представляется как раз то обстоятельство, что по крайней мере большая часть «анти- или постантропологических» концепций дает вполне определенные и не подлежащие пересмотру ответы на sacramентальный вопрос: *что такое человек?* Эта концептуальная закрытость, окончательность заслоняет именно то «свойство» человека, которое во все времена выступает внутренним двигателем его философского осмысления. Речь идет о несовпадении человека с самим собой, о той его промежуточности, которая и не позволяет остановиться на каком-либо понятии «человеческого», представить его в виде понятийного тождества. Именно в этом промежутке рождаются вышеупомянутые феномены человеческого бытия, список которых можно продолжить. Однако более оправданным здесь представляется иной путь: выявление бытийного истока всех подобных феноменов. Таким истоком видится феномен свободы, который может быть понят как синоним *трансцендирования как такового*. Именно преодоление границ, или точнее, сама пограничность есть тот топос, который соединяет и любовь (как отказ от себя в пользу Другого), и способность пренебречь своими жизненно важными интересами ради каких-то «эфемерных вещей», и стремление к смыслу, не способное удовлетвориться какой-либо окончательной теорией, объясняющей как мир, так и человека.

Весьма симптоматичным является то обстоятельство, что современный философский антиантропологизм либо игнорирует феномен свободы, либо прямо объявляет его фикцией, характерной прежде всего для

новоевропейской метафизики. Действительно, именно последняя, базирующаяся на понятии человека-субъекта, помещает свободу в основание как онтологии, так и антропологии, философии истории и социально-политической философии. Таким образом, проблематизация понятий «субъект» и «человек», предпринимаемая в контексте тенденции «преодоления человеческого», автоматически влечет за собой и разоблачение свободы как некоей иллюзии антропоцентризма.

Данное обстоятельство лежит в основе того скептицизма в отношении антропологических концепций новоевропейской мысли, который характерен для большинства современных философов. К числу данных концепций принадлежит и кантовская попытка ответа на вопрос «что такое человек?», который сам немецкий мыслитель, как известно, рассматривал в качестве основного философского вопроса.

Между тем именно вышеупомянутая неспособность современных подходов предложить убедительное объяснение тех феноменов человеческого бытия, которые диссонируют с идеями «антиантропоцентризма», требует реактуализации философского наследия новоевропейской эпохи. В наибольшей степени это требование может быть отнесено как раз к кантовской философии – ровно постольку, поскольку, как мы постараемся показать ниже, эвристический потенциал кантовских идей далеко не исчерпан. Эта эвристическая значимость и актуальность кантовской философии характеризует прежде всего предложенную немецким мыслителем концепцию человека. Таким образом, имеет смысл обратиться к данной концепции в свете тех проблем и вызовов, которые ставит перед человеком современная эпоха.

На первый взгляд, кантовские идеи, касающиеся человека и человечества, полностью вписываются в логику Просвещения, основанную на метафизической концепции человека-субъекта. Именно этим просвещенческим пафосом проникнут, в частности, следующий пассаж Канта: «Конечное назначение человеческого рода состоит в наивысшем моральном совершенстве, которое достигается при помощи свободы человека, благодаря чему человек приобретает способность к высшему счастью. Бог мог бы сделать людей совершенными и счастливыми. Но тогда такое состояние не возникло бы из имманентного принципа мироздания. Имманентный принцип мира – свобода. Назначение человека состоит, следовательно, в том, чтобы добиться высшего совершенства посредством своей свободы. Бог желает не только того, чтобы мы были счастливы, но и чтобы сами сделали себя счастливыми, – в этом состоит истинная моральность. Высшее моральное совершенство – это всеобщая цель человечества» [5, с. 221]. В данном

высказывании присутствуют все признаки, казалось бы, уже преодоленного и оставленного далеко позади метафизического дискурса: декларирование фундаментального «имманентного принципа мира», утверждение Абсолюта (Бога) как законодателя и распорядителя мироздания, вписывание отдельного человека и всего человеческого рода в систему сущего, провозглашение особой миссии человека в этой системе.

