



Філасофія

УДК 111.3:115.1–026.42

В.Б. Ханжи

«КАНТОВСКИЙ ПЕРЕВОРОТ» КАК ОСНОВАНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ ВРЕМЕНИ

В статье реализована поставленная цель – осмысление кантовского антропологического подхода в качестве основания построения антропологической парадигмы времени. Продемонстрированы основные положения осуществленной немецким философом антропологизации метафизики. Особое внимание уделено кантовскому пониманию времени как субъективного условия восприятия объектов мира, а также идее темпорализованности свободы воли нравственной устремленностью человека в будущее. Проведенное исследование отличается научной новизной, которая выражается в следующем: 1) показано, каким образом послы кантовского «антропологического переворота» могут быть использованы в качестве положений, фундирующих построение антропологической парадигмы времени; 2) заявлена идея принципиально нового варианта антропологической артикуляции категории времени («антропное время»); 3) показаны основания постановки и решения вопроса о разновекторности антропного времени. Разрабатываемая автором антропологическая парадигма времени послужит методологическим основанием решения стоящей перед современной философией актуальной проблемы адекватного выражения и объяснения сути исторического процесса как разворачивания человеческой деятельности, а также реализации идеи построения гармоничного общества.

Ключевые слова: кантовский переворот, антропологизация метафизики, антропологизация времени, свобода воли, антропологическая парадигма времени, антропное время.

Введение. В философском календаре 2014 г. выделяются две памятные даты: 12 февраля исполнилось 210 лет со дня смерти, а 22 апреля – 290 лет со дня рождения Иммануила Канта. Вот уже третье столетие мыслители, штурмуя вершину кантовского учения, переоткрывают его наследие в своих интерпретациях, однако, к счастью, тревожных сообщений об истощении «стратегических запасов» мысли великого философа озвучено не было. Их и не должно быть: потенциал кантианства, могущий вдохновлять на новые поиски современных исследователей, поистине неисчерпаем. Особого внимания заслуживают антропологические взгляды Канта, поскольку в раскрытии темы человека, его сущности и экзистенции сам автор видел, пожалуй, главную цель своей философии (примечательно, что последняя фундаментальная работа, написанная немецким мыслителем, – «Антропология с прагматической точки зрения»). В первом – начале второго десятилетия XXI в. вышел ряд работ, в которых новаторски осмысляются поднятые Кантом вопросы трансцендентального подхода в познании, человеческих когнитивных возможностей и в итоге характера самого получаемого знания (отметим публикации Е. Быстрицкого, Ф.Д. Демидова, С.Л. Катречко, Л.А. Микешиной, О.Б. Пановой, Д.Н. Разеева, А.Н. Шумана). Необходимо выделить также труды, подчеркивающие кантовскую философскую уникальность, его фундаторство парадигмальных установок на столетия вперед (Т.И. Ойзерман, Е.И. Андрос).

Тем не менее некоторые аспекты кантовской философии, на наш взгляд, по сей день изучены недостаточно. К числу таковых, например, относится осмысление времени как антропологической категории. Такой подход является, по сути, одной из главных компонент «переворота», осуществленного философом, ведь в большинстве своем до Канта понятие времени было артикулируемо либо в онтологическом, либо физическом аспектах. Полагаем,

Ханжи Владимир Борисович, канд. филос. наук, доц., доц. каф. философии и биоэтики Одесского национального медицинского университета (Одесса, Украина).

Адрес для корреспонденции: п-к Валиховский, 2, 65026, г. Одесса, Украина; e-mail: vladkhan.od@mail.ru

что сделанные немецким мыслителем эпохальные акценты послужат важным элементом в разработке антропологической парадигмы времени, реализуемой автором статьи в последние годы. Итак, целью данной работы является осмысление кантовского антропологического подхода в качестве основания построения антропологической парадигмы времени.

Основная часть. В кантовской философии учение о человеке подано в тесной взаимосвязи с метафизическими взглядами мыслителя. Начиная разработку своей теории, Кант вынужден был констатировать, что метафизика (понятие которой изначально было применено Андроником Родосским для обозначения совокупности трудов Аристотеля, посвященных причинам и началам бытия, – того, что сам Аристотель называл «первой философией») во времена Средневековья фактически превратилась в догматическое учение, «деспотически» (как отмечает Кант [1, с. 10]) господствующее над умами философов. Традиция построения в отсутствие должной критики бесконечного числа бесплодных умозрительных схем во многом сохранялась до времен самого Канта. Однако на фоне значительного роста естественного и социального знания в Новое время обнаружилось полное несоответствие старого метафизического мудрствования потребностям исследовательского интереса ученого этого периода. Поэтому Кант заявляет об актуальности новой формы метафизики, в центре которой – безусловно важная цель: необходимо, чтобы разум «...взялся за самое трудное из своих занятий – за самопознание и учредил бы суд, который бы подтвердил справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все неосновательные притязания – не путем приказания, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума» [1, с. 11]. Этот суд мыслитель вершит в наиболее известном своем труде – «Критике чистого разума» (1781). Несколько позже, в опубликованной в 1783 г. работе «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки», Кант добавляет, что им задумана полная реформа метафизики, ее концептуальное перерождение [2]. Кантовская метафизика уже не столько учение о первоначале бытия, его сущности и существовании, сколько постановка и решение проблемы фундаментальных оснований самой онтологии, ее возможностей и перспектив. А это, в свою очередь, требует обращения к теме естества человека и его познавательных возможностей. Именно поэтому метафизика немецкого философа антропологична в самой своей сути: не зря три его знаменитых вопроса «Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?» в итоге восходят к четвертому – «Что такое человек?».

