

РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Н. Фишер

DOI: 10.7256/1999-2793.2013.7.7585

О БУДУЩЕМ МЕТАФИЗИКИ И ВОПРОСА О БОГЕ СОГЛАСНО ИММАНУИЛУ КАНТУ (С ЭКСКУРСАМИ В КРИТИКУ МЕТАФИЗИКИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА) Перевод И.В. Кирсберга

Аннотация. Критическая метафизика Канта обозначена — в трёх разделах — на фоне старой и новой традиций (Платон, Аристотель, Ансельм, Фома Аквинский, Хайдеггер, Левинас) — как предвосхищение возможной будущей метафизики. По происхождению мыслительный путь Хайдеггера составляет общность не только с христианской верой и её теологией, но и с метафизикой Канта. Таким образом, часто цитируемое предложение из разговора о языке между японцем и спрашивающим отсылает к Канту. Предложение гласит, что происхождение — это всегда и грядущее.

Ключевые слова: философия, критическая метафизика, разум, богословие, рациональная теология, вера, просиллогизмы, паралогизмы, доказательства бытия Бога, философия Канта.

Так как Кант подверг уничтожающей критике способы доказательства бытия Бога, принятые в догматической метафизике, Моисей Мендельсон, лично также затронутый критикой, говорил о «всесокрушающем Канте»¹. Кант показал ошибки умозаключений

рациональной психологии (паралогизмы) и опроверг разработанное Мендельсоном теоретическое доказательство субстанциональности и «неиз-

¹ Vgl. Moses Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (Berlin 1785). Мендельсон умер в 1786 г., т.е. после первого издания «Критики чистого разума» 1781 г. Поэтому он мог сам соотнести критический разбор доказательств метафизики со своими работами. Затем Кант, в 1787 г. во втором издании «Критики чистого разума» снабдил изречения Мендельсона, с которым был в дружбе, особым замечанием, добавленным в раздел главы о паралогизмах под заголовком «Опровержение доказательства Мендельсона о неизменности души» (KrV B 413–426). Кант нацеливался этой критикой на мендельсоновский «Федон», датированный 1763 г., однако в первом издании 1781 г. ещё открыто не нападает на автора, воздерживаясь от явной критики доказательства Мендельсона, даже имевшее некоторое высокомерие (перед «Федоном» Платона). Мендельсон недооценивал

критическую силу философии Платона, разделяясь с его доказательствами (которые у Платона не подразумевались как теоретические) как «настолько поверхностными и причудливыми», «что едва ли заслуживающими серьезного опровержения», ср. Mendelssohn: *Phädon, oder über die Unsterblichkeit der Seele* (непронумерованное предисловие, 5); о недогматизме метафизических рассуждений платоновского «Федона»: ср. Norbert Fischer: *Philosophieren als Sein zum Tode. Zur Interpretation von Platons ›Phaidon‹*. Философия до Нового Времени менее склонна к построению догматической метафизики. Прекрасным примером такой сдержанности, предопределенной знанием незнания о высшем, являются труды Николая Кузанского *De docta ignorantia* и *De coniecturis* («Об ученом незнании» и «О догадках»), познавательного-критического внимания которого, по крайней мере в начале Нового Времени, были пренебрегаемы. Достойно замечания то, что в переоткрытии Кузанского важную роль сыграли неокантианцы Эрнст Гофман (Ernst Hoffmann) и Эрнст Кассирер.

Третий (заключительный) доклад из цикла о Канте
Прочитан на философском факультете НИУ ВШЭ 8.10.2012

менности души»². Кант также разрушил доказательства рациональной космологии и богословия. Однако эта критика никоим образом не имела в виду принизить высшие вопросы метафизики («Есть ли Бог? Есть ли грядущая жизнь?»)³, ни исключить эти вопросы из виду, или же окончательно ниспровергнуть метафизику⁴. Кант больше нацелен против «дерзких притязаний» школ, желавших при помощи теоретического разума предложить «догматическое» решение главных задач метафизики («Бог», «свобода», «бессмертие»). Кант сам разрабатывал обоснование «критической» метафизики, соответствующей естественной склонности человеческого разума, — метафизики «naturalis»⁵. Разрушение «догматизма» должно было даже способствовать такой метафизике. Ведь «догматическая метафизика», по Канту, обречена на провал уже потому, что мысль о Боге трансцендентальной теологии (онто-космо-теологии) искомую цель — живого Бога — вообще не в состоянии увидеть⁶, и эта цель на

основе мотивов практической философии также недостижима⁷.

В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант поэтому поясняет (KrV В XXX): «Таким образом, я даже не могу допустить Бога, свободу и бессмертие ради необходимого практического употребления моего разума, не отняв одновременно у спекулятивного разума его чрезмерных претензий на понимание». Из этого пояснения следует вывод (там же): «таким образом, я должен был ограничить знание, расчищая место для веры, догматизм же метафизики, то есть предсуждение без дальнейшей критики чистого разума, является истинным источником всякого неверия, противоречащего морали, вообще говоря всегда чрезвычайно догматичного»⁸. В «Критике чистого разума» Кант работает не к разрушению истинной метафизики, а её спасению, однако в виде «критической метафизики». Пусть критическая

² Vgl. KrV В 399-434: Von den Paralogismen der reinen Vernunft; darin (В 413-415): Widerlegung des Mendelssohnschen Beweises der Beharrlichkeit der Seele. Впрочем, на способ доказательства мепдельсоновского «Федона» Кант не обращает особого внимания, как не вступает и в разговор с философией Платона и его «Федоном» (vgl. KrV В 370; dazu Norbert Fischer: Einen Autor besser verstehen, als er sich selbst verstand; Fn 1) По истории проблематики кантовских истолкований Платона см. Norbert Fischer: Einen Autor besser verstehen, als er sich selbst verstand. Kant, Schleiermacher und Heidegger zur Wahrheitssuche in überlieferten Texten.

³ KrV В 831; О «кардинальных предложениях» Кант говорит, например, в: А 357; В 769; 827f.; сравните далее три вопроса: «Что я могу знать? Что мне следует делать? На что я смею надеяться?» И их пояснение-дополнение в обобщающем вопросе: «Что такое «человек»?», а также пояснения в Логике А 25=АА 9,25.

⁴ Кант поясняет здесь: «В каноне чистого разума [мы] имеем дело только с двумя вопросами, представляющими практический интерес чистого разума, в рассмотрении которых канон мог бы найти им употребление, а именно: Есть ли Бог?; есть ли грядущая жизнь?»

⁵ KrV В 21. Это действительно и для главной направленности «Критики чистого разума» Norbert Fischer (Hg.): Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die ›Kritik der reinen Vernunft‹ (=KGkM). Hamburg: Meiner 2010. ср. кроме того: Norbert Fischer (Hg.): Kants Metaphysik und Religionsphilosophie (=KMR) Hamburg: Meiner 2004. Об этой книге кардинал Йозеф Ратцингер (нынешний папа римский Бенедикт – И.К.) написал автору (в письме от 23 марта 2004 г.), что надеется, «что юные философы и богословы будут учиться по Вашей книге, и что осуществится новое плодотворное взаимодействие с Иммануилом Кантом».

⁶ Ср. также рассуждения из доклада Kants vollständiges System philosophisch begründeter Theologien (первый доклад проф. Фишера из цикла о Канте – И.К.).

⁷ Незнание Бога принадлежит, по Канту, и морали, и теологии; vgl. z.B. Kritik der praktischen Vernunft (=KpV) А 264-266. Vgl. 264f.: «Но вместо спора, который моральному убеждению приходится вести со склонностями, и в котором после нескольких поражений должна быть постепенно приобретена моральная сила души, у нас перед глазами постоянно стояли бы бог и вечность в их грозном величии (ведь то, что мы можем доказать полностью, имеет для нас такую же степень достоверности, как и то, в чём мы убеждаемся своими глазами). Нарушений закона, конечно, не было бы, и то, чего требует заповедь, было бы исполнено, но так как убеждение, на основе которого должно совершать поступки, не может быть внушено никакой заповедью, а побуждение к деятельности здесь всегда под рукой и оно внешнее, следовательно, разум не должен пробовать себе дорогу, собирая силы для противодействия склонностям с помощью живого представления о достоинстве закона, – то большинство законообразных поступков было бы совершено из страха, лишь немногие – в надежде и ни один – из чувства долга, а моральная ценность поступков, к чему единственно сводится вся ценность личности и даже ценность мира в глазах мудрости, перестала бы существовать. Таким образом, пока природа людей оставалась бы такой же, как теперь, поведение их превратилось бы просто в механизм, где, как в кукольном представлении, все хорошо жестикулируют, но в фигурах нет жизни». (перев. Н.М. Соколова). На основе этого понимания Кант в заключении замечает (KpV А 266): «Следовательно, и здесь было бы верно то, чему нас в достаточной мере учит исследование природы и человека, а именно, что неисповедимая мудрость, благодаря которой мы существуем, столь же достойна уважения в том, в чём она нам отказала, как в том, что она нам дала» (перев. Н.М. Соколова).

⁸ Это суждение соответствует критической метафизике Канта, предполагаемая ввиду действительности, что именно возможно подразумевать в Боге, свободе и бессмертии; ибо, по Канту, во всяком случае ничто не подразумевает в Боге, свободе и бессмертии возможностей соответствовать составлению понятий спонтанным конечным разумом, поскольку эта спонтанность всегда служит синтезу многообразия.

метафизика, как убеждает нас Фридрих Делекат, содержит разрушительные элементы, намерением Канта, согласно его сочинению о религии было «научное, если угодно, заботящееся о душе служение творению»⁹. Поскольку религия и вера в Бога изначально оказались в поле зрения критической философии¹⁰, увиденное Делекатом «заботящееся о душе служение творению» предопределяет общий замысел критической философии Канта.

Тем не менее, в исследованиях о Канте все ещё сохраняются тенденции к пренебрежению трансцендентно направленным, метафизическим характером этой философии, неузнаваемо искажающие её ошибочными толкованиями¹¹. По своему исполнению метафизика всегда связана с вопросом о трансцендентном¹². Кант никогда не отдавал предпочтения монистической мысли¹³, а пытался осмыслить собственное бытие конечного существа и его связь с бесконечным Богом.

⁹ Ср. Friedrich Delekat: Immanuel Kant, 343 (как указание мотивов Канта при составлении «Религии в пределах только разума»).

¹⁰ В виде главных вопросов практической метафизики с главными темами: Бог, свобода, бессмертие (KrV B XXX). Vgl. dazu Norbert Fischer: Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft. Im Hintergrund vgl. auch: Norbert Fischer; Dieter Hattrup: Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen. Kant und Levinas (=МАА).

