

Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты
Центра гуманитарных научно-информационных исследований
Института научной информации по общественным наукам,
Института всеобщей истории,
Института философии
Российской академии наук

Неокантианство немецкое и русское:

*между теорией познания и
критикой культуры*



РОССПЭН
Москва
2010

УДК 13(082.1)

ББК 87

H52

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С. Я. Левит
Заместитель главного редактора И. А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:

Л. В. Скворцов (председатель), П. П. Гайденко, И. Л. Галинская,
П. С. Гуревич, В. Д. Губин, Г. И. Зверева, А. Н. Кожановский, И. В. Кондаков,
Л. А. Микешина, Ю. С. Пивоваров, И. И. Ремезова, А. К. Сорокин

Научные рецензенты:

доктор философских наук, профессор В. В. Васильев,
доктор философских наук, профессор В. Н. Садовский

Редактор И. И. Ремезова
Художник П. П. Ефремов

Р-ff-И

Издание осуществлено при поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований
Проект № 09-06-07048

H52 **Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры** / [под ред. И. Н. Грифцовой, Н. А. Дмитриевой]. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. — 567 с. — (Humanitas).

ISBN 978-5-8243-1458-8

В монографии представлены результаты исследовательской работы интернационального авторского коллектива, в которых обосновывается историческое и актуально-эвристическое значение неокантианства для современной эпистемологии, философии науки, методологии социогуманитарного знания, философской антропологии и философии культуры. Впервые неокантианство рассматривается во взаимосвязи и взаимовлиянии оригинальных философских концепций его немецких и русских представителей, в полемике с оппонентами, что позволяет вскрыть мощный нарастающий методологический и теоретико-философский потенциал этого, казалось бы, ставшего историей философского течения.

Книга предназначена исследователям современного философского процесса, эпистемологам, методологам, философам науки и культуры, историкам философии, а также всем интересующимся современными проблемами гуманитарных наук.

УДК 13(082.1)

ББК 87

ISBN 978-5-8243-1458-8

© Левит С. Я., составление серии, 2010
© Коллектив авторов, 2010
© Российская политическая энциклопедия, 2010

Предисловие

Предлагаемая вашему вниманию монография — результат совместной работы интернационального авторского коллектива. В ходе этой работы происходил интенсивный обмен идеями, тезисами и текстами как в рамках российских и международных инициативных проектов, семинаров и конференций, так и по всемирной сети Интернет.

Важной вехой в этом процессе стала Международная научная конференция «*Неокантианство немецкое и русское: от логики познания к «социальной педагогике»*», прошедшая в Российско-Немецком Доме 29—31 мая 2008 г. при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) и Немецкого научно-исследовательского Сообщества (DFG). Инициатором и непосредственным организатором этой конференции выступила кафедра философии Московского педагогического государственного университета при поддержке журнала Президиума Российской академии наук «Вопросы философии», факультета философии и психологии Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского (декан В. Н. Белов), профессора Ю. Штольценберга (Университет им. Мартина Лютера, Галле — Виттенберг, Германия) и Общества Германа Когена (Цюрих, Швейцария).

Дискуссии, состоявшиеся в рамках этой конференции и посвященные актуальнейшим вопросам современного этапа в исследованиях неокантианства¹, показали необходимость заново продумать те или иные позиции и представить читателю не просто сборник

¹ О дискуссиях, а также о ходе и содержании конференции см. подробнее: *Дмитриева Н. А. Неокантианство немецкое и русское в прошлом, настоящем и будущем. Обзор международной научной конференции // Вопросы философии. 2009. № 3. С. 165—175.* В книгу по разным причинам не вошли два весьма интересных текста: доклад Ю. Штольценберга о композиторском таланте и обширном музыкальном наследии философа-неокантианца П. Наторпа и сообщение Н. А. Дмитриевой о Б. Л. Пастернаке — его юношеском увлечении музыкой, занятиях композицией и встрече с А. Н. Скрябиным. На концерте, состоявшемся в рамках конференции, прозвучали «Пьеса-фантазия № 1 ля минор» (ок. 1875) и «Прелюдия и fuga ми минор» (1907/08) Пауля Наторпа; «Прелюдия ми-бемоль минор» (1906) и «Соната си минор» (1909) Бориса Пастернака, а также собственное произведение исполнителя — лауреата международных конкурсов, пианиста и композитора Ивана Анатольевича Тихомирова — «Диптих для фортепиано: хорал и токката для разных рук» (2000), удостоенное диплома на I Международном конкурсе композиторов и музыковедов им. А. Н. Скрябина.

На подступах к философии человека

Н. С. Плотников

Кант и Ницше, или Автономная личность и сверхчеловек. Антиномии персональности в русском философском критицизме рубежа XIX—XX веков

Концептуальные модели персональности в истории понятий

Понятие «личность» образует одну из ключевых тем и проблем, на которые направляется современная философская и научная рефлексия¹. А та интенсивность, с которой ведутся споры по поводу содержания и объема этого понятия, и та необычайно высокая степень дифференциации подходов, методов и герменевтических стратегий, используемых для определения свойств «персональности», позволяют утверждать, что в нем выражаются некие базовые предпосылки философского и культурного сознания современных обществ. В этом можно убедиться и по резко негативной реакции, с которой сталкиваются любые предложения отказаться от самого понятия «личность» по причине его неясности и противоречивости². А между тем дискуссиям о том, какими формальными и содержательными признаками определяется «личность» и каков ее статус в системе философских понятий, конца все еще не видно.