Кант в качестве «истинной задачи чистого разума» видит вопрошание о том, как возможны априорные синтетические суждения [1, с. 53]. Далее будет показано, что решение этого вопроса, преодолевающее сложную антиномию соотношения объективного и субъективного («обесчеловеченного» бытия и «человекомерного» знания), позволяет связать онтологию и гносеологию едиными узами человеческого существования. Изначально необходимо рассмотреть предложенную философом дифференциацию суждений, выражающих отношение субъекта к предикату [1, с. 47–50]. В своем подразделении суждений на аналитические и синтетические под первыми Кант полагает те, в которых предикат своим содержанием полностью присутствует в субъекте, а под вторыми – те, в которых не присутствует элемент тождества субъекта и предиката, имеющий место быть в первых. Поясним. В качестве примера аналитического суждения рассмотрим следующий тезис: «Все студенты – люди» (надеемся, что никто не предъявит претензию, смысл которой в том, что уж если Калигула смог сделать коня сенатором, то ничего не мешает возвысить коня до статуса студента). Действительно, для того, чтобы обнаружить связь, представленную в этом суждении, достаточно простого анализа понятия «студент», позволяющего изыскать все человеческие признаки в совокупности студенческих признаков, а если это так, то утверждать, что существуют студенты, не являющиеся людьми, внутренне противоречиво. Как видно, в данном примере ссылка на опыт совершенно не обязательна.

По-иному дело обстоит с синтетическими суждениями. Здесь явно выделяются две подгруппы. Во-первых, это те суждения, которые открываются эмпирически, например: «Студент Иванов вчера получил пятерку по философии» или «“Джоконда” – один из величайших образцов всемирного культурного наследия». Какой бы детальный анализ любого

из присутствующих в данных посылах понятий мы не осуществили, эта операция не пояснит их взаимосвязи. Поэтому Кант и называет подобные суждения расширяющими, ибо человеческое мышление синтезирует имеющееся в субъекте содержание с содержанием предиката (в понятии «студент Иванов» *a priori* не содержится ни признака «вчерашнепятерочности», ни признака «пятерочности-по-философии»). Современный исследователь Е. Быстрицкий по этому поводу пишет, что «...таке знання творчо синтезується свідомістю з даних чуттєвої емпірії. Поняття досвіду якраз і відбиває «переплавку» чуттєвості у факти знання» [3, с. 119].

Вторая подгруппа, выделенная немецким философом в рамках группы синтетических суждений, – априорные синтетические суждения (Кант не принимает позиции ряда своих предшественников, например Лейбница, согласно которой все синтетические суждения вытекают из опыта). Мыслитель настаивает, что всякое теоретическое знание включает в себя таковые положения. Математика, которая в незначительной мере опирается на аналитические суждения (например, «Все квадраты – четырехугольники»), в большинстве случаев синтетична, причем обращение к эмпирической данности может помочь усвоению положений, но не является достаточным. Так, к примеру, некий «герой-любовник», предаваясь «сладким грезам» в виде воспоминаний о том, сколько женщин было им соблазнено за прошлый и текущий год, может, вспомнив первый показатель (скажем, пять), поэтапно синтезировать его со всплывающими в памяти «единицами» второго года (которых, например, окажется также пять) – в итоге он получит сумму (десять). Однако это не было бы возможно без нашей априорной способности мыслить целостными идеями (в данном случае – идеей «десяти»), в противном случае наш герой мог бы утверждать наличие в его двухгодичном опыте некоего результата «девятизэтапного синтеза», но не числа «десять» и соответствующей картины *десяти* дам. Добавим, что математические знания включают также такие понятия, какие невозможно извлечь ни из какого опыта, ибо такового просто не существует: «бесконечность», «абсолютное» и т.д. Естествознание, сколь бы оно ни было фундировано опытом, также в обязательном порядке включает в себя априорные синтетические суждения. Не секрет, что одним из самых сложных для последовательных эмпириков моментов является пояснение на методологическом основании этого направления каузальной связи между феноменами. Канта не удовлетворяет вывод Д. Юма, суть которого в том, что если причинность не может быть познана аналитически, то ее истинность сомнительна. Нет, для этого необходима все та же ссылка на априорность. Действительно, если опыт дает лишь информацию о том, что, с одной стороны, «дует ветер», и, с другой стороны, «качаются деревья», то он ни в коей мере не позволит утверждать, что именно *по причине* того, что «дует ветер», «качаются деревья» – такое положение рождает мышление благодаря нашей способности синтеза и наличию соответствующего априорного знания. Наконец, метафизика также ни в коей мере не может довольствоваться анализом, т.е. познанием вещей при помощи их мыслительного расчленения. Наоборот, вся история человечества свидетельствуют о постоянном стремлении расширения наших знаний путем синтеза с имеющимися понятиями того, что им не присуще. Более того, когда встают вопросы о глубинном естестве объектов, о временных и пространственных далях, неподвластных человеку («Имеет ли мир начало в пространстве и времени и конечен ли он в обоих смыслах?»), о сферах, трансцендентных природному миру («Существует ли Бог?»), т.е. о том, что всегда составляло предметное нутро метафизики, – никакая апелляция к эмпирическому не позволит состояться гносеологическому торжеству человека, его эвристической победе. Таким образом, заключает Кант, «...мы с помощью априорных синтетических суждений заходим так далеко, что сам опыт не может следовать за нами... Метафизика, по крайней мере *по своей цели*, состоит исключительно из априорных синтетических положений» [1, с. 53].