¹¹ Это действительно даже для толкователей, которые в других случаях не ретушируют метафизический характер критической философии; vgl. z.B. Konrad Cramer: Die Einleitung (A1/B1-A16/B30). Ключевые вопросы Канта: как возможна метафизика в качестве естественной склонности и как наука, – Крамер почти обходит вниманием. После публикации «Пролегоменов» в 1783 г. в ответ на неправильное понимание «Критики чистого разума», Кант добавляет важные замечания к этим вопросам в расширенном введении второго издания «Критики» в 1787г. Следует обратить внимание прежде всего на IV раздел «Общие задачи чистого разума». Там Кант ставит вопросы: Как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание? (KrV B 19-24). Это он поясняет так: «Так как эти науки действительно существуют, то естественно ставить вопрос, как они возможны: ведь их существование доказывает, что они должны быть». (Перев. Н.О. Лосского). Ввиду вопроса о метафизике как науке у Канта прежде всего есть повод к сомнениям. Всё-таки он утверждает (B 21): «Однако и этот вид знания надо рассматривать в известном смысле как данный; метафизика существует если не как наука, то во всяком случае как природная склонность человека (metaphysica naturalis)». (Перев. Н.О. Лосского).

¹² Vgl. Norbert Fischer: Die Transzendenz in der Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an der »Kritik der reinen Vernunft«. Dazu den Kant-Teil von Norbert Fischer, in МАА, 47-230.

¹³ Этот тезис оспаривает право монистических теорий быть лишь духовными (неоплатонизм Плотина) или материальными (Людвиг Бюхнер, «Сила и вещество»).

Уже в аллегории солнца из платоновской «Политии» трансцендентное связано с утверждением, что искомая «идея добра» является по ту сторону бытийствующего (505b): епекейна тэс усиас, таким образом, потусторонняя тому, что полагается бытийствующему. Сознание трансцендентности высшего (т.е. Бога) характерно для Канта — и принадлежит к существенным особенностям истории метафизики. У отца церкви Августина сказано словами проповеди о допуске непостижимости Бога¹⁴: «О Боге мы говорим; удивляться ли, что ты не постигаешь? Когда ты именно постигаешь, то постигнутое тобой не Бог. Набожно-му даже познание незнания — это лишь опрометчивое обобщение знания. Быть духовно чуть затронутым Богом — уже огромное счастье, а постигнуть его вообще невозможно» (в подлиннике: »de deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? si enim comprehendis, non est deus. sit pia confessio ignorantiae magis, quam temeraria professio scientiae. attingere aliquantum mente deum; magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile«). Восприятие Августином способа нашей связи с Богом, к которой мы, согласно проповеди, пригодны, тем более отчетливо в поисках Бога, развернутых в десятой книге «Исповеди»¹⁵.

Фома Аквинский, философская мысль которого обращена к Аристотелю и Платону¹⁶, был представлен все-таки в ложном свете томизмом¹⁷, возрождаемым в течение XIX в. Рассуждения Фомы о бытии Бога близки к Канту, что охотно замалчивается томистами, лишь бы иметь возможность говорить о

¹⁴ Sermo 117,5. Августин цитируется по Корнелиусу Майеру: Augustinus-Lexikon und Cornelius Mayer (Hg.): Corpus Augustinianum Gissense.

¹⁵ Aurelius Augustinus: Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X/Bekentnisse 10. Введение, перевод и примечания Норберта Фишера (Lateinisch-deutsch, bes. VII-XVIII.). В тексте «Исповеди» особенно важен 10,38 (вместе с контекстом).

¹⁶ Фома был не только аристотеликом – возможное при поверхностном знакомстве предположение – но также и платоником vgl. Cornelio Fabro: Participation et causalite selon S. Thomas d'Aquin. Тезис же, выдвинутый Вернером Йегером (Werner Jäger), что Аристотель, начинавший как ученик Платона в афинской Академии, развивался позднее к эмпиризму, опровергнут в небольшой со строгими доводами статье 1950 г. Франца Дирлмейера (Franz Dirlmeier). Ср. «Аристотель», 157: «Первое: Аристотель и в начале и в конце эмпирик [...]. Второе: Аристотель и в начале и в конце платоник».

¹⁷ Vgl. dazu auch Norbert Fischer (Hg.): Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte. Vgl. Hans Urs von Balthasar: Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes. Там Бальтзар со знанием дела истолковывает решение I Ватиканского Собора о познаваемости Бога в связи с Посланием к римлянам апостола Павла (1:19 и сл.).

доказательства бытия Бога Фомы¹⁸. Фома называет именно пять путей, на которых может быть обоснован разумный допуск бытия Бога («Deum esse quinque viis probari potest») ¹⁹. Его высказывание об этом близко к Канту, поясняющему, что «он сам в этом теоретическом отношении» мог бы сказать (по теоретическим основаниям), что «твердо верую в Бога»²⁰. Так как мы, согласно Фоме, не знаем, что такое Бог, Фома не может признать доказательство Ансельма Кентерберийского²¹. Ведь согласно Фоме, допущение, что Бог есть, само по себе не очевидно, так как мы не знаем, что такое Бог: »quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota« (scil. »propositio, Deus est«)²².

Подобно Фоме, который не представлял бытие Бога наглядно, а разумно в защиту веры его доказывал, Кант допускает бытие Бога для разумной веры, обеспечивая ей в критической метафизике также и теоретически надежное место²³. К этому контексту относятся соображения «Предисловий»

¹⁸ Поскольку исследователи Фомы не принимают во внимание этот факт, их следует упрекнуть в плохом свидетельстве.

¹⁹ Vgl. Summa theologiae (=S.th.) I,2,3c.

²⁰ К тому же с этим выражением согласуется его оценка доказательной силы физикотеологического довода; согласно «Критике чистого разума», «многообразие, упорядоченность, целесообразность и красота данного нам мира» приводят «наши суждения о целом к молчаливому и тем более красноречивому изумлению»; Кант замечает (B651): «Это доказательство заслуживает уважительного упоминания во всякое время». Все-таки, согласно Канту, физикотеология лишь пропедевтически служит теологии; vgl. dazu Bernd Dörflinger: Kant über das Defizit der Physikotheologie und die Notwendigkeit der Idee der Ethikotheologie.

²¹ Следует, однако, обдумать, в какой мере Ансельм действительно желал предложить доказательство. Следует обратить внимание, что рассуждения Ансельма, как об этом писал Карл Барт, нацелены на оправдание разумности веры в Бога: vgl. Karl Barth: Fides quaerens intellectum. Fides quaerens intellectum было, как известно, первым названием сочинения, которое Ансельм позднее выпустил под именем «Прослогиона».

²² S.th. I,2,1; ср. указания в докладе Kants ›moralisch-bestimmter Monotheismus« und dessen Beziehung zur Christologie (второй из цикла о Канте – И.К.) особенно на фоне Аристотеля, согласно которому в доказательстве существования предполагается знание о том, что ещё должно быть доказано. Против Ансельма, чье доказательство может быть названо ранней формой онтологического доказательства, Фома говорит: »non [...] propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura; sed in apprehensione intellectus tantum« («из того, что разум познает то, что он именуется, не следует действительное существование поименованного, скорее следует лишь необходимость мысли»).

²³ Ср.: Норберт Фишер: Философское вопрошание о Боге. М.: Fondazione Russia Cristiana 2004, 222-229, особ. 225.

и «Введения» «Критики чистого разума». Начало Предисловия к первому изданию «Критики» программно чрезвычайно значимо; Кант поясняет там (KrV A VII), что человеческий разум самой природой своей подвержен вопросу о трансцендентном. Кант называет судьбу разума «смущением», в которое разум впадает «не по своей вине» (там же). Тем самым единственно возможная ситуация, в которой конечное разумное существо в состоянии иметь дело с трансцендентным, и в которой трансцендентное доступно ему как проблема, описывается как необходимая, но для теоретического разума недоступная задача. Об этом в начале сказано: «У человеческого разума по способу его познания особая судьба: обременять себя вопросами, которые невозможно доказать, так как они заданы ему природой самого разума, и на которые невозможно ответить, так как они превосходят все способности человеческого разума».

Такие вопросы являются темой дальнейших исследований Канта. Кант спрашивает (KrV B XV): «Почему же природа наделила наш разум неутомимым стремлением заниматься поиском этого пути как одним из своих важнейших дел?». В качестве источника «неутомимого стремления» показывается основополагающее своеобразие спекулятивного разума «находить в обусловленном познании рассудка необусловленное, в котором завершается единство этого»²⁴. В то время как спекулятивный разум обретает (собственно: изобретает)²⁵ идеи необусловленного, идея Бога

²⁴ KrV B 364; так как тем самым ещё недостаточно обозначен источник «неутомимого стремления», заметим, мысль о «неутомимом стремлении» исходно важна для критической философии Канта, указывает на речь Августина о «беспокойном сердце» («sog inquietum») в начале «Исповеди» (1:1). В качестве источника беспокойства Августин называет Бога, поощряющего («tu excitas») и вызывающего в нас беспокойство. Кант сам позднее писал о «превосходстве чистого практического разума в его связи со спекулятивным» (KrV A 215-219); об этом: Norbert Fischer: Kants These vom Primat der praktischen Vernunft. Zu ihrer Interpretation im Anschluß an Gedanken von Emmanuel Levinas.

²⁵ Поскольку мысль о Боге – плод спонтанности субъекта, ищущего формы единства данного многообразия, она может быть дискредитирована как «изобретение», хотя она показывается равно и как проблема, необходимая, но теоретически неразрешимая задача. (vgl. KrV B 650: «наше суждение о целом» сквозь «многообразие, порядок, целесообразность и красоту» «данного нам мира» разрешается «в молчаливом, но тем более красноречивом изумлении»). Таким способом физикотеология в качестве пропедевтики движет мысль в направлении естественной теологии, допускающей «живого Бога»; vgl. dazu KrV B 661. Кроме того, «Критика способности суждения» (B 410): «Таким образом физикотеология являет-

является ему по ходу поисков трансцендентального, несравненного идеала²⁶, объективная реальность которого все-таки упускается разумом из его «жадных рук»²⁷. Критика ограничивает однако материализм, фатализм, атеизм и стихийное неверие, также как и религиозные мечтания и суеверия, в конце концов — идеализм и скептицизм (KrV В XXXIV). Таким образом, Кант расчищает по ходу разума «место для веры», не претендуя, впрочем, «на более высокое и разностороннее понимание того, что касается общечеловеческого дела, чем то понимание, до которого большинство (очень достойных нашего уважения) столь же легко может добраться»²⁸. На этом фоне должны быть теперь показаны основоположения критической метафизики Канта и его разработки вопроса о Боге. В конце [доклада] будет обращено внимание на взаимосвязи Хайдеггера с Кантом и замечания Хайдеггера о путях следования Канту²⁹. Цель трех следующих разделов — посредством философии Канта поиск пути к критической метафизике будущего³⁰.

