

Оздобкина Е.В.

Антропологический проект Иммануила Канта¹

Когда я пытаюсь объяснить себе, с какой стороны следует подходить к анализу кантовской «Антропологии с прагматической точки зрения», хорошим подспорьем и в то же время оппонентом мне служит Мераб Константинович Мамардашвили, чей опыт чтения Канта был единственной за последние 20 лет живой попыткой работать с этим мыслителем. Его опыт может восприниматься критически или, наоборот, ангажировано; однако в любом случае это был живой опыт чтения и попытка что-то перенять для себя из этого опыта. Если выстраивать общую линию движения мысли Мераба Мамардашвили, то это можно выразить приблизительно так: он все время как бы удаляется от Канта, чтобы еще больше приблизиться. В каждой из своих вариаций он пытается отойти максимально далеко, проговаривая «аутентичный» кантовский опыт разными языками, а затем пытается снова вернуться к Канту, оказаться внутри кантовского опыта и обнаружить его ключевые точки, чтобы мы смогли воспроизвести этот опыт сами, приняв его опоры в качестве своих, смогли идентифицироваться с этим опытом. Мой ход рассуждений будет в большой степени противоположным. Я буду пытаться двигаться внутри текста Канта, погружаться в какие-то

¹ Текст подготовлен к публикации по материалам лекционного курса Е.В. Оздобкиной «“Антропология” Иммануила Канта. Опыт чтения», прочитанных ею в 1996 г. в Российском государственном гуманитарном университете (РГГУ).

его эпизоды, чтобы максимально удалиться от этого опыта и найти возможность занять максимально дистанцированную позицию по отношению к нему².

1. Введение к кантовской «Антропологии» и проблема наблюдателя

Говоря о кантовской «Антропологии», я все время буду возвращаться к одной центральной проблеме: к микроустройству наблюдателя. Совершенно очевидно, что этот наблюдатель есть некоторая культурная утопия и что он будет иметь свои локальные характеристики. Когда Кант произносит слово «человек», — а он его произносит уже в начале Предисловия³, — читатель должен совершить первый философский ход редукции (его также можно назвать процедурой денатурализации). Там, где Кант говорит «человек», мы сразу должны понимать, что имеется в виду некоторый конструкт, устройство которого нам придется расшифровывать, чтобы выявить границы этой культурной утопии.

Кант вводит несколько форм отождествления, несколько понятий, которые способны заменить его понятие «человек». Используемая Кантом «аббревиатура» — «[то, что есть] для себя своя последняя цель»⁴ — фиксирует некий конструкт. И именно в этом качестве — только в этом качестве и только при выполнении этой фигуры — мы и подразумеваем, что Кант имел в виду под именем «человек»⁵. Конструкт «[то, что есть] для себя своя последняя

² Надо сказать, что при работе с «Антропологией» данная задача представляется довольно сложной. Мы имеем дело с отягощенным различными полями, различными языками текстом, изобилующим деталями и совершенно не похожим на прозрачные и проходимые в своей логике кантовские «Критики». В то же время стоит учесть, что Кант постоянно старается преодолеть разрозненность этих многообразных деталей, фактически всякий раз предпринимая процедуру редукции и отрицая некоторые типы опыта. В этом смысле «Антропологию» можно рассматривать как медленную, детальную, неспешную пропедевтику к кантовской системе.

³ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // *Он же. Сочинения* в 6-ти т. Т. 6. М.: Мысль. 1966. С. 351.

⁴ Там же.

⁵ Ср. термин «гражданин мира», которым постоянно пользовался Кант.

цель» служит своего рода контуром, регулирующим построение материала «Антропологии». Этот контур определяет, что входит в прагматическую антропологию для Канта, а что будет постоянно сбрасываться в так называемую физиологическую антропологию. То, что выполняет эту форму, что способно держать этот контур, есть человек.

Итак, фактически речь идет о некотором внутреннем селективном принципе, введенном для того, чтобы образовать будущую «антропологию». Иначе говоря, это некоторый закон, который дает себе эмпирический наблюдатель, чтобы быть наблюдателем в собственном смысле слова (для классической философии эмпирический наблюдатель еще не является собственно наблюдателем: чтобы стать таковым, он должен построить свой культурный образ). Данный принцип организации зрения будет служить регулятивной моделью всей конструкции: через него будет строиться модель кантовского антропоидного космоса.