Следует отметить, что кантовское учение об априорном знании вызвало значительную критику со стороны материалистов XIX–XX вв. Отказываясь признать доопытное происхождение категорий мышления, они подчеркивали их историческую сформированность в мышлении человеческого *рода* и усвояемость этой традиции каждой новой интеллектуально созревающей личностью. Из этого посыла вытекает материалистическая претензия к позиции Канта, как

и многих его предшественников XVII–XVIII вв., в том, что эти философы не учитывали общественно-исторической динамики в развитии человеческого разума, иными словами, в метафизическом (в смысле – антидиалектическом) вырывании становления единичного человека из контекста глобальной социальной эволюции. Сохраняемость и передача последующим поколениям стержневого знания, в первую очередь, самой древней его формы – категорий разума, с точки зрения диалектического материализма, обеспечивается человеческим трудом, его практически-производственной деятельностью. Ф. Энгельс по этому поводу писал: «Как естествознание, так и философия до сих пор совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. Они знают, с одной стороны, только природу, а с другой – только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы самим человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научился изменять природу» [4, с. 545]. Эта мысль нашла свое дальнейшее обоснование и углубление в трудах мыслителей советской школы. Так, известный украинский исследователь В.И. Шинкарук, предлагая различить индивидуальный и общечеловеческий опыт, замечает: «Категориальные формы человеческого мышления, отражающие всеобщие и необходимые связи объективного мира, действительно внеопытны в том смысле, что они не являются продуктом опыта отдельного «робинзона» познания. И если взять отдельную общественно сформировавшуюся человеческую личность, какой она выступает в процессе научного познания (познающий ученый), то категориальный состав ее мышления будет выступать здесь как нечто предвещающее научное познание и обеспечивающее саму его возможность» [5, с. 121]. В то же время, если речь идет о всечеловеческом разрезе вопроса о происхождении знания, то «...каждое новое поколение людей, усваивая в процессе воспитания и образования общественно закрепленные (в языке и системе знаний) формы познавательного опыта предыдущих поколений, реализует свои познавательные способности в новом общественно-историческом опыте» [5, с. 122].

В контексте осмысления кантовского «антропологического переворота» отдельного рассмотрения заслуживает его истолкование времени. Как будет показано далее, несмотря на то, что концепция антропного времени, разрабатываемая автором статьи, строится по принципиально иной, нежели у Канта, антропологической схеме, все же некоторые положения немецкого философа во многом подготавливают наши взгляды. В рамках «метафизического» истолкования понятия времени (т.е. содержащего то, что позволяет артикулируемому понятию предстать в качестве данного *a priori*) Кант утверждает, что «время есть необходимое представление, лежащее в основе всех созерцаний» [1, с. 71]. Иными словами, время (как и пространство) выступает в качестве своеобразного условия восприятия объектов действительности в той их данности, которая явлена субъекту. Исходя из того, что констатация чего-то, соотносящегося с чем-то иным как единовременное или последовательное, требует наличия этого условия до самого акта созерцания, философ настаивает на априорном характере происхождения временной (как и пространственной) внутрисубъектной формы. Бертран Рассел полагает возможным представить такое время (как и пространство) в виде формы «интуиции», при этом американскому философу приходится констатировать, что это не самый удачный перевод немецкого слова «*Anschauung*», которое буквально означает «созерцание», «взгляд» [6, с. 855].

В свою очередь, «трансцендентальное» истолкование понятия времени (подающее это понятие как принцип, позволяющий формирование иных априорных синтетических знаний) сводится к тому, что имеющиеся у человека идеи движения, изменения возможны лишь благодаря допытному представлению о времени. В противном случае осознание движения (которое представляет собой соединение противоречащих друг другу предикатов в одном объекте: «Как *молоды* мы были...» – «Годы промчались, *седьми нас* делая...») было бы невозможным, ибо только через «овременение» – расположение одного предиката *после* другого – снимается эта противоречивость. «Таким образом, – находим у Канта, – наше понятие времени объясняет возможность всех тех априорных синтетических знаний, которое излагает

общее учение о движении...» [1, с. 73].

Для прояснения позиции Канта необходимо обратиться к исходным акцентуациям его гносеологического учения. Философ полагает, что глубинные сущности вещей («вещи в себе», «вещи сами по себе»), будучи доступными (и то в режиме постоянного столкновения с антиномиями) лишь умозрительно, являют себя в эмпирической данности (в опыте субъекта) лишь в виде внешних, поверхностных образов («вещей для нас»). Однако, если феномен «схватываем» субъектом именно в пространственном и временном контекстах (белокурая красавица у меня на коленях – «там» и «тогда», а труд Канта пред моими очами – «здесь» и «сейчас»), будучи при этом по определению субъективным, то и атрибуты «созерцания» – пространство и время – также оказываются лишь внутрисубъективными условиями восприятия. Здесь Кант сталкивается со сложнейшей дилеммой, суть которой в следующем: либо, признавая существование пространства и времени лишь как субъективных форм, отказаться от идеи существования объектов действительности вне сознания (субъективный идеализм), либо объективизировать сами пространство и время. Философ не принимает ни то, ни другое, утверждая глубочайший раскол между ноуменальным и феноменальным мирами. По его мнению, скрытые сущности – объективное бытие, которому, однако, чуждо «упаковывание» в пространственно-временный порядок; с другой стороны, их явление (если таковое вообще имеет место быть) в человеческий опыт принципиально требует упорядоченности для формирования ясного образа, необходимым условием чего предстают соответствующие «скобки» человеческого восприятия – пространство и время.

