

- в учении Сэридавы). Киото, 2004.
6. Кодзиро Сэридава дзенсю (Полное собрание сочинений Кодзиро Сэридавы). Т. 1-21. Токио, 1997 – 2007.
 7. Кояма Ивао. Нисида тэцугаку (Философия Нисида). Токио, 1955.
 8. Нагао Мититака. Нисида тэцугаку но кайсаку (Комментарий к философии Нисида), Токио, 2001.
 9. Нисида Китаро дзенсю (Полное собрание сочинений Нисида Китаро). Т. 1-18. Токио, 1947-1953.
 10. Тосака Дзюн. Сэнсю, Дайрокукан (Избранные произведения). Токио, 1948.
 11. Хисамасу С. Тядо-но тэцугаку (Философия пути чая). Токио, 2007.
 12. Хага К. Сен-Рику. Токио, 1972.
 13. Makoto Ueda. Literary and Art Theories in Japan. Tokio: Unitar press, 2001.
 14. Suzuki D. T. Zen and the Art of Tea//Suzuki D. T. Zen and Japanese Culture. Princeton, 1970.

D. Olenev
 INTENTION AND PROBLEMATICS OF THE CATEGORY "HUMAN ESSENCE" BY NISIDA KITARO AND COSIRO SERIZAWA

Abstract: The matters viewed in the article are basic European and Japanese foundations of the formation of philosopho-anthropological, existential and philosopho-religious problematics through the prism of two fundamental categories coming from the intellectual heritage of the grandest representatives of Japanese culture – Nisida Kitaro, the scholar of Kioto School, and a classic of Japanese literature the 20th century Cozиро Serizawa, which are existence and human nature.

Key words: Japanese existentialism, Kioto School, Tenrism, existential, existence, fundamental of "human essence".

УДК 130.3

Смирнова Е.В.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ПРОЕКТОВ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ И СОХРАННОСТИ ЧЕЛОВЕКА У И. КАНТА И Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ И ИХ СОВРЕМЕННАЯ ОЦЕНКА*

Аннотация: Рассматривается проблема основания человеческой определенности как главного условия самоидентификации личности в контексте проблематики «всеобщее – особенное» в трудах Канта и Гегеля с точки зрения их современной интерпретации в западноевропейской философии. Анализируются общетеоретические принципы, определяющие подход к антропологической проблематике и устанавливаются категориальные детерминанты, обеспечивающие философско-правовую и социально-философскую основу концепций двух германских мыслителей.

Ключевые слова: немецкая классическая философия, философия личности, самосознание, достоверность, автономия воли, практическое значение.

В первое десятилетие нынешнего столетия усилиями целого ряда весьма известных европейских и американских философов на повестку дня встал вопрос, который, при всей разнице авторских формулировок, следует сформулировать так: насколько возможно, руководствуясь идеей сохранности как вида и как индивидуума, обоснование определенности человеческого существа в условиях перманентности перемен, разорваннос-

ти бытийственно-сущностной преемственности в плане ее обоснованности? Причем, вопрос обоснованности стоит как антропологический вопрос о метафизике ценностей, обращаемый к двум классическим философским системам И.Канта и Г.Гегеля.

Было высказано четыре мнения, имевших существенный европейский резонанс и вызвавших дискуссию, в которой приняли участие представители самых разных идейных течений – от марксистов и саентологов до приверженцев философии американского консерватизма и фундаментальной онтологии М.Хайдеггера.

Кэмбриджский философ Кодзини Катарани в трактате «Транскритика» пытается показать критический потенциал такого «параллаксного взгляда», концепции «разрыва»-«различия», свойственного современному мировоззрению: сталкиваясь с антиномической позицией в точном кантовском смысле слова, следует отказаться от любых попыток сведения одного аспекта к другому, от совершения своеобразного «диалектического синтеза» противоположностей [8, 3]. Необходимо, напротив, заявить о непреодолимости антиномии и признать суть радикальной критики не в качестве определенной позиции, противостоящей другой позиции, но в качестве непреодолимого разрыва между самими позициями, структурного зазо-

* © Смирнова Е.В.