ся неправильно понятой физической телеологией, пригодная только для подготовки (пропедевтики) теологии и только через добавление иного принципа, на который она может опираться, но, вопреки нарочитому свидетельству её названия, не сама по себе». Тем не менее Кант поясняет (KU В 482): «Точно так же и теологическая физика была бы нелепостью, так как она излагала бы не законы природы, а распоряжения высшей воли; тогда как физическая (собственно, физико-телеологическая) теология может служить по крайней мере пропедевтикой к теологии в собственном смысле, ибо через созерцание целей природы, богатый материал о которых она представляет, она дает повод к идее конечной цели, указать которую природа не в состоянии; стало быть, хотя она и дает почувствовать потребность в теологии, которая в достаточной мере определяла бы для высшего практического применения разума понятие о Боге, но не может создать её и достаточно обосновать своими доказательствами». (Перев. Н.М. Соколова).

²⁶ Vgl. KrV В 595-611; weiterhin В 639-642.

²⁷ Vgl. *Träume eines Geistersehers. Erläutert durch Träume der Metaphysik* (=TG) А 115=AA 2,367.

²⁸ KrV В XXXIII. Вероятно некоторые современные толкователи Канта могли бы также поразмыслить, к какого рода противникам причислил бы их Кант, если бы ему довелось читать их толкования.

²⁹ Связь Хайдеггера с Кантом совершенно отчетливо видна в новом собрании его сочинений (GA), которое будет опубликовано в 2013 г.

³⁰ Здесь не показана эта критическая метафизика будущего, которую, как проясняющую их собственные подходы, не опасались иметь в виду ни Ницше, ни Хайдеггер. Здесь отыскиваются только исходные точки её возможности.

1. Особенности критической метафизики Канта и место вопроса о Боге в ней

Критическая метафизика, которую разрабатывает Кант, является «искомой наукой»³¹. Она не только находится в отчетливейшей связи с метафизикой Платона, по восприятию марбургского неокантианца Пауля Наторпа, но является также сущностным предвосхищением возможностей «практической философии» Канта, поэтому она является — оставаясь недогматичной — необходимым прологом к тому, что может быть обозначено как «практическая метафизика» Канта³². Критическая метафизика Канта тесно связана с недогматическим устройством философии Платона, а по своему будущему — с построениями феноменологической философии, поскольку она опирается на неё — в мышлении Мартина Хайдеггера и философии Эммануэля Левинаса³³.

Стремление к мудрости в философии, поднимавшееся порой до претензии на истину, издревле обладает структурой трансцендентальной феноменологии. («Философия начинается с (феноменологического) припоминания предмета мысли. Предметом же мысли всегда были: «мир», самость спрашивающего («душа») и вопрос о бытии, смысле и происхождении целого («Бог»). Таким образом, философия всегда должна была обращать внимание на то, как показываются области феноменов, имеющие дело с миром, душой и Богом. Исходя из представления об этих областях она должна спрашивать об условиях возможности своей мысли (т.е. трансцендентного)»³⁴. Трансцендентальная феноменология начинается с представления о самопока-

³¹ В этом смысле Кант — ученик Аристотеля, для которого метафизика пусть божественная и достойная почтения, но не человеческая наука (επιστήμη τειοτάτη καὶ τιμιωτάτη — Метафизика 984a4f, ук антропинэ — Метафизика 982b28), наука искомая (επιστήμη δαζυμένэ — Метафизика 984a21), теоретическая, по первопринципам и начальным причинам (επιστήμη θεωρητικῆ тон протон архон каὶ айтион — Метафизика 982b8f), которой мы всё-таки не располагаем, но лишь можем искать.

³² Vgl. Norbert Fischer: *Kants Metaphysik der reinen praktischen Vernunft. Zur Platoninterpretation* vgl. Norbert Fischer: *Menschsein als Möglichsein. Platons Menschenbild angesichts der Paradigmendiskussion in der Platonforschung*.

³³ Vgl. KMR, weiter Norbert Fischer; Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.): *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers* (=GDMH); außerdem Norbert Fischer: *Womit muß der Anfang im Denken gemacht werden? Der Zugang zur Gottesfrage bei Levinas als kritische Anknüpfung an Heidegger und Kant*.

³⁴ Из письма Фишера — И.К.

зываются и затем переходит к его исследованию с учетом условий его возможности. В качестве трансцендентальной феноменологии философия указывает на трансцендентное — от необусловленного до данного обусловленного. Пусть необусловленное никогда не показывается как необусловленное, и, таким образом, объективно неоправданно; спрашивать о нём — необходимая, пусть и неразрешимая задача (проблема) теоретического разума, так что философия не имеет никакого права выступать как святое учение. Философия всегда должна была начинать с феноменально данного (не зная, откуда оно, и каков его смысл), обращаясь, тем самым, к вопросам об условиях возможности этого данного. По ходу теоретических вопросов Канта о бытии и смысле того, что есть, разум держится, ближайшим образом, чувственно данного многообразия, приводя его в единство форм созерцаний в трансцендентальной эстетике, а в трансцендентальной аналитике — единство понятий и суждений, чтобы в итоге в трансцендентальной диалектике привести это многообразие к единству принципов.

Философия всегда начинается с данного многообразия, и при этом ищет (обретает, или изобретает) всеобщие принципы для постижения данности многообразия. Она завершается по Канту идеей «трансцендентального идеала», преднаходимого в качестве «только идеи» (как предварительное условие данного обусловленного)³⁵. И хотя эта идея указывает на представление о Боге, она однако не может быть продумана как Бог³⁶. Философия всегда была метафизикой, а метафизика была, как поясняет Хайдеггер, онто-теологией, по слову Канта: «трансцендентальной теологией», а именно онто-космо-теологией с намеком на «волю к власти» и, таким образом, где только можно — с весьма небожественным Богом³⁷.

Согласно Канту результат онто-космо-теологии принципиально не годен для поисков Бога догма-

тической метафизикой, если уж такая задача ею поставлена, так как об искомом живом Боге вообще говорить невозможно³⁸. В то же время кантовская критика абсолютного утверждения всепредваряющей идеи, развернутая критикой доказательств бытия Бога в «Критике чистого разума», прежде всего в «Критике всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума», долго препятствовала самоутверждению новой абсолютной метафизики Гегеля³⁹. Имея в виду будущее метафизики и вопроса о Боге, мышление не ставит задачу вступать в споры о доказательствах бытия Бога. Скорее требуется такой взгляд на вопрос о Боге, при котором трансцендентальная теология (онто-космо-теология), согласно кантовской критике, больше не была бы научно значимой, так как она не говорит и не может говорить о «живом Боге». Кант находится в ситуации, побуждающей вступить на новый путь⁴⁰, а именно путь «естественной теологии», которому следовал другим способом Хайдеггер — нарушая этико-теологию. Тем самым Хайдеггер оказывается в острейшем противостоянии к основной мысли Канта⁴¹, которую сам Кант видел в созвучии к христианской морали⁴².

Набросанный в «Критике чистого разума» способ «разума в логическом употреблении» (В 364), ведущий к «онто-космо-теологии», использует выводы разума на основе общего суждения, которое может «послужить» первопосылкой в выводе разума (В357), и под которую вторая посылка подводится таким образом, что вывод, или следствие оказывается необходим. Кант говорит (В386f):

³⁸ Vgl. KrV B 661; дополнительно обратим внимание, что практической метафизике (с идеей живого Бога) не подходят результаты догматической, так как определенное знание о Боге превращает мир в космический театр марионеток (KrV A 265f.; vgl. auch und PFG).

³⁹ Vgl. Norbert Fischer: Einleitung. In: KGkM 1f.

⁴⁰ Это «побуждение» исходит от Бога в форме боговозлюбленного первообраза человечества; vgl. dazu RGV B 220=AA6,145; Кант говорит здесь в смысле Августина, который сказал: «Ты побуждаешь нас восхвалять тебя радостно, и беспокойно у нас на сердце, пока не найдет оно покоя в тебе», («Исповедь», 1:1): »tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te».

⁴¹ Это жесткое суждение может быть пересмотрено, поскольку уже в «Бытии и времени» Хайдеггер осуществляет формальный анализ совести, одновременно отслеживая материальное свершение, — и поскольку в поздних сочинениях излагает подходы своей достойной одобрения этики. Ср. напр.: Wozu Dichter?

⁴² Vgl. dazu Norbert Fischer: Kants Verhältnis zum christlichen Glauben.

³⁵ Vgl. z.B. KrV B 620; далее Райнер Мария Рильке (Kommentierte Ausgabe. Band 2,195): «Покуда ловишь мяч, что сам бросаешь // всё дело в ловкости и чередѣ удач».

³⁶ Здесь видно сходство и различие Канта и Людвиг Фейербаха в учении о проекции. Недооценивая философию Канта, Фейербах сначала хотел назвать свою работу «Критикой нечистого разума»

³⁷ Vgl. KrV B 659-661; ср. доклад Kants vollständiges System philosophisch begründeter Theologien (первый из цикла о Канте – И.К.). В этом контексте следует обратить внимание на утверждение Гегеля, что у Бога полное право начать с себя, но также и на критические указания Хайдеггера. Согласно Макс Шеллеру метафизика находится в этом смысле в рамках исполняюще-господствующего знания.

«Разум как способный соблюдать известные логические формы познания должен быть способен заключать, то есть способен к опосредованным суждениям через подведение условия возможного суждения под условие данного суждения. Данное суждение является общим правилом (первопосылкой). Подведение условия другого возможного суждения под условие правила — это вторая посылка. Действительное суждение, высказывающее утверждение правила для подведённого под него случая — это вывод». Решающим является способ, каким разум достигает первопосылки, под которые подводятся особенные суждения. Способ находить общие суждения, объективно не познающие истину (которая, таким образом, изобретается), Кант называет просиллогизмом. При помощи «просиллогизмов» разум ищет суждения, посредством которых он постигает синтетическое единство целого. В высшей первопосылке выявлялось бы то, что «мир/глубинное нерушим»⁴³. Система высших идей, по Канту, троична: она содержит идею «субъекта», идею «ряда объектов» и идею «системы» субъекта и объекта, интегрирующая истину целого, и постольку обозначается как «трансцендетальный идеал», или «Бог»⁴⁴.