Представленная позиция, которая самим немецким мыслителем виделась решением антиномии объективного и субъективного, умозрительного и эмпирически отрывающегося, вечно тайного и познаваемого, с точки зрения его оппонентов из лагеря диалектического материализма, принципиально ошибочна: главное заблуждение Канта, по их мнению, – в отождествлении объективного и непознаваемого. Так, В.И. Шинкарук утверждает, что нет основания неизвестное *на этом этапе* отождествлять с *перманентно* неизвестным, т.е. рассматривать познавательный процесс метафизически (антидиалектически) – это, в свою очередь, ведет к мысли об отсутствии естественного прогресса человеческого разума в познании тайн мироздания (агностицизму). Украинский исследователь замечает: «“Вещь в себе” является тем *моментом объективной вещи*, который на данной ступени познания не вошел в сферу положительного знания... Он – *известное неизвестное в вещах*. Он – *проблема*» [5, с. 141]. Эта мысль звучит в рамках общей установки гносеологического оптимизма, органично укладывающейся в контекст диалектического материализма. Классик этого направления В.И. Ленин с присущей ему экспрессивностью писал: «Решительно никакой принципиальной разницы между явлением и вещью в себе нет и быть не может. Различие есть просто между тем, что познано, и тем, что еще не познано, философские измышления насчет особых граней между тем и другим, насчет того, что вещь в себе находится «по ту сторону» явлений (Кант)... – все это пустой вздор, Schrulle, выверт, выдумка» [7, с. 102].

Критика представлений философа о пространстве и времени осуществлена также и западными авторами. Так, Б. Рассел (мы приведем лишь некоторые позиции критики) справедливо указывает на то, что если вещи в себе существуют вне пространственно-временной определенности, а этими формами атрибутированы лишь их феномены, то почему сознание всегда упорядочивает образы одинаково? В отношении пространства американский философ шутливо и одновременно серьезно вопрошает: «Почему, например, я всегда вижу глаза людей над ртами, а не под ними?». В отношении времени кантовское разделение вещи и явления разбивается о необъясненность каузальной определенности: если молния и гром, взятые сами по себе, – сущности вневременные, то почему же мы никогда не имеем опыта «небесной чехарды», элиминировавшей из себя важнейшее «после» – применительно к грому по отношению к молнии? [6, с. 857]. Помимо этого контрдовода, Б. Рассел также замечает, что ни кантовский аргумент о возможности представления абсолютно пустых пространства и времени, ни его тезис об отсутствии изначальной множественности в естестве этих идей (из которых сделан вывод, что это – чистые априорные «условия созерцания») не выдерживают

принятого современной наукой релятивистского их понимания. Кантовские пространство и время подобны ньютоновским абсолютным «вместилищам», однако с важной поправкой: если у Ньютона эти сущности объективны, то у немецкого философа они рассмотрены как внутрисубъектные субстанции. Впоследствии эти взгляды Канта оказали значительное влияние на И.Г. Фихте и Ф.В.Й. Шеллинга: будучи доведенными в работах этих авторов до солипсизма, они вылились в концепции субстанциализации собственного «Я».

Выскажем по поводу учения Канта некоторые дополнительные соображения. Как нам видится, кантовское разделение сущего на ноуменальное и феноменальное, лежащее в основании идеи субъективности времени (как и пространства), не в полной мере последовательно. Если говорить, с одной стороны, о чистых сущностях, к которым, поскольку они есть духовные трансцендентные образования, неприменима временная характеристика, а с другой стороны, о тех образах, которые именно с помощью априорного временного (как и пространственного) условия имеют возможность стать таковыми, то возникает вопрос: куда же исчезает срединная, между двумя показанными, форма бытия – объект материального мира (если речь, конечно же, идет не о таких объектах, которые существуют исключительно в духовной форме)? Или иначе: не естественно ли опосредовать идеальную сущность и образ объекта в сознании субъекта самим материальным объектом, который, с одной стороны, есть воплощение сущности в природном мире, с другой стороны – фундамент будущего феномена? И если это так, то выходит, что в отношении ноумена (временная атрибутированность которого элиминирована в принципе) и феномена (наоборот, оформленного субъективным временем), условно говоря, «все ясно», а в отношении самого явления мироздания (понимаемого в данном контексте не как «вещь для нас», а «вещь без нас») этот вопрос «не включен в повестку дня»! Возможно, для Канта не только метафизические, но и физические объекты есть «вещи в себе» в противопоставлении «вещам для нас». Но в таком случае сам мир, лишенный темпоральной характеристики, оказывается раз и навсегда заостеневшей данностью, а все то, что мыслится нами как озаменованное временем – мировая история во всей многогранности ее становления, обретает смысл лишь как иллюзия сознания. Заметим, что такая картина мира (приветствие которой самим Кантом весьма сомнительно), столкнувшись с невозможностью решения в рамках собственных посылов поднятых современной наукой проблем, отошла на второй план. Разрабатываемая нами в рамках антропологической парадигмы времени концепция антропного времени подает оное именно как *объективную* характеристику разворачивающейся человеческой деятельности, выражающую ее и во внешнем, и во внутреннем аспектах [8].