ра между ними. Позиция Канта, таким образом, состоит в том, чтобы «не смотреть на вещи ни со своей точки зрения, ни с точки зрения других, а сталкиваться с реальностью, которая раскрывается через различие (параллакс)» [8, 6]. Каратани прочитывает кантовское понятие вещи-в-себе как по ту сторону феноменов следующим образом: эта Вещь представляет собой не просто трансцендентальную сущность, которую мы не в состоянии ухватить, а нечто, различаемое лишь через неустранимо противоречивый характер нашего переживания реальности и напрямую отождествляет трансцендентального субъекта с трансцендентальной иллюзией.

Американский политический философ Ребека Коммей недавно опровергла миф, что гегелевскую критику Великой французской революции можно свести к вариации «немецкой» идеи, что католические французы совершили насильственную «реальную» политическую революцию из-за того, что они упустили исторический момент Реформации, достигшей в духовной сфере примирения между духовной субстанцией и бесконечной субъективностью, которое революционеры искали в социальной реальности. С этой стандартной точки зрения немецкая нравственно-эстетическая установка «снимает» революционное насилие во внутреннем нравственном порядке, позволяя тем самым заменить абстрактную «террористическую» революционную свободу конкретной свободой государства как эстетического органического целого.

Однако временной характер этих отношений между французской политической революцией и немецкой духовной Реформацией неоднозначен: кажется, что здесь пересекаются все три возможных отношения. Сначала идея «снятия» указывает на последовательность: французское «непосредственное» единство Всеобщего и Субъекта сопровождается его снятием, его немецким нравственно-эстетическим опосредованием. Затем существует идея одновременного выбора (или его отсутствия), вследствие которого эти страны пошли различными путями: немцы выбрали Реформацию, тогда как французы остались в католическом мире и вынуждены были извилистым путем прийти к насильственной революции. Однако тот эмпирический факт, что философская революция Канта предшествует Великой французской революции, не является несущественной случайностью – при виде революционного террора кантовская этика сталкивается с главным следствием своей «абстрактности», так что кантовская философия должна быть прочитана «ретроактивно» сквозь призму Великой французской революции, которая позволяет нам увидеть ее недостатки.

«Если кантовская моральная позиция преподносит себя в качестве нарративной приемницы революции, - полагает Коммей, - то не потому, что она логически осуществляет или превосходит ее: важнейшее предприятие Канта феноменологически вытекает из революции, которой оно хронологически, конечно же, предшествует, поскольку его текст становится понятным только ретроактивно, через событие, которое, в институционализации непрерывного короткого замыкания свободы и жестокости, подвергает проект современности его самому серьезному испытанию <...> революция сама воздействует на текст Канта как своеобразная ретроактивная травма» [6, 393].

Это означает, что революционный террор служит своеобразным непристойным двойником этической мысли Канта: его разрушительное насилие просто «раскрывает» террористический потенциал кантовской мысли. Именно поэтому – в этом и состоит основная догадка Гегеля – отвергать «эксцессы» Великой французской революции с «немецкой» моральной точки зрения это простое лицемерие: все ужасающие черты революции находят свое соответствие, содержатся и повторяются в кантовских духовных построениях: «...чистота нравственной воли не может служить противоядием от ужасающей чистоты революционной добродетели. Все логические проблемы абсолютной свободы, в сущности, переносятся в гегелевский анализ кантовской этики: одержимость, паранойя, подозрение, испарение объективности в насильственной и гиперболизированной способности субъективности воспроизводить себя в мире, который она отказывается признавать» [6, 392].

Известный английский философ и политолог Фредерик Джеймисон ссылается на гегелевскую «конкретную всеобщность», лаконично критикуя завоевавшие недавно популярность теории «альтернативных современностей»: «Как же тогда идеологам “современности” в ее нынешнем смысле удастся отделить свой продукт, информационную революцию и глобализованную современность свободного рынка от отвратительной старой современности, избегая серьезных политических и экономических системных вопросов, которые понятие постсовременности делает неизбежными? Ответ прост: вы говорите об “иных” или “альтернативных” современностях. Эта формула теперь известна всем: это означает, что для каждого может существовать современность, отличная от стандартной или гегемонистской англосаксонской модели. Все, что вам не нравится в последней, включая то подчиненное положение, которое она отводит вам в себе самой, можно отбросить с помощью утверждения и “культурного” представления, что вы можете скроить свою сов-

ременность иначе, так что возможной становится латиноамериканская современность, индийская и т.д...» [7, 12].

