

«Что Бог сочел, того философ разлучить не может».
Гамановская «метакритика» Канта

Алексей В. Лызлов

*Российский государственный гуманитарный университет,
Москва, Россия, a_lyzlov@mail.ru*

Аннотация. И.Г. Гаман и И. Кант – мыслители-современники, которых связывало личное знакомство и общение, начавшееся в годы их молодости (в 1756 г.) и продолжавшееся до смерти Гамана в 1788 г. На вышедшую в 1781 г. «Критику чистого разума» Канта Гаман отвечает своей «метакритикой» кантовского трансцендентализма. Различные линии его критики философии Канта сходятся к решающей для Гамана проблематизации языка как условия возможности всякого мышления. Кант, по мысли Гамана, не учитывает того, что сама его философия является осуществлением фундированной в языке возможности мыслить. С позиций своей философии языка Гаман критикует кантовское понимание разума как самодостаточной инстанции, способной самой для себя быть руководством. Представить так разум Канту, по мысли Гамана, удастся благодаря «насильственному, неправомерному разведению» чувственности и рассудка как двух «стволов» познания, возможному лишь в силу представления о чувственном восприятии как начинающемся с внеязыковой данности ощущений. В противовес этому Гаман отстаивает мысль о чувственном восприятии как с самого начала совершающемся в языке. Чувственность и рассудок, по мысли Гамана, это не два ствола, а два корня единого процесса познания, которые могут быть помыслены как «рецептивность языка и спонтанность понятий», или «рецептивный и спонтанный язык». Развивая далее мысль о единстве разума и языка, Гаман в полемике с Кантом отстаивает также мысль об историчности и диалогическом осуществлении всякого разумного познания.

Ключевые слова: метакритика, Просвещение, разум, язык, чувственность, рассудок, историчность, фактичность

Для цитирования: Лызлов А.В. «Что Бог сочел, того философ разлучить не может». Гамановская «метакритика» Канта // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2019. № 3. С. 218–232. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-218-232

“What God has joined together, can't any philosopher separate”.
Hamann's “metacritique” of Kant

Aleksei V. Lyzlov

Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia, a_lyzlov@mail.ru

Abstract. J.G. Hamann and I. Kant were thinkers - contemporaries connected by personal acquaintance and communication, which began in the years of their youth (in 1756) and continued until the death of Hamann in 1788. When in 1781 Kant publishes his “Critique of Pure Reason”, Hamann responds to it with his “metacriticism” of Kant's transcendentalism. The various lines of Hamann's critique of Kant's philosophy converge to the decisive for Hamann problematization of language as a condition for the possibility of any thinking. Kant, according to Hamann, does not take into account the fact that his philosophy itself is a realization of the ability to think as given by language. From the standpoint of his philosophy of language Hamann criticizes Kant's understanding of reason as a self-sufficient instance capable to be a guide for itself. According to Hamann, such a presentation of reason by Kant is a success thanks to his “violent, unlawful separation” of the sensibility and understanding as two “trunks” of knowledge, – separation, that is possible only because of the idea of sensory perception as beginning with an extralinguistic sensation. In contrast to that, Hamann defends the idea of sensory perception as being wholly accomplished in language. According to Hamann, the sensibility and understanding are not two trunks, but two roots of a single process of cognition; and those roots are presented by Hamann as “receptivity of language and spontaneity of concepts”, or “receptive and spontaneous language”. Further developing the idea of the unity of reason and language, Hamann, in contrast with Kant, defends the idea of the historicity and dialogic realization of all rational knowledge.

Keywords: metacriticism, Enlightenment, reason, language, universalism, sensibility, understanding, historicity, factuality

For citation: Lyzlov, A.V. (2019), “What God has joined together, can't any philosopher separate”. Hamann's ‘metacriticism’ of Kant”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series*, no. 3, pp. 218-232. DOI: 10.28995/2073-6401-2019-8-218-232

Гаман и Кант – два современника-кенигсбержца, судьба наследия которых отличается, пожалуй, столь же разительно, сколь и стиль их философских трудов. Если Кант быстро занимает неоспоримое место в ряду великих философов Нового времени и вплоть до наших дней остается «на виду», то Гаман, напротив, удивительным образом неизменно сохраняет скромную незаметность. «Удивительным образом» потому, что этот мыслитель, которого великий

Гете назвал «самой светлой головой своего времени» [Müller 1982, s. 109], наряду с Кантом дал целый ряд важнейших для последующего развития философии импульсов. Гаман стоит у истоков экзистенциальной философии, предшествуя Кьеркегору в разработке проблематики бытия самим собой и укорененности мышления в человеческой экзистенции; с него начинается то философское осмысление историчности человеческого существования, которое позже продолжают Дильтей и Хайдеггер; он развивает мысль о единстве разума и языка, раскрывая интересубъективный и коммуникативный характер человеческой мысли и в ряде определяющих черт предвосхищая философию языка позднего Хайдеггера. Труды Гамана оказались значимы для Ф. Шлейермахера, Г. Гегеля, С. Кьеркегора, В. Дильтея, М. Хайдеггера, Л. Витгенштейна и др.