¹ См.: Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге / Под ред. Н. С. Плотникова и А. Хаардта. М., 2007, а также: Personale Identität / Hrsg. von M. Quante. Paderborn, 1999; Person. Philosophiegeschichte, theoretische Philosophie, praktische Philosophie / Hrsg. von D. Sturma. Paderborn, 2001.

² Birnbacher D. Das Dilemma des Personenbegriffs // Birnbacher D. Bioethik zwischen Natur und Interesse. Frankfurt am Main, 2006. S. 53—76. По этому поводу см.: Wildfeuer A. G. Menschenwürde — Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke? // Person — Menschenwürde — Menschenrechte im Disput / Hrsg. von M. Nicht, A. G. Wildfeuer. Münster, 2002. S. 19—116.

Характерной особенностью современного дискурса персональности, в котором доминируют различные варианты аналитической философии, является то обстоятельство, что из всего спектра проблем и семантических акцентов, который мы обнаруживаем в многовековой истории понятия «лицо» (*persona*), выделяются два основных сюжета: персональная идентичность и морально-правовой статус личности. Оба они в той или иной степени восходят к двум ключевым концепциям персональности Нового времени — Локка и Канта.

В первом — локковском — узле проблем *личность* определяется через постоянство пребывания в изменяющихся состояниях сознания, гарантируемое рефлексивным единством памяти¹. Лишь сознание обеспечивает единство личности, поскольку только посредством рефлексии в сознании я могу обратиться к своим прежним ментальным состояниям и идентифицировать их как принадлежащие единому сознанию. Иначе говоря, *личность* — это всеобщая способность разумного сознания приписывать себе свои прежние состояния как принадлежащие одному и тому же сознанию и памяти (отсюда — «идентичность»).

Во втором — кантовском — понимании *личности* как «моральной автономии» центральным признаком является способность разумного существа быть *субъектом своих поступков*. Причем здесь также в рассмотрение принимается не отдельный индивид как таковой, но любой индивид, поскольку он способен полагать в основу своих действий универсальные законы практического разума («человечество, как в твоём лице, так и в лице всякого другого», по известной формуле Канта²), или человек как «разумное существо», поскольку именно в возможности действовать в соответствии с моральным законом человек проявляет себя как «субъект свободы». Это всеобщее свойство «субъектности» в отношении своих действий означает также, что личность и только она является субъектом вменения и ответственности.

Обращает на себя внимание, что в современных дискуссиях почти не фигурирует еще один семантический пласт истории понятия «личность», связанный с представлением об *индивидуальности* как конституирующем признаке персональности. Эта третья модель понимания персональности восходит к монадологии Лейбница, но наиболее популярную для современности формулировку полу-

¹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Сочинения. В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 387—388 (Кн. 2. Гл. 27. § 9 «О тождестве личности»).

² Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. В 4 т. М., 1997. Т. 3. С. 169.

чает в немецком романтизме. Центральным мотив в ней составляет идея независимости и неповторимости творческого индивидуума¹. *Личность* здесь — тот, кто непохож на других, кто создает себя актом творческого самоопределения и различия, достигая тем самым подлинно индивидуальной жизни. Личность — не общее свойство разумной природы человека, равное для всех, и не структурная характеристика всякого сознания, а неповторимое отличие одного человека от других.

Конечно, нельзя сказать, что тема индивидуальности полностью отсутствует в описанных дискуссиях. Ведь в них с самого начала предполагается, что обсуждаемые признаки персональности относятся к человеческому индивиду, а Бог, ангелы и инопланетяне в рассмотрение не принимаются (некоторые исключения делаются, впрочем, для человекообразных обезьян). И даже существует обширная практика правового определения индивидуального своеобразия, если вспомнить о мерах защиты индивидуального творчества в авторском и патентном праве. Но сам способ индивидуального существования, основанный на утверждении различия и неповторимости, противоречит стратегиям определения персональности через задание общей нормы или всеобщих атрибутов, таких как разумность, интенциональность, самосознание, автономия, ответственность, достоинство и т. п. Весь этот список признаков, который постоянно дополняется в ходе новых дискуссий, построен по тому принципу, что с их помощью должен быть определен некий общий класс существ, обозначаемых как «личность», в отличие от остальных предметов окружающего мира. В случае с *индивидуальностью* речь, напротив, с самого начала идет не о том, чтобы пополнить список каким-то новым признаком общего понятия или универсальной нормы, но о перформативном акте, в котором «оповещается» о «моем существовании», отличном от других, — акте, который не поддается объективирующей классификации.