Значение этой критики выходит далеко за пределы случая современности – она позволяет увидеть основной недостаток номиналистической историзации. Обращение за помощью к множественности («не существует одной современности с неизменной сущностью, существует множество современностей, и каждая из них несводима к другим...») ложно не потому, что оно не признает уникальную неизменную «сущность» современности, а потому, что умножение действует как отрицание антагонизма, присущего понятию современности как таковому: ошибочность умножения состоит в том, что оно освобождает всеобщее понятие современности от его антагонизма, от способа, которым оно включается в капиталистическую систему, сводя этот аспект просто к одному из его исторических подвидов. Не надо забывать, что первая половина XX столетия уже была отмечена двумя большими проектами, которые прекрасно соответствуют этому понятию «альтернативной современности»: фашизмом и коммунизмом.

Наконец, выдающийся современный философ Славой Жижек в своем трактате, изданном в 2006 году «Устройство разрыва. Параллаксное видение» задаваясь вопросом – в чем состоит новое измерение, возникающее в разрыве? – отвечает на него, апеллируя к Канту и Гегелю, как источникам этого состояния в «метафизическом времени-пространстве» [4, 77] эпохи современности, следующим образом. Он полагает, что, ссылаясь на раздел «Критики практического разума» под названием «О мудро соразмерном с практическим назначением человека соотношении его познавательных способностей», наша «свобода существует только в пространстве между феноменальным и ноуменальным» [3, 745].

В философском отношении тема параллакса, сформулированная Жижеком, сталкивает нас с ключевым вопросом перехода от Канта к Гегелю [2, 25-53]. Существуют две основные версии этого перехода (который все еще остается одной из главных разделительных линий между философами: теми, в основном аналитической ориентации, кто считает, что Кант – последний, кто «что-то значил», и что посткантовский поворот немецкого идеализма является одной из величайших катастроф, скатыванием к бессмысленным спекуляциям, к истории философии, и теми, для кого посткантовский спекулятивно-исторический подход является наивысшим достижением философии):

1. Кант утверждает разрыв конечности, трансцендентальный схематизм, негативный доступ к ноуменальному (через возвышенное) в ка-

честве единственно возможного и т. д., тогда как абсолютный идеализм Гегеля скрывает кантовский разрыв и возвращается к докритической метафизике.

2. Кант сделал только полдела в своем разрушении метафизики, все еще сохраняя обращение к вещи-в-себе как внешней недоступной сущности, а Гегель просто радикализировал Канта, совершив шаг от негативного доступа к Абсолюту к самому Абсолюту как негативности. Или, в терминах гегелевского перехода от эпистемологического препятствия к позитивному онтологическому условию (наше неполное знание вещи превращается в позитивную черту вещи, которая сама по себе неполна, непоследовательна): Гегель не «онтологизирует» Канта; напротив, именно Кант, поскольку он считает разрыв просто эпистемологическим, продолжает считать, что где-то существует полностью конституированная ноуменальная область, тогда как Гегель как раз «деонтологизирует» Канта, вводя разрыв в саму структуру реальности.

Иными словами, гегелевский шаг означает не «преодоление» кантовского разделения, а скорее утверждение его «как такового», отказ от необходимости его «преодоления», дополнительного «примирения» противоположностей, то есть приход к пониманию – через чисто формальное параллаксное смещение – того, что полагание различия «как такового» и есть искомое «примирение». Недостаток Канта состоит не в том, что он ограничивается рамками конечных оппозиций и потому не способен достичь Бесконечного, а, напротив, в самом его поиске трансцендентной области по ту сторону конечных оппозиций: «Канту не удастся достичь Бесконечного – он не способен понять, что у него уже ЕСТЬ то, что он ищет» [2, 40]. Это превращение служит ключом к пресловутой «гегелевской триаде».

Следует предположить, что аналитическая акция по историко-философскому эксплицированию группы высказанных суждений должна так или представлять собой решение вопроса об основании такой сохранности человеческого в состоянии любого разрыва, которая бы позволила установить подлинную и ясную определенность. Обратимся к первоисточникам этих рассуждений – «Критике практического разума» и «Феноменологии духа» – и попробуем установить их истинную, аутентичную авторам, природу.