Еще масштабнее кантовский манифест значимости и достоинства человеческого существования (теперь уже в первую очередь в этическом смысле) звучит в его трудах «Основы метафизики нравственности» (1785), «Критика практического разума» (1788) и «Антропология с прагматической точки зрения» (1798). Разумное существо, коим является человек, недопустимо рассматривать исключительно собственнически – как средство достижения определенных целей. Нет, homo sapiens существует как самодостаточная цель, поэтому Кант провозглашает: «...*Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству*» [9, с. 270]. Сообщество, возникающее (как идеал) на основании этого постулата, есть, таким образом, «царство целей» [9, с. 275]. Из предложенного принципа вытекает известное разделение всех императивов на гипотетические и категорические: если первые обосновывают необходимость поступка как *средства* достижения цели (т.е. поступок *хорош* только *по отношению* к чему-то еще), то категорический императив представляет деяние как *благое само по себе*, самоцельно. Одна из его многочисленных формулировок звучит следующим образом: «...поступай всегда согласно такой максиме, всеобщности которой в качестве закона ты в то же время можешь желать...» [9, с. 279]. В таком контексте категорический императив (моральный закон) оказывается «высшим законом безусловно доброй воли», причем воли, никогда не противоречащей самой себе. Действительно, воля, реализующаяся в фундаменте поступков, подпадающих под рассмотрение в рамках гипотетического императива, неизменно вступает в антиномию с внешней или внутренней

необходимостью, т.е. с причиной желания, которая и формирует поступок именно как средство достижения цели. В то же время, поступок, совершаемый во имя блага безотносительно к чему-либо, фундирован соответствующей автономной волей, не оттененной естественной или противоестественной побуждающей каузальностью.

Итак, именно в автономии воли философ видит высший принцип нравственности. Автономия воли, по Канту, есть такое свойство воли, посредством которого она становится законом для самой себя [9, с. 283]. Согласно принципу автономности, безусловно моральное должество выражается в том, что максимы, определяющие человеческий выбор, содержатся в качестве всеобщего закона в самом волеизъявлении, а не в собственных или чуждых интересах и потребностях. Противоположным показанному принципу является принцип гетерономии воли, в рамках которого воля руководствуется не собственным законодательством, а обнаруживает оное вовне себя – в объектах ее устремления. Естественно, что, исходя из этого, немецкий мыслитель отказывает гетерономии воли в возможности быть истинным принципом нравственности.

Определяя понятие воли, Кант рассматривает ее как своеобразную причинность, однако, в отличие от неволевой причинности, первая есть прерогатива исключительно существ, наделенных разумом. Иными словами, действие может быть обозначено как *волевой* акт в том случае, если оно осознаваемо. В то же время, показанного критерия еще недостаточно для того, чтобы акт был признан *свободным*, ибо для этого свобода должна быть «...таким свойством этой причинности (воли. – В.Х.), когда она может действовать независимо от посторонних *определяющих* ее причин...» [9, с. 289]. В поиске «чистой» свободы, из волевого устремления помимо того, что детерминировано внешними условиями, должна быть, как тонко замечает, опираясь на психоаналитический подход, украинский мыслитель М.В. Попович, исключена «*залежність від певних хаотичних сил в Я (Willkür за Кантом)*» [10, с. 19]. Однако если предположить, что в структуре «Я» есть определенная зона принятия вольного решения – «зона свободы», то каким образом обособить эту «зону» от того, что обусловлено не ею? Корректно ли утверждать, что в человеческой деятельности существуют *безусловно* свободные поступки, если, возможно, в самой структуре личности нет «чистого» их источника и всякое решение есть сложнейший синтез влияний «Оно» и «Сверх-Я», помноженных на их осознание?!

Кант делает «ход конем». Уходя от противоречий данного им негативного определения (которое к тому же совершенно не раскрывает имманентной сущности свободы), в противовес негативной он предлагает и позитивную дефиницию свободы. Философ исходит из того, что в фундаменте свободы не лежат законы природы, ибо они есть основание естественной причинности. Однако из этого посыла совершенно не вытекает заключение, что свобода совершенно элиминировала из себя закон – скорее, наличествующая в ней причинность (и соответствующий закон) несколько иного, неприродного, происхождения и содержания. Итак, поиск некоей причинности (в виде природной необходимости) в основании свободы воли, являющийся попыткой ее раскрытия по принципу гетерономии, противоречив в корне, поскольку свобода воли может быть исключительно свойством воли руководствоваться своим *собственным* законом, т.е. конституироваться по принципу автономии. Однако это как раз и означает, что она ориентирована на максимум категорического императива и что истинно свободовольный поступок – это поступок высокоморальный. «...Следовательно, – резюмирует Кант, – свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, – это одно и то же» [9, с. 290].

Одна из ключевых гуманистических идей «кёнигсбергского затворника» – идея способности личности благодаря величайшим атрибутам ее бытия, разуму и свободной воле зачастую переступить через свои первичные потребности, естественные стремления на пути свободного самосовершенствования, обретения нового «лица», принципиально отличного от искони данного природой, окончательное свое оформление обретает в итоговом труде философа – «Антропологии с прагматической точки зрения». Мыслитель указывает на то, что, несмотря на разнообразнейшую палитру человеческих «умов» (этому предшествует длительный анализ познавательных способностей с дифференциацией оных от тупоумия и глупости до гениальности), рожденных природой, люди мыслящие, движущиеся к мудрости, в обязательном порядке являются носителями некоторых максим. Таковых Кант