Кант следующим образом определяет своеобразие основной посылки разума (KrV B 364): «Так как теперь это правило снова подвергнуто всё той же попытке разума и через это должно быть *отыскано* условие условий (при помощи просиллогизма), то пока это продолжается прекрасно видно своеобразие основополагающей посылки разума вообще (в логическом употреблении): находить в обусловленном познании рассудка необусловленное, в котором завершается единство этого»⁴⁵.

⁴³ Johann Wolfgang Goethe: Faust I Nacht, Vers 382f. (HA 3,20). Пусть гетевский Фауст исходит из того, «что мы ничего знать не можем» (Vers 364), этим указанием он не имеет в виду вынужденное смирение в нашей фактической ситуации; так как это понимание прямо-таки сжигает его сердце, он предается магии, чтобы заполучить управление над сущим. Тем самым его путь оказывается выражением воли к власти.

⁴⁴ Этот способ философствования, в принципе, сходен интегральному исчислению в математике, ср.: KrV B 489: «Сколько есть видов отношения, которые рассудок представляет себе посредством категорий, столько же должно быть и чистых понятий разума. Иными словами, мы должны искать, во-первых, безусловное категорического синтеза в субъекте, во-вторых, безусловное гипотетического синтеза членов ряда и, в-третьих, безусловное разделительного синтеза частей в системе». (Перев. Н.О. Лосского).

⁴⁵ Выделено автором; vgl. dazu Norbert Fischer: Suchen und Finden. Zur Inversion der Aktivität in der Beziehung zu Gott.

«Искомая» и «обретенная» (изобретенная) по ходу силлогизмов высшая идея принимает для самого разума противоречивый, ошибочный вид. С одной стороны, в качестве «произвольно задуманной идеи» она выступает без какой-либо претензии на истину. Кант говорит (KrV B 631): «Желать выковыривать из совсем произвольно задуманной идеи бытие соответствующего ей самого предмета было бы чем-то совсем неестественным, лишь подновленной школьной остротой». С другой стороны, Кант поясняет все-таки и очарование этой идеи» (KrV B 639): «Конечно понятие высшей сущности даёт априорно удовлетворительный ответ на все вопросы, которые могут быть поставлены в силу внутренней определенности вещей, и уже поэтому является несравненным идеалом, так как всеобщее понятие в качестве индивидуума отличает его от всевозможных вещей».

Правда Кант не поддерживает основную мысль онто-теологии, согласно которой из чистой мысли о том, «больше чего не может быть помыслено» (>id quo nihil maius cogitari potest<), уже следует существование этого мысленного⁴⁶. Но конечно он согласен с мыслью Ансельма Кентерберийского, по которой мысль не только обозначение такого, «больше чего не может быть помыслено», но также и «большого, что помыслить возможно» (>quiddam maius quam cogitari possit<)⁴⁷. Так как Кант со вторым предложением Ансельма согласен, и помысленное в «трансцендетальном идеале» причисляет к большому — как то, что помыслить возможно, то становится для него эта мысль «несравненным идеалом», «ослеплением разума» — как однажды позднее выскажется об этом в другом контексте Эммануэль Левинас⁴⁸. Тем

⁴⁶ Vgl. Anselm von Canterbury: Proslogion cap. 2.

⁴⁷ Vgl. Anselm von Canterbury: Proslogion cap. 15. Отношение Канта к Ансельму недостаточно дифференцировано, и притом двойственно: с одной стороны Кант видит в доказательстве Ансельма подготовку критикуемого им картезианского доказательства (vgl. z.B. Danziger Rationaltheologie 1783/84; AA 28,1243; там сказано в начале перечня доказательств: «1/Ансельмово, или картезианское доказательство»). Сходно, лишь отчасти одобрительно (AA 28,1003): «Ансельм был первый, кто из одних лишь понятий желал доказать необходимость высшей сущности, именно из понятия entis realissimi. Пусть бы в этой теологии теперь также и в практическом отношении не было большой надобности, все-таки она полезна — очищая и отделяя наши понятия от всего того, что мы как наделённые чувственностью люди могли прибавить к абстрактному понятию Бога. Она является основой всех возможных теологий». Кант при этом говорит так несмотря на существенно критическое отношение к «надобности трансцендетальной теологии» (Reflexion 6214; AA 18, 500).

⁴⁸ В предисловии к немецкому переводу «Тотальности и бесконечности»: «Все-таки в дискурсе Totalite et Infini забываем

самым, соответствует истина уже процитированного начала первого предисловия «Критики чистого разума» добытому в конце в вопросе о Боге результату. С теоретической точки зрения философия Канта является критической метафизикой, то есть метафизикой проблем, разработкой необходимых, но неразрешимых задач. Так она оставляет «место для веры» и сооружения «практической метафизики»⁴⁹. Новалис выразил результат практической философии в следующем афоризме: «повсюду ищем необусловленное, а находим всегда лишь условное»⁵⁰. В истоке различных теоретических, эстетических, и практических явлений мы ищем необусловленное, но не находим его.

2. Разработка Кантом вопроса о Боге в рамках критической метафизики

Кант не был «всесокрушителем», каким его увидел Моисей Мендельсон, а искал средствами развиваемой им критической метафизики раз-

достойный обдумывания факт, натолкнувший Декарта в его третьем «Рассуждении об основах философии» на мысль о несоответствии ноэзиса ноэме, познаваемому (cogitatum). Идея, которая ставится вместо вникающей интуиции и ведет философов к ослеплению. Мысль, которая больше или лучше размышлений о теоретической истине. Мысль, которая, притом в почтительной любви, соответствовала бы бесконечности, образующей её размышления. В контексте будущего метафизики и вопроса о Боге следовало бы иметь в виду Рене Декарта; vgl. Jean-Luc Marion: Sur la théologie blanche de Descartes, 445-454. Dazu Jean Greisch: »Phänomenologie des Unendlichen«. Levinas und der Cartesische Gottesbegriff. Далее Фридрих-Вильгельм фон Герман (Friedrich-Wilhelm von Herrmann): Descartes' Meditationen, 15-17, 23 («Так как трансцендирующий поток сущностей самосознания касается источника бытия, мы называем его пратрансценденцией.»), с. 160-230 (вместе с четвёртой главой, имеющей системообразующий смысл: «Аналитически осознаваемый показ Бога как путь решения вопроса о трансцендентном образе присущих сознанию представлений (cogitata) материально-телесного мира»), особенно с. 229: «Показ некоторого самотрансцендирующего отношения самосознания к ничтожно бытийствующему удается Декарту только посредством аналитически осознаваемого показа Бога, проведённого с высочайшей достоверностью».

⁴⁹ Vgl. dazu KrV A 84. Вслед за характеристикой «пустого места», доставшегося от спекулятивного разума, Кант поясняет (KrV A 84): «Я не мог однако осуществить эту мысль, т. е. превратить её в познание так поступающего существа, хотя бы только по его возможности. Это пустое место заполняет теперь чистый практический разум посредством определенного закона причинности в интеллигибельном мире (посредством свободы), то есть, морального закона». Это место следует также читать в контексте кантовского учения о превосходстве практического разума.

⁵⁰ Vgl. Novalis: Vermischte Bemerkungen / Blütenstaub, hier: 412f.

умную оценку кардинальным вопросам разума и религии. При этом он одобрительно ссылается на современные ему работы, что впрочем в «Критике чистого разума» отчетливо не отмечено⁵¹.

Кант выдвигает тезис, что «метафизика naturalis», которая «действительно [обнаруживается] во всех людях» «как только разум возрастает в них до спекуляции», ведет к главному вопросу, на значение которого исследователи Канта не всегда обращают достаточно внимания, даже когда приводят ответ. По Канту «какая-либо метафизика всегда присуща всякому времени и всегда будет там [в разуме]», так что изначально его вопросы не нацелены против метафизики вообще, а руководствуются близким метафизике вопросом: «Как возможна метафизика в качестве естественной склонности?»⁵². Ответ на этот вопрос проясняет происхождение метафизических вопросов «из общечеловеческого разума». Вопрос подталкивает его к задаче развертывания «критической метафизики», в центре которой — кардинальные вопросы о Боге, свободе и бессмертии.

«Критика чистого разума» показывает ввиду названного, но в значительной мере пренебрегаемого центрального вопроса философии Канта («Как возможна метафизика в качестве естественной склонности?»), что кардинальные вопросы навязаны конечному разуму человека как необходимые без предоставления теоретически достаточного ответа. Уже процитированный афоризм Новалиса полностью соответствует результатам деятельности Канта. Достоин внимания, что Мартин Хайдеггер

⁵¹ Следовало бы назвать несколько примеров. Во-первых, как видно, существенные пункты замечаний Канта к философски обоснованной теологии развиты в спорах с Иоанном Августом Эберхардом (Johan August Eberhard: Vorbereitung zur natürlichen Theologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen (напечатано в AA 18, 491-606)). Во-вторых, имеется несомненное, но недостаточно отчетливо упомянутое Кантом влияние на него работы марбургского профессора Иоганнеса Беринга (Johannes Bering: Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes, aus den Begriffen eines höchstvollkommenen und nothwendigen Wesens.). Современный читатель мог бы сказать – с легкой издевкой – о марбургском прокантианстве, выставляющем способы цитирования Канта не в самом приглядном виде (ср. пример ста таллеров; dazu KrV B 627). Такое нежелание упоминать источники может проявляться и в других работах (ср. напр.: Johann Joachim Spalding: Die Bestimmung des Menschen 1748; многочисленные переиздания). Решающими являются однако последовательные усилия Канта по развитию и всеобъемлющему изложению критической метафизики, не имеющие современных ему аналогов.

⁵² Все цитаты этого отрывка из KrV B 21. В оригинальном издании вопрос набран жирным шрифтом.

помещает этот афоризм в дополнительно сочиненную концовку своей докторской как девиз первого «путеводного отрывка» своей мысли⁵³. Пусть непосредственным результатом теоретического «поиска» Канта стала критика догматических доказательств «особой метафизики», занимающейся Богом, свободой и бессмертием. Отсюда однако теоретическое исследование делает «не невозможным» сопровождающее разум одобрение «кардинальных вопросов»⁵⁴. В конце концов теоретический поиск приводит к возможности разумной веры в Бога, свободу и бессмертие, причем Кант истолковывает «веру» как одну из трех ступеней к истине — с отчетливой аналогией к учению Фомы Аквинского⁵⁵. Этот трехступенчатый результат характеризует философскую мысль Канта как «критическую метафизику» и предполагает «практическую метафизику», которая может быть обозначена также как «метафизика постулатов».