Исходным понятием в данном случае послужит понятие «жизнь».

1. Кант называет это дефиницией и определяет «жизнь» как способность существа поступать по законам способности желания. При этом, «способность желания» есть способность ищущего свою определенность человека через свои представления быть причиной действительности

предметов этих представлений. Такая ситуация сама по себе есть основание для определенности и выражается посредством термина «удовольствие» как представления о соответствии предмета или поступка с субъективными условиями жизни, или как «способность причинности» [3, 684], которой обладает представление в отношении действительности его объекта, или определения сил субъекта к деятельности для того, чтобы создать его, или, в максимальном выражении второй теоремы основоположений практического разума, как состояния «быть счастливым». Это последнее рассматривается как «необходимое желание каждого разумного, но конечного существа... неизбежно определяющего основание его способности суждения» [3, 698].

Как было сказано выше – это последнее есть способность к определенности, которая служит основанием действительности предметов в их представлениях. Тогда, это «основание определенности» что есть «основание действительности», переданное посредством максимы «счастье», служит, в свою очередь основанием для первой, второй и третьей теоремы основоположений [3, 692, 693, 698], которые следует читать так: принципы, устанавливающие сохранность способности желания как «определяющего основания воли» есть предмет практического опыта ради «себялюбия или личного счастья», где предмет опыта есть форма «всеобщего законодательства», сохраняющей определенность всеобщего в персональном.

Действительно, возникает «пространство разрыва» [8, 208], в которое, на самом деле, не создает неизлечимости параллакса, но дает возможность, реализую кантовскую идею «мирового гражданского общества», сформировать основу для перехода от единичного ко всеобщему, минуя стадию особенного, или, в приложении к социальной реальности – стадию национального, создающего подавляющее большинство в «энергии разрыва» [3, 55]. В этом случае фундаментальным определителем основного закона практического разума – «поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства» [3, 701] – становится категория собственного, «персонального пространства-времени» [4, 62-65], выраженная здесь словом «твоей». И тот «разрыв», который Жижек находит у Канта, разрыв между ноуменальным и феноменальным, в котором только и может существовать свобода, есть на самом деле подлинная определенность человеческого как способности быть в этом разрыве как единственно возможной форме сохранения своей сущности, и, в то же время, быть самим этим разрывом, заполняя его собой и стягивая его в достоверную определенность.

2. Гегель полагал, что жизнь есть самопозна-

ние как предмет самопознания [1, 157]. Для самосознания существенным его выражением оказывается вожделение как действие, направленное на уничтожение самостоятельности предмета и соединение его с собой. Самосознание вожделеет свой предмет, поскольку в себе оно само является этим предметом, и с этой стороны стремится соединиться в предмете с собственным «Я». Однако в вожделении выражается лишь одна сторона в отношениях самосознания с предметом, которые для нас выступают как гораздо более сложные.

У формы самосознания есть определенный вид. При рассмотрении этой новой формы знания – знание о себе самом, по отношению к предшествующему – к знанию о некотором «ином», то это последнее знание, правда, исчезло, но его моменты в то же время так же сохранились; и потеря состоит в том, что они здесь такие, какие они есть сами в себе. Бытие мнения, единичность и противоположная ей всеобщность восприятия, так же как пустое внутреннее рассудка, предстают теперь не в качестве сущностей, а в качестве моментов самосознания, то есть абстракций или различий, которые в то же время для самого сознания несущественны или представляют не различия, а полностью исчезающие сущности.

Но на деле самосознание «есть рефлексия из бытия чувственного и воспринимаемого мира и по существу есть возвращение из инобытия» [1, 156]. Как самосознание оно есть движение; но так как оно различает от себя только себя само как себя само, то для него различие непосредственно снято как некоторое инобытие; различие не есть, и самосознание есть только лишенная движения тавтология: «я есмь я». Различие для этого «я» не имеет также формы бытия, то оно не есть самосознание. Оно, следовательно, есть для себя инобытие в качестве некоторого бытия или в качестве различного момента, но оно есть для себя также единство себя самого с этим различием как «второй различенный момент» [1, 158]. Обладая названным «первым моментом», самосознание выступает как сознание, и для него сохранен весь простор чувственного мира, но в то же время – лишь в соотношении со вторым моментом – с единством самосознания с самим собою; и это единство есть для самосознания вместе с тем некоторая устойчивость, которая, однако, есть только явление или различие, не имеющее в себе бытия.