История понятия «личность» в русском языке и русской философской традиции почти целиком вписывается в эту третью семантическую модель — модель «индивидуальности». Другие типы понимания и выражения персональности выступают в истории понятия *личность* в русском языке как маргинальные вкрапления,

¹ См. тезис Фридриха Шлегеля: «Как раз индивидуальность есть изначальное и вечное в человеке. Персональность не имеет особого значения» (*Schlegel F. Ideen // Schlegel F. Kritische Ausgabe. Jn 35 Bde. 1. Abt. München; Paderborn, 1958. Bd. 2. S. 262*). Ср.: *Rudolph E. Odyssee des Individuums. Zur Geschichte eines vergessenen Problems. Stuttgart, 1991.*

не изменяющие основную доминанту. С тридцатых годов XIX в. индивидуальность (особность, неповторимость) как основное значение личности укрепляется в русском литературном и философском языке под влиянием публицистики В. Г. Белинского и М. А. Бакунина, которые переложили на русский язык идеи немецкого идеализма. И уже у Белинского мы можем встретить почти полный набор семантических признаков, которые более чем полтора столетия сопровождают историю понятия «личность» в русской культуре:

«Человек от человека существенно отличается лицом, физиономией — и как ни много людей на земном шаре, никогда одно и то же лицо не повторяется в двух человеках. Это различие лиц имеет глубокое значение: лицо выражает собою личность, а личность есть выражение духовной сущности человека. Если каждый человек разнится от другого лицом — значит, каждый человек разнится от другого и своею духовною личностию; значит, каждый человек есть особенный, в самом себе замкнутый мир»¹.

Можно видеть, что в русских философских дискуссиях второй половины XIX в. складывается некая дискурсивная формация, проходящая сквозь тексты авторов даже самых противоположных течений (как, например, А. И. Герцен и К. Н. Леонтьев²) и буквально диктующая им семантику личности в смысле индивидуальности. На каждом шагу мы встречаем рассуждения о личности, причем всякий раз с ударением на эпитетах «живая», «конкретная», «творческая», «индивидуальная». И такие рассуждения неизменно сопровождают противопоставление личности мещанству, пошлости, буржуазности, безличной среде.

Надо, однако, заметить, что подобная смена акцентов в дискурсе персональности является характерной чертой не только русской истории понятия, но характеризует общую тенденцию истории этого понятия в послегегелевской философии. Если Гегель еще определяет понятие личности в кантовской модели «автономии» и провозглашает первым основанием «Философии права» абстракт-

¹ Белинский В. Г. Общий взгляд на народную поэзию и ее значение. Русская народная поэзия (1844) // Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. В 13 т. М., 1954. Т. 5. С. 654—656.

² Ср.: Флоровский Г. В. Тупики романтизма (Заключительная глава из книги «Духовный путь Герцена»). Перевод и публикация В. Янцена // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник (2004—2005) / Под ред. М. А. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2007. С. 490—524.

ное понятие «лица»¹, освобожденного от всякой индивидуальной ограниченности, то уже для левого гегельянства исходным пунктом рефлексии о личности становится конкретный индивид в своеобразии его индивидуального существования, о чем красноречиво свидетельствует философская эссеистика Макса Штирнера.

Эту трансформацию дискурса персональности зафиксировал на рубеже XIX—XX веков Георг Зиммель в различии двух типов «индивидуализма» — «количественного индивидуализма» Просвещения и «качественного индивидуализма» романтизма, задающих два противоположных понятия о смысле индивидуальности. Основным философским мотивом XVIII века, века Канта и Просвещения, является то, что в каждом индивиде заложено некое ядро, образующее его сущность и при этом одинаковое у всех людей, в духе высказывания Канта — «Человек, правда, не так уж свят, но человечество в его лице должно быть для него святым»². Здесь представление о единой разумной природе, или универсальном законе, лежит в основании требования свободы для каждого индивидуума. Напротив, для XIX века и романтизма центральным становится новый мотив: не равенство, но различие в человеке выдвигается в качестве нравственного требования — «каждый должен реализовать собственный идеальный образ, не равный никакому другому»². Основанием этого требования служит убеждение, что индивидуальность и неповторимость — это не случайное эмпирическое проявление человека, в фундаменте которого лежит некая универсальная человеческая сущность, а конституирующий принцип его бытия.

Но если Зиммель характеризует современную ему эпоху как взаимодействие и взаимодополнение этих двух принципов — автономного индивида и неповторимой индивидуальности, — в русской истории понятий персональности мы встречаем доминирование романтического дискурса индивидуальности над нормативным понятием разумного индивида, причем даже у мыслителей, относившихся к романтизму весьма критически.

Характерным примером, на котором можно проиллюстрировать и сравнить трансформации дискурса персональности в запад-

¹ «Личность начинается только здесь, поскольку субъект имеет самосознание не только вообще о себе как конкретном, каким-либо образом определенном, но самосознание о себе как о совершенно абстрактном Я, в котором всякая конкретная ограниченность и значимость отрицаются и признаются незначимыми» (Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 97 (§ 35)).

² Simmel G. Die beiden Formen des Individualismus // Simmel G. Gesamtausgabe in 24 Bänden. Bd. 7: Aufsätze und Abhandlungen 1901 — 1908. Frankfurt am Main, 1989. S. 51—52.

ноевропейской и русской мысли, является становление русского кантианства на рубеже XIX—XX веков. Точнее, в этой обширной и бурной истории русского неокантианства, которая, между прочим, еще не написана¹, для истории понятий оказывается важным один сюжет, а именно параллельное освоение Канта и Ницше русской мыслью в идеалистическом движении начала XX в.