Незаметность Гамана в более широком философском контексте обусловлена отнюдь не малой значимостью его трудов. Причиной ее во многом является вполне осознанно разработанная им сложная стратегия письма. Гаман не только противопоставляет редуccionистской и лживо скрывающей, словно “*pudenda*”¹, настоящие истоки обсуждаемых явлений *ясности* работ философов Просвещения всевещающую *темноту* и сложность своих текстов [Betz 2009, p. 7], но и выстраивает каждый свой текст так, чтобы он не только *раскрывал* развиваемую в нем мысль, но и самой своей устроенностью подчеркнуто – а подчас и гротескно – *демонстрировал* основные ее положения. Гамановский текст всегда *являет* собой то, о чем он *говорит*. Обладая несомненной философской новизной и действенностью, такой способ выстраивания текста ориентирован на читателя, готового в ответ не только занять творчески активную позицию, но и вовлечься в решение сложнейших герменевтических задач. На деле такими читателями нередко оказывались крупные мыслители и увлеченные энтузиасты, тогда как для большинства знакомство с Гаманом ограничивалось в лучшем случае, как с меткой грустью заметил Кьеркегор, «подразделом» в учебнике истории философии [Kierkegaard 2014].

Гаман и Кант были знакомы друг с другом с молодых лет. Их личное общение, начавшееся, по всей видимости, летом 1756 года и продолжавшееся до смерти Гамана в 1788 году [Гильманов 2009, с. 93], было дружеским, хотя позиции обоих мыслителей принципиально различались. Кант в целом чувствовал себя солидарным с просветительской мыслью своего времени, разделяя с просветителями понимание разума как «высшего блага на земле», «послед-

¹ Детородные органы (лат.); слово, постоянно употребляемое Гаманом в его критике просветительской мысли.

него пробного камня истины» [Кант 1993b, с. 235]. Разум при этом представляется не имеющим никаких внешних предпосылок, самодостаточным «судьей» или «учредителем суда» (ср. [Кант 2006, с. 15]), постановления которого носят общезначимый и общеобязательный характер. Позиция Гамана, напротив, это позиция радикального критика философии Просвещения и одновременно (но в другом смысле, с учетом религиозных коннотаций и христианской истории самого слова «просвещение») «радикального просветителя», оспаривающего «идолопоклонническую» (ср. [Наманн 2000с]) абсолютизацию разума как не отвечающую тому, как в действительности осуществляется человеческая способность самостоятельно и «зрело» мыслить. Подчеркивая историчность разума, его языковой характер, его принадлежность индивиду во всей телесной и социально-исторической конкретности последнего, Гаман видит залог самостоятельности мысли не в (мнимой) беспредпосылочности разума, а в способности мыслящего индивида признавать и «брать на себя» предпосылки своего мышления, выстраивая собственную позицию в открытом диалоге с другими. Просветительская же абсолютизация и идеализация разума ведет, по мысли Гамана, в худшем случае к осуществлению «просвещения» в качестве новой интеллектуальной моды – так, что разум, превозносимый на словах, на деле попадает в рабское подчинение «просвещенной публике»²; а в лучшем, как это имеет место у Канта, к ситуации, когда по-настоящему самостоятельный мыслитель не признает и сокрывает истинные *предпосылки* своей мысли.

Гаман критикует Просвещение и как социально-политический проект. Просветители, утверждая разум в качестве самодовлеющей надисторической и надиндивидуальной инстанции, способной быть судьей человеческих «предрассудков» и основой для построения «просвещенного» государства и общества, стремятся дезавуировать любого рода исторические, национальные, религиозные и индивидуальные факторы в качестве определяющих жизнь общества и государства; они готовы допустить их наличие лишь в качестве *частных* особенностей или убеждений ряда лиц. Гаман видит в этом угрозу *полноте человеческого существования*, раскрывающегося в своей силе только изнутри своей исторической, национальной, половой и индивидуальной фактичности как реально *определяющей* его, но не лишаящей его возможности *свободного, первичного и творчески осуществляемого* поступания. Человек, по мысли Гамана, должен иметь возможность претендовать на всеобщую зна-

² См. разработку Гаманом этой темы в его «Сократических достопримечательностях» ([Наманн 2000d], русский перевод: [Гаман 2003а]).