выделяет три: 1) *самостоятельность* мышления; 2) способность в процессе коммуникации умозрительно представлять себя на месте *другого*; 3) в мышлении не разрушать *согласия с самим собой* [11, с. 471]. Как видно, все три закона имманентно несут в себе ядро свободоволия. В первом случае свободная воля присутствует как средство выхода из шаблонного, навязанного извне способа и характера мысли. Во втором она позволяет преодолеть не только привычную «сферу комфорта» умпостроений, но и свое «эго» в целом – в этом открывается показанная выше нравственная окраска свободы воли. Наконец, этот атрибут человека выходит на первый план при необходимости установления гармонии в собственной душе, преодоления антимоний существования своего «Я» в себе самом. Сами же фундаментальные свойства *homo sapiens* на фоне остальной природы, выступающие в качестве источника представленных потенциалов, – разум и свободную волю – немецкий философ укореняет в духе – универсальном оживляющем принципе в человеке [11, с. 467]. Таким образом, все, реализуемое человеком в его деятельности, что несет новаторские идеи и пробуждает посредством этого здоровый интерес, постольку и имеет гордое название «проникнутого духом», поскольку является результатом творческого вступления человека в мир на принципах разумности и свободной воли.

Чрезвычайно важным в свете проводимого нами исследования является следующее. Философ пишет, что «суть всякой нравственной ценности поступков состоит в том, что *моральный закон непосредственно определяет волю*» [9, с. 396]. В таком контексте оказывается, что воля есть величина векторная, и этот самый вектор задается устремленностью на эталоны нравственности. Напомним, что, по Канту, воля, обладающая в качестве своего определяющего основания собственным (имманентным) законом (категорическим императивом), имеет право именоваться *свободной* волей. Из посыла о моральной «мотивации» свободной воли имплицитно вытекает заключение о ее темпорализованности: вектор свободы воли устремлен исключительно в будущее – фазу, которая в итоге и станет вотчиной опредмеченной свободы, сферой реализованных целей. Действительно, прошлое есть данность, и по этой причине оно оказывается средоточием детерминированности, неподвластным свободной воле. Ориентированные на опыт (аккумуляцию прошлого) послы «теоретического» разума, подающие время как априорное основание человеческой чувственности, по сути, элиминировали из себя «стрелу времени» (подробнее – [5, с. 356]). Поэтому исключительно установки «практического» разума есть основание артикуляции понятия свободы воли через категорию времени – артикуляции, подчеркивающей ее однозначную устремленность в грядущее.

Следует отметить, что гуманистически насыщенное кантовское фундирование свободы воли вектором нравственности, к сожалению, нашло отклик далеко не во всех этических системах последующих периодов. Так, например, согласно Ф. Ницше, ни вектора «во благо», ни вектора «во зло» у свободы воли не существует. Истинный ее носитель – «сверхчеловек» – принципиально не скован однозначностью, находясь «по ту сторону добра и зла». Из этого и вытекает ницшеанский нигилизм в отношении общечеловеческих (христианских) ценностей, которые, по его мнению, две тысячи лет превращали человека в раба. Нет, заявляет философ-радикал, не добро или зло определяют мой поступок, а я распоряжаюсь ими, ибо субстанциальна именно моя свобода воли: «Свободным называешь ты себя? Твою господствующую мысль хочу я слышать, а не то, что ты сбросил ярмо с себя... Свободный от чего? Какое дело до этого Заратустре! Но твой ясный взор должен поведать мне: свободный для чего? Можешь ли ты дать себе свое добро и свое зло и навесить на себя свою волю, как закон? Можешь ли ты быть сам своим судьей и мстителем своего закона?» [12, с. 45].

Предваряя демонстрацию результатов осмысления кантовского «антропологического переворота», которому была посвящена данная статья, еще раз обратимся к заявленной философом «истинной задаче чистого разума» (ее общая формулировка «Как возможны априорные синтетические суждения?» представлена и в виде более частных вопросов: «Как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание? Как возможна метафизика как наука?» [1, с. 54, 55]). В XX в. Мартин Хайдеггер, комментируя Канта, напишет, что «трансцендентальное познание... исследует не само сущее, но возможность

предварительного разумения бытия, а значит – бытийный состав сущего. Оно имеет дело с перешагиванием (трансценденцией) чистого разума к сущему для возможности опыта сообразовываться с этим сущим как с возможным своим предметом» [13, с. 8]. Этот уклон оказался исторически знаковым: ориентированность метода Канта, заявленная им самим, не на предметы, а на виды и способы их познания, т.е. смещение познавательного акцента со «*что есть*» на «*как познать*» открывает безграничные возможности при помощи трансцендентального исследовательского инструментария обратить философское внимание непосредственно на субъекта, т.е. человека, активно вовлекающегося поисковым интересом в неисчерпаемый в своих тайнах мир. Таким образом, метафизическое знание, по выражению С.Л. Катречко, «...из исследования *Сущего* преобразуется в исследование *Существова* (субъекта познания), исследующего это сущее» [14, с. 5].

Тотальная устремленность философии и науки Нового времени на поиск эталона объективного знания, апофеоза своего воплощения достигающая уже после смерти Канта в учении Г.В.Ф. Гегеля, не нашла в лице мыслителя из Кёнигсберга своего очередного «атланта». Наоборот, в трудах Канта вопреки объективистской установке было осуществлено чрезвычайно важное и, как оказалось, исторически продуктивное построение принципиально новой модели мысли, наследование которой затем переросло в одну из тенденций философии Новейшего периода, что, в свою очередь, сегодня позволило с полным основанием говорить о ней как о парадигме. Необходимо также отметить, что в современной философской литературе [15] продемонстрированы доводы в пользу пересмотра традиционной для марксизма-ленинизма позиции оценивания гегелевской системы как более совершенной, нежели кантовская (приоритет диалектической взаимосвязи мышления и бытия над метафизическим расколом между объективными сущностями и человеческим разумом). Как показывает Т.И. Ойзерман, многие замечания, выдвигаемые к Канту и со стороны Гегеля, и со стороны адептов диалектического материализма, вызваны, скорее, не самими позициями Канта, а определенным искажением его учения в интерпретационных построениях критиков.