Чтобы пояснить свою мысль, я на примере «Страстей души» в общих чертах сравню кантовский и декартовский ходы введения наблюдателя, который должен увидеть, что такое человек. Проект Декарта заключался в том, что можно некоторым объективным образом представить схему работы страстей, дать физичную картину страстей, благодаря чему возникают некоторые ходы, связанные с возможностью управления ими. У Декарта страсти «вынесены», буквально записаны на органах тела, в типах движения духов, в их разнообразных фигурах. Такого рода физический наблюдатель по Канту — невозможен. Более того, Кант будет убеждать нас в том, что введение такого рода наблюдателя и доверие к нему — это путь к сумасшествию. Согласно Канту, мы находимся перед сложным выбором: с одной стороны, нам нужно занять позицию неангажированного, дистантного наблюдателя; с другой стороны, мы не можем наблюдать себя, как мы есть, вне собственного действия. Основное условие игры заключается в том, что мы должны наблюдать себя, только если одновременно являемся агентами действия, т. е. если аффектированы самими собой. В том же случае, когда мы стоим в позиции наблюдателя себя как некой внешней вещи, рас-

положенной в мире, участвующей в системе его взаимосвязей, реагирующей на события этого мира и являющейся рядоположенным событием этого мира, — эта ситуация чревата сумасшествием и невозможна в своем пределе.

Разумеется, речь не идет о том, что эта ситуация фактически невозможна: Кант в «Антропологии» сам является таким произвольным наблюдателем эмпирически проявляемого существования человека. В то же время, необходимой процедурой такого наблюдателя является перевод этих состояний в режим произвольных, контролируемых состояний. Таким образом, способ описания Декарта, который тот предъявляет в «Страстях души», для Канта невозможен: здесь еще не введено некоторое последнее условие. Кант замечает в этой связи: «Кто доискивается физических причин, например [ищет ответ на вопрос о том], на чем основывается память, может по-разному умствовать (согласно Декарту) по поводу остающихся в мозгу следов впечатлений, оставляемых пережитыми ощущениями; но он должен при этом признать, что в этой игре своих представлений он только зритель...»⁶. Такая ситуация, при которой мы «только зрители», то есть когда мы способны воспринимать свои впечатления только как независимую игру представлений⁷, — ситуация предельная, сумасшествия, ситуация безумия, которая должна быть переведена в другой режим. Навык такого перевода Кант, в частности, будет демонстрировать в своей «Антропологии».

⁶ Кант И. Антропология. С. 351.

⁷ Тема «игры представлений» у Канта очень важна. В частности к ней обращается Мераб Мамардашвили, описывая ситуацию «вождения нас», «когда нас водят» (см. напр.: Мамардашвили М.К. Органы онтологии // Он же. Необходимость себя. М. 1996. С. 285–302), то есть когда мы существуем в произвольной игре состояний, а не в сознательном дубле. Когда мы — просто некоторый элемент, некоторый атом самой этой игры, мы можем быть расположены в ней, не будучи ее наблюдателями. В этой связи можно говорить о нюансах различения между «зрителем» и «наблюдателем». Зритель — тот, кто участвует в зримом, а наблюдатель — тот, кто стремится занять некоторую дистанцию по отношению к зримому, ввести некоторые правила видения. Кант постоянно стремится быть таким наблюдателем, который вводит правила видимого.

В Предисловии к «Антропологии» можно отметить несколько моментов, важных для понимания проблемы кантовского наблюдателя. Один из них — агеографизм Канта. На самом деле Кант — очень метафизическое существо: все его предпочтения и привычки метафизически продуманы. Даже в тех случаях, когда, казалось бы, не нужно что-то специально аргументировать и достаточно просто сослаться на обычай, на свою привычку (ведь не обязательно обосновывать все свои жизненные жесты, например, нежелание куда-то уезжать), Кант всё аргументирует. Это касается и агеографизма, нежелания куда-то ехать, перемещаться, получать новые впечатления. Сначала Кант говорит, что Кёнигсберг — хороший город, что здесь пересечение всех мыслей, всех товаров и т. д., и потому именно здесь можно чувствовать себя гражданином мира⁸. Этот довод просто предназначен для рождения такого рода чувства. Однако за «слабым» аргументом стоит и более «сильный»: ощущение себя гражданином мира не зависит от того места, где ты находишься, — это некоторая другая расположенность. Агеографизм Канта заключается еще и в предположении, что человек — это особое существо, которому география — перемещение, узнавание каких-то новых мест, людей и т. д. — нужна лишь постольку, поскольку он уже установился в своем локальном и очень точно определенном месте.

Отмечу, что везде, где Кант говорит о, казалось бы, вполне обыденных вещах, он придает этому метафизическую нагрузку: например, когда утверждает, что «к средствам расширения антропологии относятся *путешествия*, если даже это только чтение книг о путешествиях»⁹ (иными словами, Кант ставит знак равенства между путешествием и обладанием дубликата путешествия¹⁰). Кант

⁸ Кант И. Антропология. С. 352.

⁹ Там же.

¹⁰ Ср. рассуждения Мераба Мамардашвили о том, что Кант был трепетным и тонко организованным существом и что для него пересказ впечатления и само его живое присутствие внутри некоторого события — это идентичная ситуация. По мнению Мамардашвили, Канту было опасно присутствовать в некоторых текущих событиях жизни, потому что через их дубликаты он получал такую нагрузку, какую с трудом мог переносить, выдерживая это напряжение, умея с ним справиться и переводя его в нейтральный режим, в

продолжает эту мысль так: «Но если хотят знать, на что следует обращать внимание в чужих краях, чтобы расширить знание людей, то надо до этого изучить человека дома». В данном случае дома упоминаются не в смысле конкретной принадлежности к конкретной улице, месту, а в смысле дубликата конструкции «человек как он есть сам по себе». Иными словами, здесь приведен последний метафизический аргумент агеографизма: общее знание всегда предшествует локальному знанию.