Ницшевская критика морали — отрицание и продолжение Канта

Конечно, сопоставление или противопоставление Канта и Ницше — это не изобретение русских кантианцев. Если вспомнить работы уже упомянутого Зиммеля, неокантианцев Алоиза Рила и Ганса Файхингера, и даже таких скандальных авторов, как Отто Вейнингер или Хьюстон Чемберлен, не говоря уже о популярной философской литературе, то можно сказать, что данный сюжет является почти излюбленным в Германии рубежа веков, хотя и преимущественно в виде осуждения «аморализма» Ницше с точки зрения строгой этики долга². Да и сам Ницше охотно использовал форму полемики с «великим китайцем из Кенигсберга»³ для изложения собственных философских взглядов.

Во всем многообразии тематических сопряжений Канта и Ницше я укажу лишь на различие их дискурсивных позиций, существенных для истории понятия «личность». Это различие наиболее отчетливо фиксируется в тезисе Ницше о «сверхчеловеке», направленном как против утилитаристского, так и против критического обоснования этики.

У Ницше мы встречаем характеристику кантовской философии как выражения эпохи XVIII века: «Кант со своим “практическим разумом”, со своим *фанатизмом морали* весь еще — восемнадцатый век, еще всецело вне исторического движения»⁴, и поэтому «возврат к Канту в нашем столетии есть *возврат к восемнадцатому веку*: захотели снова добыть себе право на старые идеалы и на *старые мечты*»⁵. К этим старым мечтам Ницше относит и пред-

¹ Некоторые важные этапы этой истории рассмотрены в кн.: Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М., 2007.

² Ср.: Nietzsche und der deutsche Geist / Hrsg. von R. F. Krummel. Bd. 1—2. Berlin; N. Y., 1998.

³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 335.

⁴ Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005. С. 76.

⁵ Ср.: Там же.

ставление о морали, основанное на универсальной норме. При этом смысл его критики состоит не в отрицании морали как таковой, но в отрицании тех способов ее обоснования, что восходят к XVIII веку и используют возможность генерализации мотива в качестве критерия моральности поступка. Ницше критикует предпосылки допущения, согласно которому максимы поступков, которые можно представить в качестве всеобщего закона, будут иметь действительно моральное значение для человечества в целом:

«Прежняя мораль, в особенности мораль Канта, требует от отдельного человека действий, которых можно желать от всех людей; это было прекрасное наивное мнение: как будто кто-либо без дальнейших размышлений знает, при каком поведении человечество, как целое, преуспевает, т. е. какие действия вообще желательны; эта теория, подобно учению о свободе торговли, предполагает, что всеобщая гармония *должна* возникнуть сама собою по врожденным законам развития»¹.

Эти критические размышления приводят Ницше к анализу того, какой образ человека, или, точнее, какое понятие личности лежит в основе универсалистской морали. Его выводы являются характерным свидетельством того, как изменяется семантика персональности по сравнению с эпохой немецкого идеализма.

«Добродетельный человек уже потому *низший* вид человека, что он не представляет собой “личности”, а получает свою ценность благодаря тому, что он отвечает известной схеме человека, которая выработана раз навсегда. У него нет ценности *a parte*: его можно сравнивать, у него есть равные ему, он не *должен* быть единичным»².

Ницше не перестает порицать «дефицит личности» («Mangel an Person»), возникающий в современном обществе вследствие утверждения морали самоотречения, альтруизма и аскетизма, т. е. тех типов морали, которые основаны на приоритете «другого» и «общего» перед действующим индивидом: «До сих пор подлинным признаком морального действия считалась его *безличность*»³. Лишь постепенно приходит понимание того, что «создать из себя цельную *личность* и во всем, что делаешь, иметь в виду ее *высшее бла-*

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 255.

² Ницше Ф. Воля к власти. С. 192.

³ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое... С. 288.

го — это дает больше, чем сострадательные побуждения и действия ради других»¹. Основным препятствием этому новому пониманию оказывается скрытый эвдемонизм альтруистической морали, позволяющий снять с себя тяжесть единичного морального решения посредством апелляции к благу другого, общей пользе или всеобщему моральному закону. «Во всяком случае, осуществлять без колебаний и неясности свою личность труднее, чем отрешиться от нее [...]; кроме того, осуществление это требует гораздо большего ума и размышления»².

Можно сказать, что главной мишенью ницшевских аргументов против прежних обоснований морали является представление о личности как родовом понятии, которое определяется как класс субъектов, выполняющих свои действия в соответствии с общим правилом. Именно этому представлению Ницше противопоставляет свое убеждение в радикальной автономии человеческого существования, выраженное в парадоксальных и резких формулах учения о сверхчеловеке:

«Не следует вообще предполагать, что многие люди — “личности”. Кроме того, некоторые являют собой сразу *несколько* личностей, а большинство — *не личности* вовсе. Всюду, где перевешивают заурядные свойства, от которых зависит дальнейшее существование типа, наличие в человеке личности было бы расточительством, роскошью, тут вовсе не имело бы смысла о “личности” спрашивать»³.