Но эта противоположность его явления и его истины имеет своей сущностью только истину, а именно единство самосознания с самим собой; это единство должно стать для самосознания существенным; это значит, что самосознание есть вообще «вожделение». Сознание как самосознание имеет отныне двойной предмет: один – непосредственный, «предмет чувственной досто-

верности и воспринимания», который, однако, для самосознания отличается характером негативного, и второй – именно само себя, который «есть истинная сущность и прежде всего имеется налицо только лишь в противоположности первому» [1, 158]. Самосознание выступает здесь как движение, в котором эта противоположность снимается и становится для него равенством его самого с собой.

Таким образом, следует сделать вывод, что сводимое в термин «разрыв» отсутствие определяющего и сохраняющего в человеческом существе, присущее кантовской революции и гегельянской докритической реставрации – что утверждается и К.Кваратани, и С.Жижеком – на самом деле дает возможность установить очевидность различия в позиции двух мыслителей. Кант и его последователи, особенно в лице Хайдеггера и Гартмана, будут говорить о пространственно-временном зазоре, который заполняет человек в своей персональности. Гегель и его последователи, в лице младогегельянцев и А. Кожева, напротив, будут утверждать, отнюдь не абсолют слитности, но перенесение «разрыва» во внутреннее, его имманентность как разорванность, нетождественность самого себя.

Тогда, понимаемую так проблематику достоверности в обстоятельстве обоснования определенности и сохранности человека по его сущности в бытии-в-мире, следует рассматривать как возрождающуюся метафизику ценностей. Но вопрос о метафизике ценностей есть вопрос об *основании ценностного*, как возможности и способа существования ценности. Такая постановка вопроса предполагает испытание положения о ценностном, в каком бы виде оно не высказывалось – «социокультурной проблемой», «религиозным плюрализмом», «проблемой менталитета», «проблемой русской философии» – как основоположения, то есть такого положения об основании, которое становится всеобщим положением. Метафизика феномена предполагает такое обращение к его сущности, которое предполагает способность этого феномена выйти за пределы собственной определенности и обнаружить свое основание как настолько же присущее, настолько

и не присущее самой его сущности.

Метафизика ценностного, явления, претендующего на всеобщность в сфере бытия человеческого, предполагает, что речь идет о феномене, чьи основания столь фундаментальны, что вправе определять само человеческое.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Гегель Г.Ф.В. Феноменология духа/Пер. Г.Шпета. М: Академический проект, 2008.
2. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. М: Европа, 2008.
3. Кант И. Критика практического разума//Критика чистого разума. СПб.: Мидгард, 2007.
4. Федоров А.А. «История меня»: традиция европейской философской мистики и строительство персональных миров. СПб: Издательство СПГУ, 2006.
5. Bencivenga E. Hegel's dialectical logic. Oxford: Oxford University Press, 2000.
6. Camay R. Dead right: Hegel and the terror // South Atlantic Quarterly 103:2/3 (Spring/Summer 2004).
7. Jameson F. A singular modernity. London: Verso Books, 2002. P. 12.
8. Karatani K. Transcritique. On Kant and Marx. Cambridge (Ma): MIT Press, 2003
9. Zizek S. The Puppet and the Dwarf. Cambridge (Ma): MIT Press, 2003. Ch. III.

E. Smirnova

HISTORICO-PHILOSOPHICAL GROUNDS OF HUMAN DEFINITUDE AND INTEGRITY PHILOSOPHIES BY I. KANT AND G.V.F. HEGEL, AND MODERN EVALUATION OF THE PHILOSOPHIES

Abstract: The article considers the matter of the fundamental of human definitude being the main condition necessary for personal self-definition in terms of the dilemma of “universal – individual” present in philosophic works by I. Kant and G.V.F. Hegel through the prism of modern understanding of the works in West-European philosophy. The theoretical principles analyzed are the ones that identify the approach to anthropological problematics. The article establishes categorical determinants that provide a philosophical legal and philosophical social basis of the intentions of the two German philosophers.

Key words: German classical philosophy, personality philosophy, consciousness, authenticity, autonomy of will, practical destination.