чимость и *истинность* своих убеждений, заявляя и отстаивая их в открытом диалоге с другими, а не довольствоваться правом иметь те или иные убеждения как свое частное *мнение*. Просвещенческий универсализм разума, по мысли Гамана, грозит обернуться тиранией абстрактно-всеобщей разумности по отношению к индивидуально-конкретному и личному. Такой универсализм препятствует осуществлению индивидом его свободы, ведущему к постоянному взаимообращению индивидуального и всеобщего, так что «индивидуальная истина вырастает до пределов общего основания плана мира ..., и этот план ... становится острием индивидуальной точки зрения» [Гаман 2003b, с. 494]. В просветительском универсализме разума Гаман видит печать греха прародителей, предпочтших «древо познания» «древу жизни», противопоставляя ему универсализм евангельского благовестия, не отменяющий индивидуальное и особенное, но дающий таковому раскрыться в возможной для него полноте и силе, и в этом отношении подобный закваске (Мф 13:33), проквашивающей тот «замес», в который она попадает.

Расхождения между Гаманом и Кантом в их отношении к Просвещению XVIII века важно, в частности, для понимания той критики, которой Гаман подвергает Кантову «Критику чистого разума» и для обозначения которой он изобретает слово «метакритика». Это слово образовано им по аналогии с понятием «метафизика» и обыгрывает историческую судьбу последнего. Слово «метафизика» первоначально используется Андроником Родосским для формального обозначения группы Аристотелевых текстов, тематически расположенных им *после* (*μετά*) сочинений Аристотеля по физике, но затем начинает обозначать дисциплину, изучающую то, что стоит *за* (*μετά*) физическими явлениями. Гамановская «метакритика» появляется *после* Кантовой «Критики чистого разума» и обнаруживает стоящие «за» критической философией ее скрытые предпосылки.

Когда Кант находился в процессе работы над «Критикой чистого разума», Гаман не только знал о готовящейся Кантом книге, но и способствовал тому, чтобы ее издал кенигсберский издатель И.Ф. Харткнох [Гильманов 2009, с. 95]. Благодаря дружбе с И.Ф. Харткнохом Гаман имел возможность познакомиться с первым изданием «Критики чистого разума» еще в процессе подготовки книги к печати. За три недели до выхода книги он уже подготовил рецензию на книгу, которую, впрочем, не стал публиковать [Betz 2009, p. 220]. Продолжая размышлять над работой Канта, тремя годами позже, в 1784 г., Гаман создает «Метакритику пуризма разума», которая будет издана уже после смерти Гамана,

в 1800 г. [Вауер 2002, s. 199]. Этот текст был задуман им как часть более крупного проекта – «Эпистолярного наследия одного мета-критика». Проект так и не был реализован целиком; в ходе работы над ним Гаманом были написаны также «Голгофа и Шеблимими» (1784), в которой он дает свою критику «Иерусалима» М. Мендельсона, и затем «Письмо-листовка» (“*Fliegenden Brief*”; 1786) – последнее выступление Гамана с критикой Берлинского просвещения [Вауер 2002, s. 204]. В 1784 г. Гаман знакомится также с опубликованным Кантом «Ответом на вопрос: что такое просвещение?» [Кант 1993а] и откликается на него критическим текстом, который он высылает Кристиану Якобу Краусу³ в письме от 18 декабря 1784 г. [Наманн 2000а].

Рассмотрим теперь основные моменты гамановской «метакритики» Канта.

В первом же абзаце своей рецензии Гаман дает ракурс, побуждающий к пересмотру кантовского понятия критики. Он приводит отрывок из примечания, которое Кант дает в предисловии к первому изданию (А) «Критики чистого разума»:

Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. *Религия* на основе своей святости и *законодательство* на основе своего *величия* хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием [Кант 2006, с. 15].

И продолжает:

Потому и рецензент с неизменным вниманием следит за тем, чтобы его работа, хотя бы в силу того, что круг заявленных в ней мыслей невелик, побуждала бы читателей, располагающих досугом и притом имеющих к этому вкус, подвергнуть ее выношенному ими свободному и открытому испытанию [Вауер 2002, s. 67].