Если вообще возможно говорить об «этике Ницше», то она представляет собой скорее этику индивидуального поступка, требующую принятия ответственности не исходя из понятия долга или нравственного закона, а исходя из конкретной реальности индивидуального морального решения. В центре такой этики стоит идеал «одиночной личности» (*Solitär-Person*)⁴. Моральность субъекта в ней узнается по тому, «что его выделяет, изолирует, защищает и *обеспечивает* ему его *одиночность*»⁵, т. е. по совокупности условий, делающих возможным полностью самостоятельный поступок в конкретной ситуации.

¹ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое... С. 288.

² Там же. С. 318.

³ Ницше Ф. Воля к власти. С. 486.

⁴ Ср.: Müller-Lauter W. Über Stolz und Eitelkeit bei Kant, Schopenhauer und Nietzsche // Denken der Individualität. Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag / Hrsg. von Th. S. Hoffmann, S. Majetschak. Berlin; N. Y., 1995. S. 253—274.

⁵ Ср.: Ницше Ф. Воля к власти. С. 486.

«Мы же *хотим стать тем, что мы есть*, — новыми, неповторимыми, несравнимыми, полагающими себе собственные законы, себя-самих-творящими!»¹

Нет необходимости производить очную ставку ницшевской критики морали с принципами кантовской этики, чтобы в очередной раз обнаружить недостатки его интерпретации Канта, к тому же опосредствованной весьма спорной версией кантианства у Шопенгауэра. Интереснее обратить внимание на то, что Ницше оказывается в известном смысле последовательным защитником кантовского принципа автономии, который артикулируется им из перспективы первого лица, действующего всякий раз в неповторимой, т. е. необобщаемой ситуации². Именно эту нередуцируемую перспективу действующего лица призвана подчеркнуть ницшевская формула «одиночной личности», которую часто неверно воспринимали как апологию асоциальности и аморализма. Отличие от Канта заключается здесь, однако, в том, что семантика понятия личности фокусируется у Ницше не на представлении об универсальной норме, не на формуле «ты *должен*», «таков твой *долг*», а на моральной индивидуальности действующего — «как я *должен* поступить, чтобы состояться как личность». При этом Ницше, как и Кант, интересуют не эмпирические содержания мотивации поступка, а формальные условия возможности того, как может реализоваться индивидуальное существование, являющееся самостоятельной ценностью и самоцелью. Но для выяснения этих условий ему необходимо с самого начала отвергнуть все эссенциалистские допущения о всякого рода сущностях и способностях, что полагаются в основу существования «одиночной личности» и выступают как анонимные смыслообразующие начала — религиозные ценности, ценности традиционной морали, социальные идеалы и теоретические конструкции, в подчинении которым личность лишается собственного смысла. У Ницше, напротив, персональность перестает ассоциироваться с всеобщей разумностью, а выражает сингулярную перспективу действующего, которая не поддается никакому обобщению, хотя и должна выдержать «тест» на вечное возвращение. Вопрос, однако, в том, существует ли возможность осмысленного выражения в языке этой перспективы, не сводящаяся лишь к ее безапелляционному провозглашению.

¹ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. Т. 1. С. 655.

² Ср.: Штекелер-Вайтхофер П. Философия подлинной личности у Ницше // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. С. 94—109.

Апории этики индивидуальности в версиях русского неокантианства

Возникает проблема понимания личности как индивидуальности: если индивидуальность — не просто жизненный акт, но вдобавок к этому и смысловая структура, то она должна быть доступной общению, а значит быть выраженной в слове. Для русской философской мысли, язык которой выкристаллизовался из дискурса романтической культуры, эта проблема оказывается ключевой, поскольку она — эта мысль — постоянно балансирует на грани дискурсивного и то и дело склонна превращать философские понятия в практические императивы, в жизненный идеал или религиозные переживания. Такая «экзистенциализация философского дискурса» означает, что понятия воспринимаются в ней не только (и не столько) как автономные когнитивные образования, сколько как определенная «форма жизни» их автора, в силу чего их семантический и экзистенциальный планы сливаются до неразличимости. В случае с понятием «личность» опасность такой экзистенциализации дает о себе знать особенно отчетливо, поскольку в нем с самого начала соединяются планы философского выражения и жизненного самоутверждения. Уже Белинский описывает *личность* как невыразимое и сокровенное в человеке, как вечную нетождественность и творческое различие, благодаря которым человек приобретает неповторимое своеобразие или оригинальность, причем это описание неизбежно переходит в автобиографическое повествование:

«Но что же эта личность, которая дает реальность и чувству, и уму, и воле, и гению и без которой все — или фантастическая мечта, или логическая отвлеченность? Я много мог бы наговорить вам об этом, читатели, но предпочитаю лучше откровенно сознаться вам, что чем живее созерцаю внутри себя сущность личности, тем менее умею определить ее словами. Это такая же тайна, как и жизнь: все ее видят, все ощущают себя в ее недрах, и никто не скажет вам, что она такое»¹.