Философия Канта исходно следует от критики способности человеческого познания, предъявляющей разумной вере «кардинальные вопросы», к «постулатам чистого практического разума».

⁵³ Vgl. KBDS ›Schluß‹ (GA 1,399). В начале 1915 г. Хайдеггер завершил докторскую «Учение Дунса Скотта о категориях и значениях». Для публикации в 1916 г. он пишет заключение под заглавием «Проблема категорий». С этих заключительных двенадцати страниц доносится новый дух. Ибо их автор открывает, что и как необходимо должна внести в «философию живого духа» проблема категорий. (GA 1,406): «Философия не может долго обходиться без своей собственной оптики – без метафизики». Своей невесте Эльфриде Петри Хайдеггер писал тогда: «Дитя, ты и не подозреваешь, что лишь бесконечный, личный дух божий в своей абсолютной полноте может быть последней целью и концом нам и нашему бытию» Vgl. »Mein liebes Seelchen!« Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride (1915-1970),29.

⁵⁴ KrV B 506, 590; vgl. KrV B 506: «то же понятие, ставящее перед нами вопрос», должно «весьма содействовать [...] и ответу на этот вопрос». Положительные ответы на метафизические вопросы, согласно Канту, по меньшей мере, не невозможны, пусть они положительно возможны лишь при разумной «вере». Подлежащие ответу вопросы в ключевом виде звучат так (B 831): «Есть ли Бог? Есть ли грядущая жизнь?».

⁵⁵ Zu Kant vgl. KrV B 848-859. Следует обратить внимание на различие «случайной», «прагматичной» и «практичной», «доктринальной» веры. Последняя может оказаться перед решением, «по которому проигрывают счастье всей жизни» (KrV B853). Имея в виду вопрос о Боге, Кант говорит здесь (B854): «а собственно в этом теоретическом отношении и может быть сказано, что я твердо верую в Бога». Различение Фомой Аквинским возможных степеней уверенности (opinio, fides, cognitio) соответствуют различиям Канта; assensus, согласно Фоме, может быть обосновано, таким образом, как объективной, так и субъективной уверенностью (vgl. S.th. II-II, 1, 4c).

Эти постулаты побуждают допуск свободы воли, бессмертия души — или лучше (KrV A 220): «бесконечно длящееся существование и личность все того же разумного существа» — и бытие Бога, не считаясь с интересами нуждающегося в счастье конечного субъекта⁵⁶. Постулаты не являются ослабленным вариантом спекулятивных доказательств, побуждаемых заинтересованностью в них, а следствием свободы, которая открывается нам «через моральный закон» (KrV A4), причем этот закон в нежелательных, но морально уместных ситуациях может побуждать преодоление собственной естественной «любви к жизни»: ведь в крайности таких ситуаций возникает требование жертвовать собственной жизнью⁵⁷.

Толкуя Канта, Хайдеггер небезосновательно говорит: «Факт свободы непостижим; единственно что мы постигаем — это её непостижимость»⁵⁸.

⁵⁶ Выражение «бессмертие души» Кант справедливо использует для невещественного; если душа невещественна, её бытие ещё не завершено Богом. Фактически же всё указывает на то, что наша жизнь явно конечна. Против этой видимости направлен «постулат чистого практического разума», исходящего из допущения, что никакое конечное существо до конца жизни не могло бы осуществить прообраз святости, приближаться к которому – «вот то единственное, что подобает всем конечным разумным существам» (KrV A 56). Таким образом, из чистого практического разума следует не бессмертие, а «бесконечно длящееся существование» этих существ «в бесконечно продолжающемся прогрессе» (KrV A 220).

⁵⁷ Обычно предполагаемые люди подвержены страху смерти, есть однако исключения (KrV A54): «Спросите его однако, что если бы его повелитель, угрожавший ему немедленной казнью через повешение, заставил его лжесвидетельствовать против честного человека, которого под благовидным предлогом повелитель хотел бы погубить, считало ли бы это лицо и тогда возможным преодолеть, при всей её пылкости, свою любовь к жизни? Сделал ли бы он это или нет – в этом он вероятно не осмелится бы ручаться, но что это было бы ему возможно, с этим он должен не раздумывая, согласиться. Таким образом, он судит о том, что нечто может, поскольку осознаёт, что это должен, и познаёт в себе свободу, которая ему иначе без морального закона осталась бы неизвестной».

⁵⁸ Vgl. Martin Heidegger: Schelling, Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809). In: GA 42, 281. Цитируемый пассаж начинается у Хайдеггера так: «Кант говорит». Цитируемое утверждение Хайдеггера (свободно толкующее Канта), высказанное в лекции 1936 г. принадлежит уже к третьему «путеводному отрывку», в котором Хайдеггер разворачивается к историко-бытийственному мышлению, и который мог бы быть принят в качестве подлинно кантовского толкования (к примеру ввиду указания на KrV A4, где свобода «открывается» через «моральный закон»). Все-таки Хайдеггер проясняет Канта в дальнейшем из перспективы, чуждой этому толкованию, здесь же он продолжает: «А непостижимость свободы состоит в том, что она, поскольку есть, сопротивляется постижению, причем свободно-бытийное смещает».

Фактические феномены, возможные в связи с морально уместными ситуациями, насколько можно судить, вообще непостижимы в случае допущения следующей посылки (KpV A45): «Быть счастливым — необходимая потребность всякого разумного, но конечного существа и, таким образом, неизбежно определяющее основание его способности желания». Непосредственно этот естественный принцип нашей способности желания прерывается осознанием морального закона в морально уместных ситуациях. Силу, противостоящую естественному принципу Кант называет «автономией воли» или «автономией чистого практического разума» (KpV A58 f.)⁵⁹. Справедливой была борьба с опасностью формализма в «основном законе чистого практического разума» — с ненадлежащим истолкованием морального закона, из которого может следовать категорический императив⁶⁰. Хотя сам Кант своей часто цитируемой формулировкой «основного закона чистого практического разума» в «Критике практического разума» дает повод к такому истолкованию. Ведь эта формула следует, поскольку Кант желал подчеркнуть именно разумом обоснованную необходимость моральных принципов, аристотелевской формуле принципа исключения противоречия⁶¹. Кант излагает здесь основной закон в таком формализованном виде, чтобы иметь возможность

ет нас в исполнение бытия, а не только его представление. Исполнение, однако, не является слепым разворачиванием происходящего, но знающим внутривостоянием в бытийствующем в целом, имея силу его испытывать».

⁵⁹ Ср. Norbert Fischer (MAA 214): «§12 «Автономия разума» и «гетерономия» разумного субъекта// То, что Кант обозначает как автономию, действительно и для гетерономии, согласно обычному языковому употреблению, больше связывающему это выражение (автономия – И.К.) с самоопределением, чем с законодательством». Ср. для пояснения текст всего этого параграфа (MAA 214-230).

⁶⁰ Ср. основную задачу Макса Шеллера: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*.

⁶¹ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik* 1005b; принцип исключенного противоречия фигурирует там как несомненный (бэбай-отатэ архэ). О критике формализма vgl. Reinhard Brandt: *Immanuel Kant – Was bleibt?*, особ. с. 88: «Два восприятия категорического императива в случае подтверждения закрепляют его негодность. Одно – его толкование как пустой формальности, другое – требование универсализировать содержание максим поступка. Первое поддерживается Гегелем и Шеллингом, второе – почти всеми новыми толкователями, особенно англосаксонской традицией, а с 1968г. и в Германии. Мы же поищем пояснений неповторимой двухступенчатости (максима – закон) в традиции философии морали, обращаясь к уже обсуждавшейся философии права».

ему следовать (KpV A56). «Чистый разум сам для себя единственно практический и дает (человеку) всеобщий закон, который мы называем нравственным». Канту было необходимо найти (материальное) «основание» категорического императива, и он сам его увидел и, в рамках «Основ метафизики нравственности», к этому основанию подвёл, его развил, и назвал.

Кант уже исходно в своем выраженном повороте к практической философии обратился к «основанию» морального принципа, заключенного в существовании личностей, которые сами понимают себя как самостоятельную цель, и вследствие «этого основания» не смеют относиться к себе и друг другу лишь как к средству, а должны уважать друг друга как «цель саму по себе»⁶². Также и «Критика практического разума» признает это основание нравственного закона, согласно которому уважение разума во всякое время имеет в виду личность (Kp V A 135), а «моральный закон» совпадает с библейской заповедью любви⁶³.

Как переход от «Критики чистого разума» к «Критике практического разума» показывает подлинный мыслительный прогресс задач метафизики, так и новое обращение Канта к вопросам религии, в том, как они исходно изображаются в практической философии, приносит подлинный мыслительный прогресс, прежде всего имея в виду толкование смысла «любви». Ближайшим образом Кант рассматривает «любовь Бога» (используя выражение в *genetivus objectivus* — как человек может возлюбить Бога), учитывая только чувственный аффект, поясняя при этом (KpV A 148): «Однако любовь к Богу как склонность (патологическая любовь) невозможна: ведь он не является предметом чувств». Кант всё более погружается в вопросы религии, направляющие его внимание к «любви Бога», тем яснее развертывая, защищая чистый

⁶² Ср. к этому Margot Fleischer: *Die Formeln des kategorischen Imperativs in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, с. 215 «Человек как цель сама по себе есть основание категорического императива». Бытие другого разумного существа позволяет переход от субъективного принципа к объективному. Здесь можно было к Канту прибавить Эммануэля Левинаса (vgl. MAA).

⁶³ KpV A 147: «Тем самым, однако, полностью совпадает возможность такой заповеди как: «больше всего люби Бога, а ближнего – как самого себя». В примечании к этому месту дополнительно сказано: « В причудливый контраст к этому закону попадает принцип собственного счастья, который некоторые хотят сделать высшим основоположением нравственности, и который звучал бы так: «Люби самого себя больше всего, а Бога и своего ближнего – только ради себя»».

интеллектуальный смысл любви, способный к эмоциональному оформлению.

Отчетливый отрывок, в котором Кант привлекает разум и для подтверждения «божественного прообраза человека», следует искать в сочинении о религии. Там Кант выразительно говорит о любви Бога к человечеству «(в которой у нас уже есть ручательство при помощи разума)» (RGV B176=AA 6, 120). По Канту, «живая вера в первообраз богоугодного человечества (сына Божьего) самого по себе», пусть «связана с моральной идеей разума», все-таки есть, поскольку эта идея «служит не только путеводной нитью, но также и движущей силой [...] и не важно, начинаю ли я от неё (веры — И.К.) как рациональной веры, или принципа благого образа жизни»⁶⁴.