Обращает на себя внимание то, что расположенное после цитаты из Канта заявление рецензента на деле выпукло контрастирует с приведенной цитатой. Если у Канта инстанцией, подвергающей все «свободному и открытому испытанию», является *разум*, то у рецензента (Гамана) на этом месте оказываются *читатели*. Если

³ Кристиан Якоб Краус (1753–1807) – профессор философии и камеральных наук в Кёнигсберге, ученик и друг Канта и Гамана. В 1792 и 1798 гг. был ректором Кёнигсбергского университета.

далее Кант говорит о разуме безотносительно к индивидам и к их жизни в ее конкретности, то Гаман сразу же указывает на особенности жизненной ситуации (*наличие досуга*) и индивидуального устройства (*наличие вкуса к критике*) как на предпосылки того, что читатель захочет и сможет подвергнуть испытанию читаемый текст. Само же это испытание мыслится Гаманом как ответ, который выношен читателем (буквально: который он «взрастил», “*gewachsen*”).

Отмеченный нами контраст гамановской речи от первого лица с цитатой из Канта – вполне намеренный авторский прием. Посредством него Гаман указывает на то, что у Канта оказывается сокрыт действительный *способ существования* разума. По мысли Гамана, разум существует только как разум конкретного индивида в его *историчной* и *телесной* фактичности и в его *принадлежности* отношениям с Богом и другими людьми. Кант же говорит о разуме так, словно он является самостоятельным и самодеятельным началом, не нуждающимся для своего существования в человеческих индивидах (скорее уж они нуждаются в нем). Так, понятый разум представляется Кантом как – в своей *внеисторичности*, *внедиалогичности* и *внетелесности* – неуязвимый ни для какой внешней критики; единственной критикой, для которой он остается открыт, оказывается *критическое познание им самого себя* (ср. [Кант 2006, с. 15]).

Задумываясь над тем, как Канту удастся последовательно представить разум как недостижимую для внешних воздействий инстанцию (сделав из него своего рода философский *«идол»* и *«идеал»* [Hamann 2000с]), Гаман указывает на «насильственное, неправомочное разделение» [Baier 2002, с. 92], которому Кант подвергает чувственность и рассудок. Представляя их как «два ствола познания», пусть даже и предположительно имеющих единый корень, Кант мыслит их отношение не как *взаимодействие*, принадлежащее *единству* жизни, но как такое доминирование рассудка (и, далее, разума), при котором чувственному отводится роль пассивного материала, «подводимого» под понятия рассудка, но не способного активно воздействовать на их выработку. Более того, сам *опыт* как таковой Кант мыслит не как то, с чем рассудок имеет дело или в чем он обретается, но как то, что рассудок *производит*. «Опыт, – пишет Кант, – есть первый продукт, производимый рассудком, когда он обрабатывает грубый материал чувственных ощущений» [Кант 2006, с. 29].

Отделив рассудок от чувственности и представив чувственные ощущения как материал, а рассудок – как обрабатывающую этот материал инстанцию, Кант углубляет это разделение, различая в понятии как *продукт рассудка* опыте 1) то, что несет на себе печать

обработанного «материала» и потому может быть познано лишь «эмпирически» (*a posteriori*) и 2) независимые от чувственного «материала» «всеобщие познания, одновременно имеющие характер внутренней необходимости» (познания *a priori*). Последние,

может быть, – пишет Кант, – служат исключительно для того, чтобы вносить [смысловую] связь в наши чувственные представления. В самом деле, если даже удалить из этих представлений все, что принадлежит чувствам, то в них все же еще останутся некоторые первоначальные понятия и образуемые из них суждения, которые должны были возникнуть совершенно *a priori*, [т. е.] независимо от опыта, так как благодаря им мы можем или по крайней мере думаем, что можем, сказать о являющихся чувствам предметах более того, чему мог бы научить один только опыт; благодаря им наши утверждения содержат в себе истинную всеобщность и строгую необходимость, чего одно только эмпирическое познание дать не может [Кант 2006, с. 29].

Поиском всеобщих и строго необходимых априорных познаний и занят, согласно Канту, разум.

Поскольку так понятый разум мыслится как недоступный для каких-либо воздействий извне, он с необходимостью оказывается совершенно монологичен. Дело познания и самопознания – его внутреннее дело. Как такое внутреннее дело разума пытается Кант представить и свою критическую философию. Однако, – стремится показать Гаман, – он оказывается способен это сделать лишь в той мере, в какой ему удастся скрыть внутреннюю диалогичность своей философской мысли. Кант, по мысли Гамана, на деле вступает в большой, двухтысячелетний разговор, который ведут философы. Сам его монолизм представляет собой лишь один из аспектов той позиции, которую он в этом разговоре занимает.