Значимым для истории понятия является тот факт, что и поколение «критических марксистов», ставших инициаторами распространения неокантианства в России, воспроизводит в своем кантианском языке семантику и проблематику унаследованного им дискурса персональности как творческой индивидуальности. Поэтому-то столь естественно здесь Кант дополняется Ницше, и

¹ Белинский В. Г. Взгляд на русскую литературу 1846 года // Белинский В. Г. Собрание сочинений. В 3 т. М., 1948. Т. 3. С. 28.

оба выступают провозвестниками новой морали индивидуального совершенствования.

Казалось бы, в этом интеллектуальном движении, кульминацией которого стал сборник «Проблемы идеализма» (1902)¹, намечается некий семантический сдвиг. Тут впервые заговорили о *правах личности*, об этике автономии и о том, что достоинство и самооценочность личности — это универсальный атрибут, а не свойство образованного творческого меньшинства или критически мыслящих индивидуумов. Но посмотрим, как лидер критического идеализма П. Б. Струве разъясняет основы кантовской этики в предисловии к книге начинающего философа Н. А. Бердяева «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901). Конституирующий принцип нравственности «заключается, — утверждает Струве, — в признании индивидуальности, свободы и равенства как необходимых условий осуществления в человеке абсолютного добра, или высшего блага»². Только при соблюдении этих формальных условий возможна автономная этика, признающая человека безусловной целью и ценностью. Но уже в этом сочетании основных принципов этики кроется для Струве дилемма нравственного сознания: как примирить индивидуальный путь к абсолютному благу с постулатом равноценности всякой личности, и в первую очередь равноценности «собственной и чужой личности»³. Струве переводит здесь Канта на язык того дискурса персональности, в котором центральной проблемой становится конфликт творческого индивидуума с безличной социальной средой. Поэтому столь существенным для него оказывается противоречие равенства и индивидуальности:

«Мы ввели в наше определение высшего блага постулаты индивидуальности и равенства. Они должны быть рассмотрены рядом. Равенство без индивидуальности означало бы качественное тождество людей, т. е. нечто не только не нравственное, но даже противоречащее самой идее человека и упраздняющее его бытие в качестве такового. Не этого равенства безразличия требует нравственность, а наоборот — равенства многообразия. Нравственно необходимы в равенстве моменты: во-первых, *самоцельности* человека — человек никогда не может быть рассматриваем как чье-либо орудие — и, во-вторых, воплощения в *каждом* человеке высшего блага в человеческой форме

¹ См.: Проблемы идеализма. Сборник статей. М., 2002.

² Струве П. Предисловие // Бердяев Н. А. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. М., 1999. С. 59.

³ Там же. С. 67.

индивидуальности. Постулат индивидуальности требует в известном смысле абсолютного неравенства, т. е. неоднородности людей. Высшее благо, воплощаясь в людях, должно создавать самобытные личности, которые, каждая на свой лад, выражали бы абсолютное добро, т. е. были бы оригинальны, а не являлись бы просто экземплярами рода *homo sapiens perfectus*¹.

Если сопоставить это рассуждение с кантовским обоснованием морали, то нужно констатировать, что для Канта такая дилемма немислима в силу того, что его понимание персональности не предусматривает признания неповторимой индивидуальности самостоятельной ценностью. Даже там, где Кант рассматривает соотношение долга перед самим собой и долга перед другими, он утверждает, что никакой коллизии одного долга с другим быть не может, поскольку понятие долга выражает универсальное правило, а двух универсальных правил быть не может.

Напротив, согласно Струве, «мы имеем здесь дело с действительной моральной антиномией, с двойственностью, лежащей в самой основе нашей нравственной жизни и принципиально неустранимой»², поскольку невозможно отказаться ни от принципа равноценности и достоинства всех разумных существ, ни от принципа культурного и социального творчества, производящего индивидуальные различия и требующего неравенства самоопределяющихся индивидуумов. Возможны лишь, как замечает Струве в другой статье, написанной в соавторстве с С. Л. Франком, ситуативные решения этой дилеммы, руководствующиеся стремлением «прибегать в своих действиях только к совершенно неизбежному минимуму насилия»³. Однако и это стремление допускает случаи,

«когда даже пролитие крови, оставаясь грехом, становится нравственной обязанностью; и есть другие случаи, когда самый серьезный общественный интерес не может оправдать даже чисто морального неуважения к человеческой личности. Кто ищет точного и незыблемого правила для всех положений, тот будет беспомощно блуждать от одной крайности к другой; здесь может решать лишь живой и не сводимый ни к каким формулам дух морали, а не буква принципа»⁴.

¹ Струве П. Предисловие.. С. 67.

² Струве П., Франк С. Культура и личность (1905) // Струве П. Б. Сочинения. М., 1999. С. 147.

³ Там же. С. 149.

⁴ Там же.

Замечу, что этот текст написан в 1905 г. — после волны эсеровского террора в России и целой серии убийств высших государственных чиновников, ответственных за репрессии против населения. И аргументы, которые формулируют здесь либералы Струве и Франк, в целом мало отличаются от аргументов эсеро-кантианцев, мучительно пытавшихся осмыслить свою практику тираноборчества и индивидуального террора в терминах кантовской этики. В этой связи упомяну лишь один характерный пример такой рефлексии — сочинение одного из лидеров эсеровской партии, Н. Д. Авксентьева «Культурно-этический идеал Ницше. Изложение и критика»¹, защищенное им в 1905 г. в качестве диссертации под руководством неокантианца Алоиза Рия на философском факультете университета Галле.