На этом фоне можно набросать истолкование Кантом любви: начиная от «Критики чистого разума», через «Критику практического разума» и до «Религии в пределах только разума». Только вера в «любовь Бога» может пробудить нашу благодарную и почтительную любовь к Богу. Благодарность и благоговение перед Богом часто выражены Кантом со всей определенностью⁶⁵. В целом путь Канта показывается как прогрессирующее исполнение принципа «чистой любви» — определяющей существенные черты мысли о Боге⁶⁶.

3. Хайдеггер в связи с Кантом и замечания Хайдеггера о пути Канта

Справедливо обобщение Новалиса главного итога критического исследования человеческого познания в уже приведенном афоризме: «Повсюду ищем необусловленное, а находим всегда лишь условное».

⁶⁴ RGV B175=AA6,119. Сразу после этого Кант всё-таки критически замечает об исторической вере: «Напротив, вера в этот же первообраз в явлении (в богочеловеке) как эмпирическая (историческая) вера — не совпадает с принципом благого образа жизни (который должен быть полностью разумным), так что было бы нечто совсем другое, если бы желали начать от такой веры и отсюда выводить благой образ жизни». Этот вопрос, конечно, мог бы быть предметом дальнейшего размышления о значении историзма, однако не стал выраженной темой обдумываний Канта, играя однако неявно важную роль в морально уместных ситуациях.

⁶⁵ Подразумеваются тексты, в которых Кант выражает благодарность и «глубочайшее благоговение» перед Богом.

⁶⁶ Это дополнительный признак близости Канта к Августину. См. об этом: Norbert Fischer (Hg.): Die Gnadenteilnahme als ›salto mortale‹ der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant. Vgl. weiterhin Norbert Fischer: Augustinus und Kant.

Хайдеггер, как упомянуто, процитировал его по ходу первого «путеводного отрывка» своей мысли (конечно одобрительно, без ссылки на Канта)⁶⁷. Хайдеггер, выступающий как подлинный мыслитель, а не истолкователь Канта, вступает все же в интенсивный разговор с Кантом, что в исследованиях о Канте до сих пор ещё не достаточно учитывается или продумывается⁶⁸. Лучше других разглядел и истолковал Канта как метафизика Макс Вундт⁶⁹. Его книга о Канте — свидетельство его работы над «Основаниями метафизики», которую он намеревался провести в конце 20-х годов в связи с Кантом.

Хайдеггер обращается к Канту ближайшим образом в виду «схематики», последовательно занимающей главное место в «Критике чистого разума». Ведь посредством схематики понятий время и бытие употребляются в соотношении, предопределившим постижение возможности познания, поэтому схематика представляет для основной мысли Хайдеггера в «Бытии и времени» большой интерес⁷⁰. Указание, что уже Платон рассматривал вопрос о «бытии» и «времени» как главную основополагающую проблему, не говорит против подхода Хайдеггера, так как его цель — самостоятельное схватывание старых вопросов метафизики⁷¹.

⁶⁷ Ссылки на Канта были бы, вероятно, уместны лишь по внутренним, а не внешним причинам.

⁶⁸ Поэтому Хайдеггер прав, говоря пренебрежительно о «филологии [изучающей] Канта»; vgl. KPM XIIIf, XVII, 249.

⁶⁹ Vgl. Max Wundt: Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert. В отличие от Вундта, Хайдеггер подходит к задачам метафизического истолкования Канта не исторически, не «филологически», а строго систематически. В духе Канта он пытается феноменологически схватывать основание метафизики — как проблему метафизики. Ср. особенно название одного из присоединенных к четвертому изданию приложений: «Критика Кантом чистого разума и задача обоснования метафизики» (vgl. KPM, 271-273).

⁷⁰ Vgl. KPM 126-203: Die Grundlegung der Metaphysik in ihrer Ursprünglichkeit. В этом третьем разделе Хайдеггер обнаруживает значение времени для кантовского толкования бытия. Об этом также Фридрих-Вильгельм фон Герман: Kants ›transzendentaler Schematismus der reinen Verstandesbegriffe‹.

⁷¹ К платоновскому вопросу о бытии и времени смотрите постановку задач в Тимее (27d), с «основополагающим различием» (протон диаретеон) «всегда бытийствующего, которое само по себе не является становлением (то он аей, генесин де ук ехон)», и «всегда становящегося, которое никогда не есть (то гигноменон мен аей, он де удепоте)». Это основополагающее различие не представляет (тем более догматически) утверждения Платона, а является исходным тезисом, смысл которого в дальнейшем опрашивается. В размышлениях о космосе как «становящемся Боге» (34a/b: есоменос теос) и «воспринимаемом Боге» (92с: теос айстэотос) непосредственно взаимосвяза-

Особенно следует обратить внимание на рассуждения под заголовком «Проблема конечности человека и метафизика бытия», которые Хайдеггер, как он говорит, разворачивает в дополнение к вопросам «об окончательной цели метафизики», названных Кантом в «Критике чистого разума» и «Логике»⁷². Для основательного погружения в мысль Хайдеггера следовало бы не только учитывать его книгу о Канте, но и лекции, уже изданные или которые вскорости будут изданы в общем собрании сочинений⁷³. Дополнительно следует

ны строго разделяемые элементы основополагающего различия. См.: Vgl. dazu Norbert Fischer: Die Ursprungsphilosophie in Platons ›Timaios‹. Vgl. weiterhin: Philosophisches вопрошание о Boge, 59 (=PFG 63).

⁷² Vgl. KrV B 833; Logik A 25= AA 9,25; vgl. dazu KPM 206f.

⁷³ К лекциям, публикация которых предусмотрена в GA в 2013 г., Фридрих-Вильгельм фон Герман предпосылает следующие указания (в письме автору от 14 июня 2012): «Философский разговор Хайдеггера с высоко ценимым им Кантом выходит за пределы четырехтомника из собрания сочинений (GA), простираясь на ещё не опубликованные, но подготовленные к изданию шесть больших семинаров Хайдеггера по Канту, публикуемые в ближайший год в 84 томе GA. Прежде всего, я назову Вам 4 тома GA по Канту:

1) GA3 Кант и проблема метафизики, 1929 (критика Кантом чистого разума как основания метафизики, и, тем самым, предвзвешивание хайдеггеровских основ метафизики qua фундаментальную онтологию «Бытия и времени» (с весьма любопытным для Вас указанием содержания, прежде всего 4 раздел).

2) GA25 Феноменологическое истолкование кантовской «Критики чистого разума». Марбургская лекция зимнего семестра 1927/28г. Тоже любопытна; в лекции речь только о фундаментальной эстетике и трансцендентальной аналитике.

3) GA31, о сущности человеческой свободы. Фрайбургская лекция летнего семестра 1930г. (Вторая часть: каузальность и свобода. Трансцендентальная практическая свобода у Канта с. 139 ff. В этой лекции Хайдеггер задумал дальнейшую переработку «Бытия и времени» для третьего издания – обоснование бытия и времени через свободу бытия. Во исполнение этого замысла Хайдеггер отталкивается от обсуждений трансцендентального и практического понятия свободы. Этим Хайдеггер также показывает особое отношение к Канту).

4) GA 41, вопрос о вещи. К кантовскому учению о трансцендентальных основоположениях. Фрайбургская лекция зимы 1935/36 (также и здесь указатель содержания очень разнообразен и поэтому весьма любопытен).

5) GA 84. Семинар Лейбниц – Кант. Этот том появится в 2013г. в двух полутомах. Том содержит следующие шесть семинаров по Канту:

а) Летний семестр 1931: Кант, о прогрессе метафизики;
 б) Зимний семестр 1931-32: Трансцендентальная диалектика Канта и практическая философия (серьезно расширенное Хайдеггером истолкование трансцендентальной диалектики и критики практического разума);
 в) Летний семестр 1934. Основная тематика «Критики чистого разума»;
 г) Летний семестр 1936, Кант: «Критика эстетической спо-

обратить внимание на несколько маленьких текстов, например — «Тезис Канта о бытии». Согласно этому сочинению, «тайное жало, погоняющее всю мысль «Критики чистого разума» и побуждающее последующие главные труды», это как раз вопрос, может ли, как, и в каких пределах, предложение «Бог есть» быть абсолютным положением⁷⁴.

Глядя на это исходно высокоположительное обращение Хайдеггера к Канту, можно бы высказать несколько замечаний и о его отрицательном отношении⁷⁵. Трудности хайдеггеровского толкования Канта в своей сердцевине сопряжены с вопросом о Боге, в который поздний Хайдеггер погружен конечно более, чем можно лишь внешне увидеть⁷⁶. К смыслу обдумывания

собности суждения» (большой разговор Хайдеггера об этой критике);

д) Летний семестр 1941. Толкования Канта: Прологомены;

е) Летний семестр 1942. Основные понятия метафизики Канта.

Этот 84 том частично составлен. 1 часть: написанные Хайдеггером от руки пространственные записки к каждому отдельному семинару. 2 часть: основные протоколы всех семинаров на каждую часть. Эти протоколы имеют столь важное значение, так как точно воспроизводят ход семинаров».

⁷⁴ Martin Heidegger: Kants These über das Sein, 455.

⁷⁵ Vgl. Norbert Fischer: Vorüberlegungen zur Gottesfrage im Denken Martin Heideggers vor dem Hintergrund der geschichtlichen Situation, особ. 13: «Размышления Канта о Боге непосредственно не могут служить учету и пояснению следующих нападок Хайдеггера: «попытка «расчистить место для веры» (Кант) является лишь последней коллизией метафизики и её безосновательности. Попытка сама видит недостатки критики, следующей чуждым предпосылкам, переходящей то к одним, то к другим авторам, не доискиваясь до подлинности их мысли» (GA 65,187f.).

Из письма Фишера: «Ф.-В. фон Герман, ответственный за научное редактирование сочинений Хайдеггера, говорит о трёх путеводных отрывках хайдеггеровской мысли по вопросу о Боге, а именно: этапе божественности, этапе эпох (воздержания) и этапе антихристианства. Я же напротив, поддерживаю тезис, что этап антихристианства с гибелью третьего рейха стихает, так что есть ещё четвёртый этап, на котором Хайдеггер вновь положительно обращается к христианству... Нападки Хайдеггера против морально обоснованной философской теологии Канта относятся к тридцатым годам (нацистскому времени)... (вероятно ещё и потому, что он потерпел неудачу в «Бытии и времени» по вопросу о Боге)».