При этом Кант, как пытается показать Гаман, принадлежит вполне определенному *пути* в истории философской мысли. Причем сам Кант указывает на это, вырисовывая в качестве этапов этого пути 1) господство метафизического «догматизма»; 2) скептическое «безразличие» и, наконец, 3) критическую философию, за осуществление которой он, собственно, и берется. Но для Канта этот путь видится скорее как путь, ведущий от «древнего варварства» [Кант 2006, с. 12] к

зрелой способности суждения века, который не намерен больше ограничиваться мнимым знанием и требует от разума, чтобы он вновь 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 – и не через приказания, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума. Такой суд есть не что иное, как *критика* самого *чистого разума* [Кант 2006, с. 12–13].

Гаман же в своей «Метакритике» изображает этот путь как путь все большей «*пурификации*» разума, или – если провести здесь вполне уместную аналогию с хайдеггеровской проблематикой «забвения бытия» – *сокрушающего забвения* бытийных предпосылок разума. Три этапа этого пути (три ступени «очистки»⁴ философии) состоят по Гаману в 1) «отчасти сбивающей с толку, отчасти безуспешной попытке сделать разум независимым от любого рода предания, традиции и веры» [Hamann 2000с]; 2) стремлении утвердить независимость разума от «опыта и сопряженной с ним повседневной индукции» [Hamann 2000с]; и, наконец, 3) попытке осуществить «*третий*, высший и словно бы *парящий в эмпириях* пуризм», сделав разум независимым от «*языка*, этого единственного первого и последнего органа и критерия разума, не имеющего иной верительной грамоты, нежели предание (Überlieferung), и наоборот» [Hamann 2000с].

Слова о «верительной грамоте» напрямую полемически адресованы Гаманом Канту [Bayar 2002, s. 270], который в «Пролегоменах...» (1783) пишет:

Итак, все метафизики торжественно и закономерно освобождены от своих занятий до тех пор, пока они не ответят удовлетворительно на вопрос: *как возможны априорные синтетические познания?* Ведь только в этом ответе заключается верительная грамота, которую они должны показывать всякий раз, когда заводят о чем-то речь от имени чистого разума [Кант 1994, с. 32].

Как показывает О. Байер, к сфере «предания» как «верительной грамоты» разума относится, в частности, обыденное употребление языка [Bayar 2002, s. 271]. Какая бы то ни было «речь от лица разума» способна утвердить себя и заслужить доверие лишь *в коммуникации*; и сколь бы специфицированным и «пурифицированным» ни был язык, на котором такая речь произносится, она способна быть сообщена и понята лишь в силу того, что употребляемые в ней специальные понятия сохраняют связь с обыденным словоупотреблением.

⁴ Слово «очистка» (Reinigung) имеет здесь у Гамана алхимические коннотации и соотносится с ироническим использованием им алхимических метафор ниже в тексте «Метакритики».

Выстраивая триаду «предание – опыт – язык», Гаман рассматривает *язык* как то, в чем и благодаря чему нам доступны два других члена этой триады: «*предание*» в его диахронической динамике – как движение человеческой истории – и «*опыт*» познания мира. Канту удастся представить опыт как *продукт рассудка*, лишь рассматривая человеческую рецептивность как не связанную с языком и способную доставить рассудку только «грубый материал чувственных ощущений». В противовес этому Гаман говорит о человеческой рецептивности как о «рецептивности языка» [Hamann 2000c]. Вещи и явления мира, по мысли Гамана, скорее «прочитываются» нами как слова и строки «книги мира», нежели представляют собой некие X, аффицирующие бессловесную чувственность.

Понимание языка, которое дает Гаман, в ряде определяющих черт предшествует тому его пониманию, которое в XX веке даст М. Хайдеггер и, вслед за ним, Г.-Г. Гадамер. Как и для последнего, язык для него «есть всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира, и в этом смысле ничем не заменим. Прежде всякой философски нацеленной критической мысли мир для нас есть всегда уже мир, истолкованный в языке» [Гадамер 1991, с. 29]. И то, что Гадамер говорит чуть ниже только что приведенной цитаты, удивительно точным образом передает и гамановскую мысль:

Опыт не есть в первую голову *sensation*. Укорененность в ощущениях и их показаниях как таковая еще не создает опыта. Мы научились понимать, что данности наших чувств тоже артикулируются в истолковательные комплексы; что восприятие, принимающее что-либо за истину, еще до всякой непосредственности чувственных данных всегда заранее уже истолковало показания чувств. Мы поэтому вправе сказать: образование понятий ... всегда обусловлено, среди прочего, уже сложившимся словоупотреблением. А если так, то единственный философски честный выход из этой ситуации – осознать соотношение слова и понятия как определяющее для нашей мысли [Гадамер 1991, с. 30].