Основной тезис этой работы заключается в том, что этический идеал Ницше совпадает в своей основе с кантовской этикой автономного субъекта. Более того, — весь смысл ницшевской критики традиционной морали, если очистить ее от напластований Шопенгауэра и биологизма, целиком и без всякого насилия уместается в кантовском принципе этики. И далее:

«Истинный *аристократизм* с истинным и глубоко жизненным [...] расширением — с полным *универсализмом* морального творчества — может примирить, может дать нам только та же трансцендентальная этика Канта. Она дает [...] глубоко индивидуальный, исключительный идеал автономной, творческой, сильной и свободной личности, высокий и в глубочайшем смысле аристократический идеал — тот, выше которого нигде не мог подняться и Ницше»².

Такое отождествление принципов Канта и Ницше становится возможным потому, что в кантовском представлении об автономии, или о «собственном моральном законодательстве», акцент делается на «собственном», т. е. на поступке индивидуальной личности, реализующей свою универсальную сущность. Не моральный закон, а понятие свободы и *собственного должествования* оказываются здесь в центре интерпретации. Моральный закон — лишь формальное выражение безусловной ценности свободы и самоценности индивидуального решения. Поэтому Авксентьев и не

¹ Awxentiew N. Kultur-etisches Ideal Nietzsches. Darstellung und Kritik. Halle, 1905. По-русски книга вышла под названием: Авксентьев Н. Сверхчеловек. Культурно-этический идеал Ницше. СПб., 1906.

² Авксентьев Н. Сверхчеловек... С. 266.

усматривает никакого противоречия между идеалом творческой индивидуальности и универсальной сущностью человека, представленной в образе «царства целей».

«Таков принцип кантовской этики и таковы ее ближайшие выводы и следствия. Перед нами встает, в конце концов, идеал свободной, самоопределяющейся, автономной, моральной личности, *черпающей свой закон из собственной своей разумной воли* [курсив мой. — Н. П.]»¹.

Нет ничего удивительного, что идеал революционера-тираноборца, приносящего себя в жертву высшему благу человечества, вполне согласуется у Авксентьева с принципами кантовской этики², как бы Кант ни отвергал всякую мысль о правомерности убийства тирана.

Аналогичное смещение акцентов в кантовской семантике персональности можно наблюдать и у другого последователя критической философии, возведенной на базе синтеза Канта и Ницше — у Н. А. Бердяева. Хотя Бердяев и начинает свой программный текст 1902 г. «Этическая проблема в свете философского идеализма» с утверждения: «Все содержание этики можно построить только опираясь на Канта»³, но и у него принцип нравственности фокусируется в проблеме самоопределения индивидуальности:

*«Нравственность есть прежде всего внутреннее отношение человека к самому себе, искание и осуществление своего духовного “я”, торжество “нормативного” сознания в сознании “эмпирическом”. На обыкновенном языке это и называется развитием личности в человеке»*⁴.

Вся конструкция морали сконцентрирована, таким образом, в отношении эмпирического и идеального «я». Поэтому «в этике мы должны признать не только примат “я” (личности, духовной индивидуальности), но даже должны признать это “я” единственным элементом этики»⁵, — утверждает Бердяев, следуя фиктеанизированному неокантианству школы Виндельбанда. Нравственный за-

¹ Авксентьев Н. Сверхчеловек... С. 107.

² Владимир Михайлович Зензинов в своих мемуарах «Пережитое» (Нью-Йорк, 1953) вспоминает, как Авксентьев в своих публичных выступлениях «с цитатами из Платона, Канта и Ницше громил правительство» (с. 213–214).

³ Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. С. 356.

⁴ Там же. С. 359.

⁵ Там же. С. 362.

кон и есть то необходимое правило, которое дает сам себе моральный субъект, реализуя собственную «духовную индивидуальность»:

«Наше настоящее “я”, то “я”, которое имеет абсолютную ценность, которое мы должны утверждать и осуществлять и за права которого мы должны бороться, это — духовное идеальное “я”, наша нравственно-разумная природа. Быть эго-истом в этом смысле и значит быть нравственным человеком, быть личностью»¹.

Отсюда вполне логично следует солидарность Бердяева с критикой альтуризма и всех типов моральных построений, утверждающих приоритет другого, общего и коллективного над возможностью самоопределения действующего индивида. Иными словами, в его интерпретации персональности как раз и заложено основание отождествления Канта и Ницше:

«Все, что у Ницше есть ценного и красивого, все, что покрывает его имя неуязвимой славой, основано на одном предположении, необходимом для всякой этики, предположении — идеального “я”, духовной “индивидуальности”. А этим философски упраздняется “иммориализм”, как величайшее недоразумение, и Ницше может протянуть руку своему врагу — Канту. Оба они боролись за нравственную автономию человеческой личности, за ее священное право на самоопределение. Кант дает философские основания для этического индивидуализма, для признания человека самоцелью и безусловной ценностью; Ницше преодолевает мещанские элементы кантовской практической морали и подготавливает свободную мораль будущего, мораль сильной человеческой индивидуальности»².