Более того, в интерпретациях идей великого мыслителя, осуществленных в последние десятилетия, представлена возможность иных вариантов трансцендентальной философии, показаны перспективы расширения самой сферы трансцендентального [16–19]. Такие, развиваемые в традициях философии жизни, акцентуации наделяют трансцендентальный метод еще более «человекомерным» лицом. Парадоксально, но кантовская фокусировка научного интереса на разумном начале трансцендентального субъекта как раз и открыла потенцию постановки (пусть имплицитно, но все же ребром!) вопроса о неисчерпаемости трансцендентальной способности исключительно сферой «чистого разума». Теперь уже, как пишет российский автор О.Б. Панова, «интерес вызывает не сам по себе *Чистый Разум*, но пограничная природа Разума в процессе познания, соприкосновение разумного знания с *иным, иррациональным*: жизненной мудростью, религиозным откровением, сердечным переживанием, воображением, воспоминанием, творческой интуицией – не *Чистое Сознание*, но *Сознание*, пребывающее в изначальном единстве с Миром» [18, с. 97].

Кант во многом окажется правым, утверждая в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», что его позиция произведет ту же революцию в метафизическом знании, что и учение Николая Коперника в астрономии. Безусловно, не будь «кантовского переворота», не вывели бы в тех формах и на том уровне, как это исторически произошло, ни гуссерлевское «чистое Я», ни хайдеггеровское «*Dasein*», ни сартровское «бытие-для-себя». Собственно, то же касается и разрабатываемой нами антропологической парадигмы времени [8]. Стержневым принципом этого построения является позиционирование времени как атрибута человеческой деятельности, отображающего ее в аспектах длительности, порядка (формальная сторона), смысловой нагрузки (содержательная сторона), а также синтетически – в аспекте интенсивности («плотность» смысла). В данном контексте антропологический подход к проблеме времени сводится не к представлению оно как «условия созерцания» (Кант), а к его рассмотрению как объективной характеристики человеческой деятельности. Овременность человеческого «вовлечения в мир» (и через это самого мира, в котором происходит разворачивание деятельности человека) означает не сопровождаемость и оформляемость этих процессов

временем, «сущим-от-мира». В нашем подходе время (обозначенное как *антропное* в противовес его традиционной физикализации и онтологизации) задается человеком через эманацию его свободной воли самим этим «вовлечением», т.е. становится «сущим-от-человека».

Современный украинский исследователь Е.И. Андрос прямо указывает на то, что подход Канта «...задав конструктивную парадигму на сторіччя вперед» и что он «...вигідно відрізняється від нинішніх підходів у світовій думці, котрі часто грішать неправомірним педалюванням і абсолютизацією тієї чи тієї складової багатовимірному дому власного буття людини» [20, с. 135]. Действительно, метафизическая система философа в условиях современной актуализации проблем человеческого существования потому и становится многократно ценнее, что, будучи помноженной на гуманистический характер его мысли, формирует представление о человеке как о гармоничном создании, многогранность феномена которого удивительным образом сочетается с его целостной сущностью.

Заключение. Осуществленный Кантом «переворот» оценивается нами в данной работе как отправной пункт-предпосылка построения антропологической парадигмы времени, ибо он подготавливает ее по следующим позициям:

1. «Очеловечивание» метафизики. Мыслитель из Кёнигсберга не только, подобно гуманистам Ренессанса, вновь обращает философский интерес к теме человека, обнажая, в противовес объективистской ориентации научной и философской мысли XVII–XVIII вв., вечную актуальность проблем существования и деятельности *homo sapiens*. Его шаг значительно больше – сама метафизика, в данном контексте выступающая как синтез онтологии и гносеологии, оказывается поставленной на антропологические «рельсы». Полагаем, что это – ключевой акцент в построении антропологической парадигмы времени.

2. Антропологизация времени (конкретное приложение пункта 1). Отказываясь от кантовской субъективизации времени, мы принимаем его рассмотрение философом в качестве человекомерной характеристики. По нашему мнению, человек способен не только *имманентно* оформлять картину познаваемого объекта мира темпоральными условиями (Кант), но и *объективизировать* в деятельности свое собственное, *антропное*, время, внося, таким образом, изменения и в само мироздание. Иными словами, в антропологической артикуляции времени мы берем во внимание экзистенциально-деятельностный и в итоге объективно-исторический его аспекты.