Однако стоит присмотреться к кантовской концепции человека несколько пристальнее, и уверенность в ее метафизическом характере начинает таять. Этот более пристальный взгляд в конечном счете обнаруживает, что данная концепция выстраивается вокруг очень странного «стержня», а именно: концепта автономии воли как «безусловно доброй». Странность этого концепта связана с его откровенно автореферентным характером. Кант не просто полностью отдает себе отчет в том, что феномен «безусловно доброй воли» не может быть ниоткуда выведен и чем-либо обоснован, – он делает данное обстоятельство ядром своей критической философии. Сама задача критики (то есть установления границ разума) имеет своим истоком неразрешимое теоретическими средствами противоречие между вышеупомянутым феноменом и претензиями спекулятивного разума, властную природу которого Кант понимает не менее отчетливо, нежели Ницше или Фуко. Именно голос «безусловно доброй воли» (который можно расслышать только *внутри себя*) заставляет автора «Критики чистого разума» без колебаний отбрасывать следующее предположение: «Допустим теперь, что нравственность необходимо предполагает свободу (в полном смысле этого слова), как свойство нашей воли, так как она указывает, как на свои априорные *данные*, на такие практические первоначальные, заложенные в нашем разуме основоположения, которые были бы совсем невозможны без допущения свободы, допустим также, что теоретический разум доказал бы, будто свобода вовсе не может быть мыслима, – в таком случае первое предположение, именно предположение нравственности необходимо должно было бы уступить место тому, противоположность чего содержит в себе явное противоречие, следовательно, *свобода*, а вместе с тем и нравственность (так как противоположность ее не содержит в себе никакого противоречия, если только не допущено существование свободы) принуждены были бы уступить место *механизму природы*» [4, с. 25].

В этих кантовских словах больше всего поражает именно очевидная для автора полнейшая невозможность вышеописанного допущения. Эта невозможность как раз и связана с отчетливым пониманием того, что «свобода, а вместе с тем и нравственность», так сказать, завязаны только на себя. Для того, чтобы не противоречить самой себе, свобода не должна быть

связана с чем-либо иным. Эта кантовская позиция резко контрастирует с получившими сегодня широкое распространение попытками развенчать феномен и понятие свободы, опираясь на последние достижения наук (как социальных, так и естественных, например, нейрофизиологии). В последнем случае речь идет, в частности, об утверждении ошибочности представления о ключевой роли сознательного выбора в человеческом поведении. В соответствии с данными нейронауки, последнее рассматривается в качестве разновидности инстинктивного поведения, характерного для всех живых существ [2, с. 221]. Соответственно, развенчивается представление классической новоевропейской метафизики о человеческой исключительности на фоне остального «царства природы».

Однако следует спросить, означает ли кантовское несогласие с тем, что свобода должна «уступить место механизму природы», всего лишь недостаток знаний о человеке, преодоленный сегодня совместными усилиями различных наук? Сам характер кантовского допущения свидетельствует об обратном: оно как бы заранее предвосхищает все возможные доказательства теоретического (спекулятивного) разума относительно иллюзорности свободы и нравственности. Отказ от признания власти «механизма природы» осуществляется Кантом в полном соответствии с парадоксальной «сущностью» свободы. Будучи двигателем и – одновременно – проявлением «безусловно доброй воли», свобода по определению не может быть *обусловленной*, оказаться в зависимости от чего бы то ни было, в том числе и от прогресса в области наук о человеке. Именно поэтому Кант вполне правомерно утверждает окончательный характер тех границ познавательных возможностей разума, которые очерчивает его критическая философия. Эти границы (возможно, было бы правильнее говорить о границе в единственном числе) пролегают между знанием как продуктом деятельности спекулятивного разума и той силой, которая эту деятельность обеспечивает и направляет. В качестве этой силы у Канта как раз и выступает «безусловно добрая воля» как основной *интерес* практического разума.