⁷⁶ См. в этой связи вообще GDMH. По этому вопросу Ф.-В. фон Герман сообщает автору в письме от 29 декабря 2006 г: «В последние два года я пришел к достоверному философскому пониманию, что концептуальный подход Хайдеггера 1919г. к герменевтической феноменологии не исключает новую постановку вопроса о христианском Боге, что он со своим самобытным подходом искал и находил новый подступ к этому вопросу. В этом смысле должны быть прочитаны обе лекции – «Введение в феноменологию религии» и «Августин и неоплатонизм»- что всё ещё исследователям Хайдеггера отнюдь не ясно. К этому моему сформировавшемуся пониманию принадлежит

чистой любви Бога Хайдеггеру — прежде всего, благодаря его захваченности Августином — подойти легче, чем Канту⁷⁷. Глубокомысленное немецкое выражение «Achtung», поставленное Кантом в центр своих созерцаний, могло бы быть употреблено в смысле близком к кантовскому слову «caritas»⁷⁸. Если этот тезис возможно обосновать, допустимо, что Хайдеггер, имея в виду мысль о чистой любви, с которой он познакомился у Августина, приступает к вопросам, к которым первый должен был продвигаться Кант.

Согласно Канту, метафизика больше не может выступать как догматика⁷⁹, но как «критическая

и то, что заключение Хайдеггером в скобки этого вопроса в зимнем семестре 1921/22 г., равно и после лекции об Августине, необходимо не следует из продуманного им и подлежащего продумыванию дела, а имеет совсем другой мотив. Речь идет о чисто экзистенциальном мотиве; либо его внезапно настиг запрет христианского Бога, либо он сам освободился от этого укорененного в вере вопроса. Для меня решающее, однако, в том, что вопрос о Боге не мог бы быть непротиворечиво успешно проведен вне аналитико-бытийственной и фундаментально-онтологической мысли. Отсюда однако следует, что жизненно-, или бытийственно-герменевтический подход к вопросу о Боге в обеих лекциях может быть постигнут и проведен через фундаментально-онтологическую и историко-бытийственную мысль Хайдеггера. В историко-бытийственную мысль следовало бы, правда, внести некоторые изменения, которые я уже продумал, однако без постановки вопроса о самом устройстве исторического события».

⁷⁷ Хайдеггер занимался также и апостолом Павлом. См. об этом: Friedrich-Wilhelm von Herrmann: Faktische Lebensführung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe. Решающим ввиду Хайдеггерского толкования является однако Августин. О хайдеггерской формулировке 'amo: volo ut sis' (я люблю, значит: хочу, чтобы ты был): Norbert Fischer: »Deum et animam scire cupio«. Zum bipolaren Grundzug von Augustinus metaphysischem Fragen, 91 und 94. Ders.: Amore amoris tui facio istuc. Zur Bedeutung der Liebe im Leben und Denken Augustinus, bes. 183-186; из недавнего: Tatjana Noemi Tömmel: »Wie bereit ich's, daß Du wohnst im Wesen?« Heidegger über Liebe und die Eigentlichkeit des anderen in den Marburger Jahren.

⁷⁸ Чистая «любовь» укоренена все-таки не в аффектах, а в уважении «другого», чему может следовать и аффективная любовь. Чистая любовь показывается прежде всего в признании самоцельного характера, свободного самобытия личности, могущего происходить единственно от творца, поскольку не может быть помыслено, что творец (всеудовлетворяющий Бог) создал мир из малого, во исполнение своей самонеприязтельности. Эти вопросы принадлежат к средоточию мысли хайдеггерского «Бытия и времени», а именно к идее «подлинного», или «исконнейшего самобытия» (z.B. SuZ 263-273, 294, 298-310, 316, 322-325). Возможность «подлинного самобытия» (конечной свободы фактического существования), саму по себе непостижимую, следовало бы тогда осмыслить как выражение любви Бога и дар всех даров. Яснейшее выражение этого дара – в цитированных словах «amo: volo ut sis», возвращающих Хайдеггера к Августину.

⁷⁹ Вклад лучших авторов в метафизику недогматичен: Платон, Аристотель, Августин и Фома Аквинский.

метафизика», «метафизика проблем» или даже как «проблема метафизики» (как говорит Хайдеггер в своей книге о Канте, подхватывая задачи Канта и пытаясь по-новому следовать дальше). Посредством «метафизической естественной склонности» конечного разума мы подвержены необходимым, но теоретически неразрешимым задачам и вынуждены разбираться с ними в конкретном жизненном потоке. В качестве таких основных вопросов, затрагивающих жизнь, назовём, по Канту, следующие: Что я могу знать? / Что мне следует делать? / На что я смею надеяться? Они объединяются в вопросе: «Что такое человек?»⁸⁰. В них выступает неизбежное, трезвое и отрезвляющее осознание конечности человека. Но Хайдеггер знал, как знаток Рильке, что жалоба, которая себе внимает, происходит «в сфере похвалы»⁸¹.

Нерешительность Хайдеггера вместе с Кантом проделать путь от морали к теологии, обозначенный Кантом как путь «моральной» или «этической теологии»⁸², кажется близка побуждению Фридриха Ницше говорить об обесценивании высших ценностей, смерти Бога (именно как человеческом деле), пытаясь утвердить мысль «потустороннюю добру и злу»⁸³. Хайдеггер непосредственно за Ницше не следует, а встречает эту мысль как вызов, которому пытается противостоять. Он хочет понять слова «Бог мертв» не как «мнение атеиста Ницше», а спрашивает: «не выражает ли Ницше здесь этими самыми словами то, что невыразимо сказывается всегда в течение метафизически предопределенной истории запада» (NWGit 196). Поскольку христианская вера смешивается здесь с чужеродным, Хайдеггер поясняет (NWGit 203f): «Христианство в этом смысле,

⁸⁰ Vgl. dazu KrV B 333; Logik A 25= AA 9,25; vgl. dazu KPM 206f.

⁸¹ См.: Райнер Мария Рильке: «Сонеты к Орфею», I, 8: «Заповедник жалобы плакучей ограничен сферою хвалы // вверен скорбной нимфе ключ над кручей // слезный ключ в глазницах той скалы // что выносит молча бремя храма. // За плечами жалобы – взгляни! – чувство брезжит // будто младшей самой быть ей суждено среди родни. // Мудр восторг, желание слишком смело // исчисляя горе неумело // жалоба теряет счёт эпохам // но порой возносит кое как // в небо, хоть его не тронуть вздохом // голос наш, нестройный звёздный знак». (Перев. В. Микушевича). Сдерживаясь, жалоба непосредственно предвзрывает желание, а в его начале даже восторг.

⁸² Vgl. z.B. KrV B 660; KU B 400.

⁸³ Vgl. Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft Nr. 125: »Der tolle Mensch« (KSA 3,480-482). Следует обратить внимание на обычно просматриваемое №124: «В горизонте бесконечности». Решающее предложение оттуда: «О бедной птице, едва почувствовавшей себя свободной, теперь наткнувшейся на стены этой клетки» (клетки бесконечности). Отзвук этого находит продолжение также и в № 125.

и христианство новозаветной веры — не одно и то же. Также и нехристианская жизнь может одобрять христианство и использовать как фактор власти». Натренированные Хайдеггером «вопросы о бытии» ставятся им в оборону против «метафизики воли к власти». В одном отрывке, наполненном моральными значениями, он поясняет (NWGit 239f): «Последний удар против Бога и против сверхчувственного мира в том, что Бога, бытие бытийствующего, низводят до высшей ценности».

С невыразимыми морально-философскими значениями также связаны и рассуждения статьи «Зачем нужен поэт?», которые следуют в «Лесных тропах» за статьей «Слова Ницше «Бог мертв»»⁸⁴. «Зачем нужен поэт?» начинается с толкования Гельдерлином современного времени как «ночного мира» и ищет выход в стихотворении Рильке⁸⁵. В центре хайдеггеровских поисков — «торговец»⁸⁶, действующий как «меняла и посредник», а также весы, которыми он меряет все то, что к концу должен передать ангелу. Пусть Хайдеггер не следует по пути Канта от морали к теологии, однако ему известно,

⁸⁴ Хайдеггер скрепляет онтолого-метафизические мотивы с морализирующими (vgl. WD 314): «Таким образом, отважившись на беззащитность, человек попадает в среду сделок и «обмена». Самоутверждающийся человек живет применением своей воли. По существу он живет рисками своего существа среди колебаний денег и образов ценностей. Как такой постоянный меняла и посредник, человек — это «купец». Он постоянно взвешивает и рассчитывает, не зная все-таки собственного веса вещей».

⁸⁵ Толкуя текст Рильке, Хайдеггер говорит (WD 315): «Обычная жизнь теперешнего человека — это обывательское самоутверждение на беззащитном рынке менял. Переход весов ангелу, наоборот, незауряден».

⁸⁶ Следует обратить внимание на обращение Хайдеггера к Майстеру Экхарту: vgl. dazu Jean Greisch: ›Warum denn das Warum?‹ Heidegger und Meister Eckhart: Von der Phänomenologie zum Ereignisdenken. In: НсТ, 129-147. Следует обратить внимание, например, к указанию Экхарта на торговцев ›koufliute‹ (vgl. Predigt 1, Deutsche Werke I, 6,6-7,5): «А теперь внимай же! Кто были люди, которые здесь покупали и продавали, кто они все-таки? Прислушайся ко мне внимательно! (Eûâ , nû merket! Wer wâren die liute, die dâ kouften und verkouften, und wer sint sie noch? Nu` merket mich vil rehte!). Хочу теперь проповедовать не исключительно только о добрых людях. На этот раз хочу все-таки показать, каковы были торговцы и ещё сегодня есть, которые так покупали и продавали, и продолжают ещё; которых наш Господь избил и изгнал. И сделает это всем тем ещё, кто здесь в этом храме покупают и продают, и от которых не хотел Он, чтобы осталось хоть что-нибудь. Смотри, все те торговцы, кто страшась тяжких грехов, охотно были бы добрыми и делали свои добрые дела для прославления Бога — посты, бдения, молитвы и что ещё подобное нужно, всякие добрые дела но делали все-таки для того, чтобы им наш Господь что-то за это дал, или чтобы Бог им за это что-то сделал, что им любо, — все это торговцы». Vgl. dazu Norbert Fischer: Meister Eckhart und Augustins ›Confessiones‹, bes. 208f.