«*Рецептивность языка и спонтанность понятий*» (или: «рецептивный и спонтанный язык»), находящиеся в постоянном двустороннем взаимодействии и представляющие собой скорее «два корня» единого ствола, нежели «два ствола» нашего познания [Hamann 2000c] – вот как видит Гаман то отношение, которое Кант пытается описать как отношение «бессловесной» чувственности и оперирующего понятиями рассудка. Воспринимаемое нами благодаря рецептивности языка «оплодотворяет» (ср. [Hamann 2000b])

наш наделенный свободой дух, побуждая его в ответ вырабатывать понятия, которые опять же входят в язык и языковую коммуникацию, организуя наше восприятие. Так движется, по мысли Гамана, и всякий философ, причем на этом пути он не гарантирован от того, что выработанная им оптика окажется чревата «двусмысленностью». Язык делает нас способными как познавать истину, так и заблуждаться.

Именно язык, предполагающий постоянные «супружеские отношения» осуществляемого *в языке* чувственного восприятия и понятийной работы рассудка, делает возможным и ту оптику, которую выстраивает Кант, учиня «насильственный, неправомерный развод⁵» чувственности и рассудка и изображая разум в его недоступности никаким внешним влияниям, подобным «древней Баубо⁶, играющей своими собственными формами» [Hamann 2000с]. Однако, как пишет Гаман (с аллюзией на Мк 10:9) в письме к Якоби от 23 марта 1787 года, «что Бог сочетал, того философ разлучить не может» [Hamann 1979, s. 158].

Одним из важных аспектов гамановского понимания разума является его мысль о том, что разум способен осуществлять себя лишь в коммуникации. Наделенность человека разумом означает для Гамана не что иное, как его способность *говорить*. Но человек никогда не начинает говорить «с нуля» и «в пустоте», его речь всегда осуществляется в «фактичности» его ситуации и его отношений с другими. И к самой структуре человеческой речевой ситуации и, более того, человеческого *поступания* принадлежит не только место «собеседника», но и место «авторитета». Сколь бы самостоятельно ни говорил и ни поступал бы человек, он всегда *руководствуется* или *руководим* кем-то или чем-то.

С этих позиций Гаман дает критику кантовского «Ответа на вопрос: что такое просвещение?». Напомним основной тезис, который раскрывает и отстаивает Кант в этой своей статье. «Просвещение, – пишет он, – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине» [Кант 1993а, с. 127]. И далее Кант поясняет:

Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключа-

⁵ Немецкое слово “Scheidung” может означать и «разделение» и «развод», что иронически обыгрывает Гаман.

⁶ Баубо – персонаж древнегреческой мифологии. Приняв у себя в доме Деметру, горестно искавшую дочь Персефону, сумела развеселить богиню, показав ей срам.

ется не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-либо другого [Кант 1993а с. 127],

указывая также на «леность и малодушие» как на причины такого состояния.

«Пользоваться собственным рассудком без руководства со стороны кого-либо другого» означает для Канта пользоваться им *под руководством разума*, который, в свою очередь, способен, согласно Канту, служить руководством самому себе. Таким образом, в основе кантовского понимания просвещенной «зрелости» лежит его представление о самодостаточности разума – представление, как мы уже знаем, с точки зрения Гамана, несостоятельное. На деле просвещенное «совершеннолетие» также не способно обходиться без «опеки». Сам Кант, по мысли Гамана, дает это видеть, различая «публичное» и «частное» применение разума и ограничивая свободное пользование своим собственным разумом сферой его *публичного* применения, которое «осуществляет кто-то, например *ученый*, [обращаясь ко] всей *читающей публике* [Кант 1993а, с. 131]. Напротив, в сфере *частного* применения разума, когда человек пользуется им «на определенном, доверенном ему *гражданском* посту или службе» [Кант 1993а, с. 133], – говорит Кант, – «не дозволено рассуждать, здесь следует повиноваться» [Кант 1993а, с. 133], ведь

для многих дел, осуществляемых в интересах всего общества, необходим определенный механизм, при помощи которого некоторые члены общества могли бы вести себя лишь пассивно для того, чтобы правительство было в состоянии посредством искусственно создаваемого единодушия направлять их к общественным целям или, по крайней мере, удерживать от разрушения этих целей [Кант 1993а, с. 133].