Но граница, проведенная таким образом, действительно не может быть пересмотрена – в силу ее *виртуального* характера. Иными словами, эта граница прочерчивается только в акте мысли, в действии единого разума, который только затем уже может быть разделен на теоретический (спекулятивный) и практический. На страницах своих работ Кант настойчиво подчеркивает это изначальное единство разума [3, с. 374]. Это единство распознается и утверждается только «изнутри» акта мысли, в силу своего трансцендентального характера. Свершаясь, акт мысли как раз и разделяется на форму (само безусловное действие) и содержание (знание как

продукт деятельности разума). Утверждая безусловный характер данного акта, создатель критической философии действительно достигает предела, за который разум не может выйти ни при каких обстоятельствах: любое дальнейшее движение окажется в таком случае отступлением от этой предельной точки рефлексии. «Безусловно добрая воля», повинующаяся моральному закону (не имеющему содержания), есть, таким образом, первичная тавтология, на которой строится все здание критической философии. В акте рефлексии эта воля может быть только «схвачена» в самом своем действии, без того, чтобы анализировать ее происхождение. Таким образом, то, что Кант называет «моральным законом», странным образом может быть распознано только чувством, однако – *чувством интеллектуальным*. Это и есть, по Канту, первичное переживание действия разума, которое предшествует как всякой эмпирии, так и всякой логике. Данное переживание имеет сугубо *формальный* характер – в том смысле, что оно лишено конкретного содержания. Именно поэтому никакое знание не может предшествовать этому переживанию, в силу своего неизбежно содержательного характера. Стало быть, задача априорного познания морального закона в «Критике практического разума» заключается в том, чтобы прояснить *уже случившееся* действие «безусловно доброй воли».

Кант отчетливо понимает безусловный характер морального закона, и именно поэтому констатирует: «...нам ничего не остается, как только точно определить, каким образом моральный закон становится мотивом, и если он мотив, то что происходит с человеческой способностью желания, когда на нее оказывает воздействие это основание определения. В самом деле, каким образом закон сам по себе может быть непосредственным основанием определения воли (а ведь это и составляет суть всякой моральности) – это проблема, неразрешимая для человеческого разума; это то же, что вопрос о том, как возможна свободная воля. Следовательно, мы должны а priori показать не то, на каком основании моральный закон имеет в себе мотив, а то, как действует (лучше сказать, должен действовать) в душе мотив, поскольку моральный закон сам есть мотив» [3, с. 338].

Отвечая на этот вопрос – «как действует в душе моральный закон в качестве мотива?» – Кант как раз и приходит к тем выводам в отношении человека, которые не позволяют однозначно квалифицировать кантовскую антропологию как по сути своей метафизическую. Собственно, главный тезис кантовской концепции человека можно сформулировать в виде парадокса: человек как субъект (носитель) разума есть не что иное, как преодоление самой человеческой природы. Относительно последней Кант высказывается весьма нелестно: «...наша природа как природа

принадлежащего к чувственно воспринимаемому миру существа такова, что материя способности желания (предметы склонности, будь то надежды или страха) навязывается нам прежде всего, и наше патологически определяемое Я, хотя оно из-за своих максим совершенно непригодно в качестве всеобщего законодательства, тем не менее, как если бы оно составляло все наше Я, стремится наперед предъявлять свои притязания в качестве первых и первоначальных» [3, с. 339].

Повинуясь голосу разума, человек, таким образом, совершает акт преодоления собственной природы, но именно это действие и выступает главным условием присутствия «человеческого в человеке». Собственно человеческим здесь оказывается как раз действие «безусловно доброй воли», имеющее сугубо формальный характер. В качестве основания и цели этого действия выступает само «безусловно доброе», и именно поэтому оно рассматривается как максима, которая может служить в качестве всеобщего законодательства. При этом все то, что можно отнести к «сущности» или «природе» человека, находящегося в системе других существ, вещей и явлений, рассматривается Кантом исключительно как объект «обуздания»: «Суть всякого определения воли нравственным законом состоит в том, что она как свободная воля определяется только законом, стало быть, не только без участия чувственных побуждений, но даже с отказом от всяких таких побуждений и с обузданием всех склонностей, поскольку они могли бы идти вразрез с этим законом... Следовательно, мы можем а priori усмотреть, что моральный закон как основание определения воли, ввиду того что он наносит ущерб всем нашим склонностям, должен породить чувство, которое может быть названо страданием...» [3, с. 338]. Важно, что речь здесь идет отнюдь не только о преодолении тех склонностей, которые обусловлены материальной (физической) стороной человеческого существования. Склонности, связанные с человеческой социальностью (например, тщеславие или желание власти) для Канта имеют не менее, а может быть, даже более патологический характер.