3. Обращение внимания на принципиальное «овременение» свободы воли. Постулируя принцип автономии воли, согласно которому источник и механизм осуществления свободы воли в качестве категорического императива заложен в ней самой, Кант тем самым темпорализует саму свободу воли, устремляя ее в будущее. Благодаря этому вектору то, что потенцировалось в виде цели в настоящем, в грядущем обретает свое действительное существование. Показанный нюанс использован для обоснования механизма развертывания антропного времени в нашем понимании. Однако эманация антропного времени нам видится *разнонаправленной*: в одной из предыдущих работ мы показали [21], как та или иная его направленность фундируется соответствующей устремленностью свободы воли: в основании вектора «плюс-свободы» – становление антропного времени на пути самораскрытия и самореализации человека, в то время как вектор «минус-свободы» есть имманентный источник «бегства от свободы» (Э. Фромм), т.е. деятельности, сущность которой – в отказе от творческого преобразования своего существования в мире, примате рутинного, механически однотипного труда.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. Н. Лосского сверен и отред. Ц.Г. Арзаканяном и М.И. Иткиным ; примеч. Ц.Г. Арзаканяна. – М. : Эксмо, 2011. – 736 с.
2. Кант, И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / И. Кант ; пер. с нем. В. Соловьева. – М. : Академический проект, 2008. – 174 с.
3. Бистрицький, С. Трансцендентальна феноменологія і поняття досвіду / С. Бистрицький // Філософська думка. – 2012. – № 5. – С. 113–132.
4. Энгельс, Ф. Диалектика природы ; пер. с нем. / Ф. Энгельс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Гос. изд-во полит. литературы, 1954–1986. – Т. 20. – 1961. – С. 339–626.
5. Шинкарук, В.І. Вибрані твори : у 3 т. / В.І. Шинкарук. – Київ : Укр. центр духовної культури, 2003. – Т. 1. – 392 с.

6. Рассел, Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней : в 3 кн. / Б. Рассел ; науч. ред. В.В. Целищев. – 7-е изд., стереотип. – М. : Академический проект, 2009. – 1008 с.
7. Ленин, В.И. Материализм и эмпириокритицизм / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. : в 55 т. – М. : Изд-во полит. литературы, 1979–1983. – Т. 18. – 1980. – С. 7–384.
8. Ханжи, В.Б. Онтологическая и антропологическая парадигмы времени / В.Б. Ханжи // Философские проблемы биологии и медицины: Вып. 5 : Нормативное и дескриптивное : сб. ст. ежегод. науч.-практ. конф., г. Москва, октябрь 2011 г. – М. : Принтберри, 2011. – С. 151–153.
9. Кант, И. Сочинения в шести томах / И. Кант ; под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. – М. : Мысль, 1963–1966. – Т. 4, ч. 1. – 1965. – 544 с.
10. Попович, М. Бути людиною / М. Попович. – Київ : Києво-Могилянська академія, 2011. – 223 с.
11. Кант, И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант ; пер. с нем. на основе перев. Н.М. Соколова // Сочинения : в 6 т. / под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. – М. : Мысль, 1966. – Т. 6. – С. 349–588.
12. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше ; пер. с нем. // Сочинения : в 2 т. / сост., ред. и автор примеч. К.А. Свасьян. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 5–237.
13. Хайдеггер, М. Кант и проблема метафизики / М. Хайдеггер ; пер. с нем. и послесловие О.В. Никифорова. – М. : Русское феноменолог. общество, Логос, 1997. – 176 с.
14. Катречко, С.Л. Как возможна метафизика: на пути к научной [трансцендентальной] метафизике / С.Л. Катречко // Вопросы философии. – 2012. – № 3. – С. 3–14.
15. Ойзерман, Т.И. Кант и Гегель (опыт сравнительного исследования) / Т.И. Ойзерман. – М. : Канон+РООИ «Реабилитация», 2008. – 520 с.
16. Демидов, Ф.Д. Трансцендентализм Канта: эволюция идеи в западноевропейской философии XIX–XX веков / Ф.Д. Демидов. – М. : РАГС, 2007. – 391 с.
17. Микешина, Л.А. Философия познания: Полемиические главы / Л.А. Микешина. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
18. Панова, О.Б. Метафизическая традиция философии культуры. От трансцендентального идеализма к философии жизни / О.Б. Панова // Философские науки. – 2012. – № 3. – С. 85–98.
19. Шуман, А.Н. Трансцендентальная философия / А.Н. Шуман. – Минск : Экономпресс, 2002. – 416 с.
20. Андрос, Є.І. Метафізична та постметафізична доба європейської гуманістики: зміна методологічних засад і світоглядних орієнтацій / Є.І. Андрос // Колізії антропологічного розмислу / В.Г. Табачковський [та інш.]. – Київ : ПАРАПАН, 2002. – С. 123–152.
21. Ханжи, В.Б. Антропологическая парадигма времени: к вопросу о направленности антропоного времени и исторического процесса (экзистенциальный аспект) / В.Б. Ханжи // Філософія науки: традиції та інновації. – 2013. – № 1 (7). – С. 70–79.

Поступила в редакцию 18.06.14.

The aim of the article is to comprehend the Kantian anthropological approach as a basis for constructing an anthropological paradigm of time. The main provisions of anthropologization of metaphysics carried out by the German philosopher are demonstrated. Particular attention is paid to the Kantian understanding of time as a subjective condition of perception of objects of the world, as well as to the idea of a temporal conditioning of freedom of the will of human moral aspiration for the future. This study is marked by the scientific novelty, which is expressed in the following: 1) it is shown, how premises of the Kantian “anthropological revolution” can be used as principles underlying the construction of the anthropological paradigm of time; 2) the idea of a fundamentally new version of the anthropological articulation of category of time is declared; 3) grounds for formulating and solving of an issue of multi-vector of the anthropic time are shown. The anthropological paradigm of time developed by the author will work as a methodological basis of solution of an urgent problem of an adequate expression and explanation of the essence of the historical process as a deploying of human activity, as well as the realization of an idea of building a harmonious society that the modern philosophy is facing.

Keywords: Kantian revolution, anthropologization of metaphysics, anthropologization of time, freedom of a will, anthropological paradigm of time, anthropic time.