И, в итоге, мы слышим из уст Канта похвалу «просвещенному государю» Фридриху:

Однако лишь государь, который, будучи сам просвещенным, не боится [собственной] тени, хотя и содержит хорошо дисциплинированную многочисленную армию для охраны общественного спокойствия, может рискнуть сказать то, на что не отважится свободное государство [республика]: *рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!* [Кант 1993а, с. 145]

Таким образом, заявленная Кантом свобода пользоваться разумом в гражданско-политической сфере оборачивается полным

подчинением *опеке* просвещенного правителя. «Публичное» употребление свободы пользоваться разумом, которое так превозносит Кант, принципиально ничего здесь не меняет; для государя оно оказывается, – и Гаман обращает внимание на этот образ у Канта, – столь же безопасным и эфемерным, как его собственная тень. Такое «употребление разума и свободы – не что иное, как лакомство, широкое лакомство» [Наманн 2000а].

Но чем же тогда руководствуется сам «просвещенный» правитель? Претендуя быть «совершеннолетним» и потому отвергая любого рода преданные, «авторитетно» заявленные ориентиры, не окажется ли этот *опекун* своего народа дезориентирован и «слеп»? И «в чем тогда, – спрашивает Гаман, – состоит *бессилие* или *вина* ложно обвиненного несовершеннолетнего? В его собственных ленности и малодушии? Нет, в слепоте его опекуна, который выдает себя за зрячего, и именно поэтому должен держать ответ за всю вину» [Наманн 2000а].

Альтернативу такой слепоте, выдающей себя за зрячесть, Гаман видит отнюдь не в слепом подчинении всему, что претендует быть авторитетным, но скорее в христианской свободе, выражающейся, в частности, в следовании призыву апостола Павла: «Все испытайте, хорошего держитесь» (1 Фес 5:21). Именно так человек, не становясь блуждающим без руководства слепцом, не оказывается и тем лишенным самостоятельности или убегающим от нее «несовершеннолетним», которого изображает Кант. Что же дает человеку возможность и силу для такого осуществления свободы? Гаман, единственный в своем роде для своего времени и окружения (как и впоследствии С. Кьеркегор) мыслитель-христианин, отвечает на это: мудрость, начало которой – страх Господень.

Страх Господень есть начало мудрости – и эта мудрость делает нас *малодушными* для лжи и *ленивыми* для выдумок – и тем мужественнее перед опекунами, способными самое большее убить тело и опустошить кошелек, – тем милосерднее к нашим несовершеннолетним собратьям и плодовитее в благом делании бессмертия [Наманн 2000а].

Литература

- Гадамер 1991 – Гадамер Х.-Г. История понятий как философия // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 26–43.
- Гаман 2003а – Гаман И.Г. Достопримечательные мысли Сократа // Гильманов В.Х. Философия «образа» И.Г. Гамана и Просвещение. Калининград: Изд-во КГУ, 2003. С. 423–476.

- Гаман 2003b – *Гаман И.Г. Aesthetica in nuce // Гильманов В.Х. Философия «образа» И.Г. Гамана и Просвещение. Калининград: Изд-во КГУ, 2003. С. 477–545.*
- Гильманов 2009 – *Гильманов В.Х. Введение к публикации переписки Канта и Гамана // Кантовский сборник. 2009. № 1 (29). С. 92–95.*
- Кант 1993a – *Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796). М.: АО «Ками», 1993. С. 124–147.*
- Кант 1993b – *Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796). М.: АО «Ками», 1993. С. 192–237.*
- Кант 1994 – *Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 4. М.: Чоро, 1994. С. 5–152.*
- Кант 2006 – *Кант И. Критика чистого разума. 1-е издание (А) // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. Т. 2. Ч. 2. М.: Наука, 2006. 936 с.*
- Bayer 2002 – *Bayer O. Vernunft ist Sprache. Hamanns Metacritik Kants. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromman-holzboog, 2002. 502 S.*
- Betz 2009 – *Betz J.R. After Enlightenment. The Post-Secular Vision of J.G. Hamann. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. 356 p.*
- Hamann 1979 – *Hamann J.G. Briefwechsel. Bd. VII. Frankfurt/M.: Insel, 1979. 518 S.*
- Hamann 2000a – *Hamann J.G. Brief an Christian Jacob Kraus am 18. Dezember 1784 [Электронный ресурс]. URL: www.hamann-kolloquium.de/kraus (дата обращения 5 июля 2019).*
- Hamann 2000b – *Hamann J.G. Brocken [Электронный ресурс]. URL: www.hamann-kolloquium.de/brocken (дата обращения 5 июля 2019).*
- Hamann 2000c – *Hamann J.G. Metakritik über den Purismus der Vernunft [Электронный ресурс]. URL: www.hamann-kolloquium.de/metakritik (дата обращения 5 июля 2019).*
- Hamann 2000d – *Hamann J.G. Sokratische Denkwürdigkeiten [Электронный ресурс]. URL: www.hamann-kolloquium.de/denkwaerdigkeiten (дата обращения 5 июля 2019).*
- Kierkegaard 2014 – *Kierkegaard S. Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift [Электронный ресурс]. URL: http://sks.dk/AE/txt.xml (дата обращения 5 июля 2019).*
- Müller 1982 – *Müller F. Unterhaltungen mit Goethe. Weimar: Beck, 1982. 401 S.*