Таким образом, «ядром» или, если можно так выразиться, виртуальным стержнем существования человека в кантовской антропологии выступает само действие «безусловно доброй воли», преодолевающее, «обуздывающее» все «человеческое, слишком человеческое». Именно это обстоятельство и делает кантовскую концепцию человека практически неуязвимой для современного философского «антиантропологизма» и, в то же время, актуальной в ситуации современной «антропологической катастрофы» (М. К. Мамардашвили). Свободный акт разума, подчиняющегося «безусловно доброй воле», не может быть разоблачен теоретическими

средствами, не может быть объявлен метафизическим конструктом в силу своей сугубо практической (в кантовском смысле) природы. Значимость кантовского тезиса о человеке как существе, принадлежащем к «интеллигентному миру» или к «царству целей», распознается и утверждается только «изнутри» данного акта. Но это как раз и означает, что теоретическое опровержение данного положения также невозможно: сама попытка такого опровержения в контексте кантовской философии неизбежно выступала бы свободным актом разума, и тем самым, опровергала бы саму себя.

Что же касается актуальности кантовской концепции человека как функции действия «безусловно доброй воли», то она связана именно со способностью объяснить вышеупомянутые феномены человеческого бытия, не впадая при этом в неизбежный «парадокс лжеца». Последний неминуемо подстерегает любую попытку философского «преодоления человеческого», коль скоро интерпретация человека как элемента в структуре социальности, языка или тех или иных «ассамбляжей» (М. Деланда) опять же требует от субъекта этой интерпретации преодоления «человеческого» в себе самом. Но именно этот свободный акт и не находит своего объяснения в рамках современного «антиантропологизма». В кантовской же философии, напротив, именно данный акт есть «альфа и омега» концепции человека, освобождая последнего как от подлежащей преодолению собственной природы, так и от поглощения всевозможными безличными (нечеловеческими) структурами.

Список литературы

1. *Брайант Л.* Демократия объектов. Пермь: Гиле Пресс, 2019. – 320 с.
2. *Габриэль М.* Я не есть мозг. Философия духа для XXI века / пер. с нем. М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2020. – 304 с.
3. *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 284–406.
4. *Кант И.* Критика чистого разума. СПб.: Тайм-аут, 1993. – 477 с.
5. *Кант И.* Лекции по этике // Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000. С. 38–223.
6. *Котелевский Д.В.* От человека как единичности к нечеловеческим множествам// Эпистемы. Сборник научных статей. Выпуск 13. Деантропологические тенденции в современной философии. Екатеринбург: Деловая книга, 2020. С. 4–13.
7. *Мейясу К.* После конечности. Екатеринбург – Москва: Кабинетный ученый, 2015. – 196 с.
8. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сacд, 1994. – 406 с.
9. *Харман Г.* Четвероякий объект. Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь, 2015. – 152 с.
10. *Шеффер Ж.-М.* Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.

**“OVERCOMING THE HUMAN”
AND THE PHILOSOPHY OF IMMANUEL KANT**

Elena V. Bakeeva

Ural Federal University

Lenina St., 51, Ekaterinburg, 620083, Russia

The article explores the possibility of re-actualizing the Kantian concept of man in the context of the modern situation of the anthropological crisis. In the philosophy of the late twentieth and early twenty-first centuries, this crisis manifests itself primarily in the form of a tendency to “overcome the human.” In various philosophical approaches and directions, both the very concept of man and anthropocentric ideas characteristic of the new European philosophical tradition are problematized. Accordingly, the key ideas of representatives of new European thought are criticized due to their “metaphysical” nature. At the same time, the replacement of anthropological concepts of the New Age with the “anti-anthropologism” of modern philosophy, while justified to some extent, does not allow us to explain a number of the most important phenomena of human existence. The paper argues that Kantian anthropology and ethics, based on the concept of “unconditionally good will,” can be conceptualized in a non-metaphysical way and act as an important complement to modern concepts of man.

Keywords: I. Kant, practical reason, man, unconditionally good will, freedom.