что пояснение морально-философских вопросов необходимо предваряет путь к теологии⁸⁷.

Попытку Хайдеггера обдумать «проблему метафизики», «преодолеть метафизику», предопределенную «волей к власти», можно понять из критики метафизики и критической метафизики Канта⁸⁸. Подобно Канту, ищущему новых путей метафизики и вопроса о Боге, Хайдеггер продвигается вглубь вопросов метафизики и вопроса о Боге.

В заключение следовало бы набросать пять тезисов, существенных шагов, ведущих, по Канту, к этико-теологии, в смысле кантовского тезиса: пусть мораль не предполагает религию, однако неизбежно ведет к ней⁸⁹.

1. Бытие конечной свободы непостижимо: такая свобода по силам лишь понимающе-волящему творцу, то есть мыслима лишь как дело живого Бога, бытие которого не восстановимо из данности посредством просиллогизмов⁹⁰.

⁸⁷ Что действительно затрудняло Хайдеггера — в следовании по пути Канта от морали к религии — заключено в том, что он не следовал по пути Канта к морали. Собственно надо было бы проверить, насколько это колебание могло быть оправдано. Можно спросить, в чем недостаток толкования Кантом феноменологических оснований морали, в чем несоответствие его реконструкции условий возможности феноменов феноменальным требованиям — быть может относится к внешнему вопросу. А что обдумывание этого феноменально данного основоположения морали ведет в конце концов к религии — по меньшей мере правдоподобно. Два вопроса, на которые здесь не может быть дан ответ, так как они нуждаются в дальнейшем исследовании и размышлениях, можно было бы по меньшей мере назвать, а именно: «Что такое прогресс у Хайдеггера ввиду метафизики и «вопрос о Боге» ввиду Канта? В чем отстает он от Канта?

Полезны были бы новые исследования отношения Хайдеггера к практической философии Канта, внешне необязательно согласованные с Хайдеггером.

⁸⁸ Практическая метафизика Канта конечно не в состоянии одержать верх над всеми возможными теоретическими сомнениями (иначе она была бы догматической метафизикой). Сама мысль Хайдеггера может быть понята во взаимосвязи с трансцендентальной философией Канта — в теоретическом допуске неопределенности существования бытия, которое как самопо-себе-бытие является фоном, и только в падении в безликое постигается явно. Полезен анализ совести, который остается у Хайдеггера однако лишь формальным, хотя именно совесть от начала человеческой истории вынуждала к решениям в конкретных морально уместных ситуациях, будучи в состоянии превозмочь даже общераспространенную любовь к жизни.

⁸⁹ Об этом вообще: Norbert Fischer; Maximilian Forschner (Hg.): Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants (=GPIK). Freiburg: Herder, 2010.

⁹⁰ Действительность самой по себе непостижимой свободы конечного существа предполагает бытие живого Бога (ср. указание в 58 примеч.).

2. Осознание существования всезнающего всемогущего Бога разрушает возможность конечной свободы, так как существа, ищущие счастья, которые бы знали о Боге, соблюдали бы волю всемогущего на основе благоразумия (а не добра)⁹¹.
3. Также возможность конечных существ оценивать «собственную моральность» разрушает возможность конечной свободы; конечная свобода требует бытия сердцеведа, который как «*inspector cordis*» являлся бы и судьей⁹².
4. Свобода к добру как свобода к божественно чистой любви чрезмерно требовательна к конечным существам, в диалектике свободы и милости неизбежно зависящих от помощи, что уже было очевидно Канту (KpV A 230 Fn).
5. «Добродетель» — если бы она действительно была в конечных существах (что мы не можем постигнуть и никогда не смогли бы постичь) — означала на самом деле быть достойными счастья, поэтому необходим постулат бытия Бога⁹³.
По происхождению мыслительный путь Хайдеггера составляет общность не только с христианской верой и её теологией, но и с метафизикой Канта. Таким образом, часто цитируемое предложение из разговора о языке между японцем и спрашивающим отсылает к Канту. Предложение гласит, что происхождение — это всегда и грядущее⁹⁴. Конкретно предложение значит здесь: давние вопросы метафизики и вопрос о Боге уходят в неоглядное будущее⁹⁵.

Список литературы:

Кант:

- AA= *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin u.a.: de Gruyter, 1902 ff.
- TG= *Träume eines Geisterseher. Erläutert durch Träume der Metaphysik*. In:
- AA 2. («Грёзы духовидца...»)
- KrV A= *Kritik der reinen Vernunft*. Erste Auflage 1781. («Критика чистого разума», первое издание)
- KrV B= *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787. («Критика чистого разума», второе издание)
- KpV A= *Kritik der praktischen Vernunft*. Erste Auflage 1788. («Критика практического разума», первое издание)
- KU= *Kritik der Urteilskraft*. («Критика способности суждения»)
- RGV B= *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. («Религия в пределах только разума»)
- Aristoteles: *De anima*. Hg. von W.D. Ross, Nachdruck Oxford: Clarendon, 1979.
- Augustinus: *Corpus Augustinianum Gissense*. Hg. von Cornelius Mayer *Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X/Bekennnisse 10*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Lat.-deutsch. Philosophische Bibliothek 584. Hamburg: Meiner 2006.
- Thomas von Aquin: *Summa theologiae. Die Deutsche Thomas-Ausgabe*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Übers. von Domikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Salzburg u.a.: Styria u.a., 1934 ff.
- Heidegger, Martin: GA= *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Jetzt: GA 3. Frankfurt am Main: Klostermann 1991. (=KPM)

⁹¹ Мир стал бы тогда космическим театром марионеток, KpV A 265f.

⁹² Кант заимствует у Лютера перевод кардиогностэс (Apg 15,8) как «сердцеведа». Ср.: Biblia. Das Neue Testament, 98. Имея в виду Августина vgl. z.V. div. qu. 59,3: там говорится о Боге как о таком, «*qui cordis inspector est*». «Сердцевед» видит внутреннее действие свободы. Упоминания Кантом «сердцеведа» многочисленны, z.V. RGV B 139 = AA 6,99.

⁹³ Cp. Klaus Düsing: *Kritik der Theologie und Gottespostulat bei Kant*. In: GPIK 57-71; кроме того Aloysius Winter: »Es ist ein Gott denn es ist ein categ. Imperativ«. *Versteckte Ansätze zur Gottesfrage in der Kritik der praktischen Vernunft*. In: GPIK 85-108.

⁹⁴ В часто цитируемых, а для пути Хайдеггера действительно знаменательных словах, Хайдеггер поясняет (*Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*; GA 12,91): «Без этого теологического происхождения на пути мысли мне ничто бы не удалось. А происхождение всегда остается грядущим».

⁹⁵ Они могут просматриваться лишь в оттенках настоящего и будущего. Для нового постижения этих вопросов можно привлечь мысли Эммануила Левинаса, близкие Хайдеггеру, и, согласно самому Левинасу, дополняющие толкование Канта.

- Heidegger, Martin: »Mein liebes Seelchen!« Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride (1915-1970). Hg. von Gertrud Heidegger. München DVA 2005.
- Heidegger, Martin: *Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹*. (NWGit) In: *Holzwege* (GA 5). Frankfurt am Main: Klostermann. In: *Holzwege* (GA 5). Frankfurt am Main: Klostermann 1977, 269-320, 209-267.
- Heidegger, Martin: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (=OVM). In: *Identität und Differenz* (GA 11). Frankfurt am Main: Klostermann, 51-79.
- Heidegger, Martin: *Wozu Dichter?* In: *Holzwege* (GA 5). Frankfurt am Main: Klostermann 1977, 269-320. (=WD)
- Fischer, Norbert (Hg.): *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die Kritik der reinen Vernunft* (=KGkM). Hamburg: Meiner, 2010.
- Fischer, Norbert (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: Meiner 2004. (=KMR)
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (Hg.): *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. Hamburg: Meiner 2011 (=GDMH)

References (transliteration):

Kant:

- AA= *Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin u.a.: de Gruyter, 1902 ff.
- TG= *Träume eines Geisterseher. Erläutert durch Träume der Metaphysik*. In:
- AA 2. («Grezy dukhovidtsa...»)
- KrV A= *Kritik der reinen Vernunft*. Erste Auflage 1781. («Kritika chistogo razuma», pervoe izdanie)
- KrV B= *Kritik der reinen Vernunft*. Zweite Auflage 1787. («Kritika chistogo razuma», vtoroe izdanie)
- KpV A= *Kritik der praktischen Vernunft*. Erste Auflage 1788. («Kritika prakticheskogo razuma», pervoe izdanie)
- KU= *Kritik der Urteilskraft*. («Kritika sposobnosti suzhdeniya»)
- RGV B= *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. («Religiya v predelakh tol'ko razuma»)
- Aristoteles: *De anima*. Hg. von W.D. Ross, Nachdruck Oxford: Clarendon, 1979.
- Augustinus: *Corpus Augustinianum Gissense*. Hg. von Cornelius Mayer *Suche nach dem wahren Leben. Confessiones X/Bekennnisse 10*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Norbert Fischer. Lat.-deutsch. Philosophische Bibliothek 584. Hamburg: Meiner 2006.
- Thomas von Aquin: *Summa theologiae. Die Deutsche Thomas-Ausgabe*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa Theologica. Übers. von Domikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs. Salzburg u.a.: Styria u.a., 1934 ff.
- Heidegger, Martin: GA= *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Jetzt: GA 3. Frankfurt am Main: Klostermann 1991. (=KPM)
- Heidegger, Martin: »Mein liebes Seelchen!« Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride (1915-1970). Hg. von Gertrud Heidegger. München DVA 2005.
- Heidegger, Martin: *Nietzsches Wort ›Gott ist tot‹*. (NWGit) In: *Holzwege* (GA 5). Frankfurt am Main: Klostermann. In: *Holzwege* (GA 5). Frankfurt am Main: Klostermann 1977, 269-320, 209-267.
- Heidegger, Martin: *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (=OVM). In: *Identität und Differenz* (GA 11). Frankfurt am Main: Klostermann, 51-79.
- Heidegger, Martin: *Wozu Dichter?* In: *Holzwege* (GA 5). Frankfurt am Main: Klostermann 1977, 269-320. (=WD)
- Fischer, Norbert (Hg.): *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die Kritik der reinen Vernunft* (=KGkM). Hamburg: Meiner, 2010.
- Fischer, Norbert (Hg.): *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg: Meiner 2004. (=KMR)
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (Hg.): *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. Hamburg: Meiner 2011 (=GDMH)