References

- Bayer, O (2002), *Vernunft ist Sprache. Hamanns Metacritik Kants*, fromman-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, Germany.
- Betz, J.R. (2009), *After Enlightenment. The Post-Secular Vision of J.G. Hamann*, Wiley-Blackwell, Chichester, UK.
- Gadamer, H.-G. (1991), “The history of concepts as a philosophy”, in Gadamer, H.-G., *Aktual'nost' prekrasnogo* [The relevance of the beautiful], Iskusstvo, Moscow, Russia, pp. 26-43.
- Hamann, I.G. (2003a), “The remarkable thoughts of Socrates”, in Gil'manov, V.Kh., *Filosofiya «obraza» I.G. Gamana i Prosveshchenie* [The “image” philosophy of J.G. Hamann and the Enlightenment], KGU, Kaliningrad, Russia, pp. 423-476.

- Hamann, I.G. (2003b), "Aesthetica in nuce", in Gil'manov, V.Kh., *Filosofiya «obraza» I.G. Gamaia i Prosveshchenie* [The "image" philosophy of J.G. Hamann and the Enlightenment], KGU, Kaliningrad, Russia, pp. 477-545.
- Gil'manov, V.Kh. (2009), "Introduction to the publication of the Kant and Hamann correspondence", *Kantian Journal*, vol. 29, no. 1, pp. 92-95.
- Hamann, J.G. (1979), *Briefwœchsel*, Bd. VII, Insel, Frankfurt a/M., Germany.
- Hamann, J.G., (2000a), "Brief an Christian Jacob Kraus am 18. Dezember 1784", available at: www.hamann-kolloquium.de/kraus (Accessed 5 July 2019).
- Hamann, J.G. (2000b), "Brocken", available at: www.hamann-kolloquium.de/brocken (Accessed 5 July 2019).
- Hamann, J.G. (2000c), "Metakritik über den Purismus der Vernunft", available at: www.hamann-kolloquium.de/metakritik (Accessed 5 July 2019).
- Hamann, J.G. (2000d), "Sokratische Denkwürdigkeiten", available at: www.hamann-kolloquium.de/denkwaerdigkeiten (Accessed 5 July 2019).
- Kant, I. (1993a), "An answer to the question: What is enlightenment?", in Kant, I. *Sochineniya v 4-kh tomakh na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in 4 volumes in German and Russian], vol. 1., *Traktaty i stat'i (1784-1796)* [Treatises and articles (1784-1796)], AO "KamI", Moscow, Russia, pp. 124-147.
- Kant, I. (1993b), "What does it mean to orient oneself in thinking?", in Kant, I. *Sochineniya v 4-kh tomakh na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in 4 volumes in German and Russian], vol. 1., *Traktaty i stat'i (1784-1796)* [Treatises and articles (1784-1796)], AO "KamI", Moscow, Russia, pp. 192-237.
- Kant, I. (1994), "Prolegomena to any future metaphysics that may appear as a science", in Kant, I. *Sochineniya* [Writings], in 8 vol., vol. 4, Choro, Moscow, Russia, pp. 5-152.
- Kant, I. (2006), "The Critique of Pure Reason", 1st ed. (A), in Kant, I. *Sochineniya v 4-kh tomakh na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in 4 volumes in German and Russian], vol. 2, part 2, Nauka, Moscow, Russia. 936 p.
- Kierkegaard, S. (2014), "Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift", available at: <http://sks.dk/AE/txt.xml> (Accessed 5 July 2019).
- Müller, F (1982), *Unterhaltungen mit Goethe*, Beck, Weimar, Germany.

Информация об авторе

Алексей В. Лызлов, кандидат психологических наук, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; ГСП-3, 125993, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; a_lyzlov@mail.ru

Information about the author

Aleksei V. Lyzlov, Cand. of Sci. (Psychology), Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, GSP-3, 125993; a_lyzlov@mail.ru