Нет необходимости умножать число примеров из истории русского неокантианства, свидетельствующих о той семантической трансформации, которую мы наблюдаем в истории понятия «личность» и которая приводит к изменению строя проблем и исходных принципов в дискурсе персональности. Приведенных примеров достаточно, чтобы показать основное направление восприятия Канта в движении русского неоидеализма. Конечно, не составляет большого труда во всеоружии кантовской филологии доказать, насколько произвольны эти интерпретации и насколько амбивалентно такое

¹ Бердяев Н. А. Этическая проблема... С. 362.

² Там же. С. 380–381.

акцентирование индивидуальности действующего субъекта. Вместо этого я предлагаю увидеть в них указание на проблему, заданную нам историей понятия «личность»: существенно ли для экспликации этого понятия измерение «индивидуальности», и какие выводы следуют из него для всей системы этических категорий? Концепции русских кантианцев склоняются в сторону положительного решения первой части этого вопроса, хотя и не оставляют нам достаточных разъяснений относительно второй его части, т. е. относительно того, каков смысл основных этических понятий — *долга, свободы, морального закона*, если исходным пунктом этической рефлексии признается личность в значении индивидуальности. Попытки развития этих концепций мы находим впоследствии в ранней этике Бахтина («К философии поступка»), в фихтеанской этике Г. Д. Гурвича¹ и в этике индивидуальности Д. И. Чижевского². Но ведь и немецкое неокантианство в его поздней фазе двигалось в своей этической рефлексии к признанию неустранимости индивидуальной перспективы первого лица. Достаточно вспомнить Г. Когена, который в своих поздних размышлениях об отношении этики и религии рассматривает этику уже не только как нормативную основу юридических наук, но и как способ рефлексии индивидуального морального решения; или П. Наторпа, объявляющего проблему определения «индивидуальности» (*Individuität*) конкретного бытия центральной проблемой теоретической и, в первую очередь, практической философии³.

Вместе с тем, описанная связь проблем в истории понятий персональности открывает и для современной дискуссии иную перспективу, а именно возможность понимания личности не как нормативного или теоретического свойства человека, но как сингулярного факта персонального бытия, лежащего в основе всех дискурсивных различий и определений персональности.

¹ *Gurwitsch G. Fichtes System der konkreten Ethik. Tübingen, 1924.*

² См.: *Чижевский Д. И. Проблема формальной этики // Исследования по истории русской мысли... С. 188—191.*

³ *Cohen H. Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Gießen, 1915; Natorp P. Philosophische Systematik. Hamburg, 2000; Natorp P. Individuum und Gemeinschaft. Jena, 1921. Проблема индивидуальности у Наторпа посвятил отдельное исследование русский неокантианец Б. А. Фохт. См.: Фохт Б. А. О проблеме и понятии индивидуального в системе эстетических воззрений Наторпа // Фохт Б. А. Избранное (Из философского наследия) / Под ред. Н. А. Дмитриевой. М., 2003. С. 316—360.*

Н. А. Дмитриева
**Неокантианство и Лев Толстой:
от «наукоучения» к учению о человеке**

Русское неокантианство, о котором здесь преимущественно пойдет речь, до сих пор представляет собой малоизученный и во многом загадочный феномен. Что привлекательного было в немецком неокантианстве для русских интеллектуалов? На мой взгляд, их привлекало стремление немецких коллег обосновать и систематически развить такую философию, которая, с одной стороны, была бы логикой и методологией науки, а с другой, — сама бы строилась в соответствии с идеалами научности, то есть сама была бы *наукой*¹. Наиболее строгое и одновременно гибкое «наукоучение» было предложено Марбургской школой неокантианства, которая сыграла ведущую роль в формировании русского неокантианского течения.

Однако русские поклонники Когена и Наторпа видели в учении Марбургской школы не только ее методологизм и наукоцентризм. Для них марбургское неокантианство с самого начала было «философией гуманизма и просвещения [...] с многовековой исторической традицией», восходящей к Сократу². Эта характеристика марбургского неокантианства может показаться на первый взгляд парадоксальной, будучи, между тем, проницательной и вполне справедливой: русские «неофиты» смогли разглядеть в трудах своих немецких учителей преломление и развитие идей европейских гуманистов и в особенности просветителей — Ж.-Ж. Руссо, М. Мендельсона, И. Канта, — которые заново и, в известном смысле, впервые после Сократа повернули направление философских исследований от бытия к человеку, от онтологии и теории познания к антропологии. Именно они в своих трудах поставили проблему конкретного человека в его целостности и самоценности, пытались преодолеть односторонность современного подхода к человеку как «мыслящей субстанции» или «познающему субъекту». И, как ни странно, их законными наследниками оказались именно марбургские неокантианцы, которые при разработке своих концепций опирались на кантовское положение об активности и автономии субъекта.

¹ См.: *Natorp P. Philosophie, ihr Problem und ihre Probleme: Einführung in den kritischen Idealismus. Göttingen, 1911. S. 3.*

² *Спекторский Е. В. Из области чистой этики // Вопросы философии и психологии. 1905. Кн. 78. С. 393.*