В самом начале «Антропологии» фактически описывается процедура редукции. Здесь можно посмотреть, какие пласты нужно снять, чтобы повести, наконец, речь о человеке как он есть, достигнуть точки наблюдателя, который одновременно есть аффектированное событие самого себя. Упоминая о моментах, которые, с его точки зрения, должны быть сняты, Кант говорит о значительных трудностях прагматической антропологии. Человеческая природа — это как бы гримаса на лице чистого разума. «Природная короста» довольно велика и затрудняет видение чистой структуры; необходим большой навык, умение и регулярные усилия, чтобы «поскрести» человеческую природу и убрать эту коросту¹¹. Во всех гримасах нужно отследить ситуацию неподлинности.

Когда Кант рассуждает об этих модусах неподлинности, у него есть точка устойчивости, выраженная во фразе «человек какой он есть»¹² (переводчики в квадратных скобках добавляют «на самом деле»). Говоря о трудностях наблюдения самого себя, Кант замечает, что при этом происходит как бы испуг перед наблюдателем. Чистый разум является тем авторитетом, перед которым человек не очень хочет показывать себя, как он есть. Введение жесткой и цензурирующей инстанции неизбежно связано с появлением гримас, которые как бы защищают тебя: процедура идентификации с чистым разумом является процедурой довольно нагруженной. Кант

котором только и можно думать. (*Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации. М. 2002. С. 17 и сл.)

¹¹ В частности Кант довольно агрессивно относится к привычке. По его мнению, эта устойчивая короста должна быть редуцирована (*Кант И.* Антропология. С. 353, 382).

¹² Там же. С. 353.

говорит, что если человека хотят изучить, он может прийти в смущение и начинает «притворяться». Кроме того, по словам Канта, человек не может сам себя изучать в состоянии аффекта. Иными словами, с одной стороны, мы можем увидеть что-то, только когда это действует, а с другой стороны, пока это действует, мы, являясь агентами действия, тоже не можем занять позицию дистанцированного наблюдателя.

В самом начале «Антропологии» Кант делает интересное замечание о том, что антропология, которую он создает, на самом деле может вполне быть делом рук и не его одного, допуская наличие множества авторов этого произведения. Кант даже считает благоприятным для этой науки, если бы множество наблюдателей описывали некоторые характеристики человека, создавая тем самым эмпирическую основу для нее. Иными словами, он предполагает, что опыт такого рода может быть вполне записан разными людьми, имея в виду, что точки эмпирических наблюдателей не будут разниться настолько, чтобы было невозможно единообразно обработать этот материал. Таким образом, в пределе исчезают все единичные признаки возможных наблюдателей. Говоря о возможной организации антропологии как науки, Кант высказывает уверенность в однотипности как эмпирического, так и чистого опыта.

Итак, в «Антропологии» Кант выступает как описывающий наблюдатель, который, однако, в каждой точке будет воспроизводить конструкцию чистого наблюдателя. Именно поэтому можно говорить о развилке между эмпирическим событием, которое Кант описывает, и тем интерпретационным ходом, который он будет производить.

2. Антропологический проект Д. Юма и особенности антропологии Канта

Поставив своей задачей дать обобщающую характеристику проекту Канта, очертив его границы, я проведу небольшое сравнение с Юмом, антропологический проект которого вдохновлял Канта (основные заявки, которые делает Кант, совпадают с установками Юма).

В «Трактате о человеческой природе» Юм говорит, что существует некоторая территория, на которой мы должны укрепиться и с которой уже должны совершать наши завоевательные походы. Этой территорией является сама человеческая природа, т. е. то, что полностью в нашей власти и что мы можем полностью расчертить, освоить, знать достоверно. Антропология мыслится Юмом как устойчивый и ясный центр всей системы наук:

[...] оставим тот тягостный, утомительный метод, которому мы до сих пор следовали, и, вместо того чтобы время от времени занимать пограничные замки или деревни, будем прямо брать приступом столицу, или центр этих наук, — саму человеческую природу; став, наконец, господами последней, мы сможем надеяться на легкую победу и надо всем остальным¹³.

Речь идет в первую очередь о логике, этике, политике, но в дальнейшем проект Юма должен распространиться на все другие науки. В итоге должен быть поставлен вопрос о том, что антропология является основанием всех наук. Иными словами, Юм мыслит систему наук, построенную на совершенно новом основании. При этом в антропологии, что тоже симптоматично, заявлено о методе наблюдения и эксперимента: исследование человеческой природы строится по образцу естественных наук.

Отмечу и еще один любопытный момент. Юм описывает его так: «Обнаружив, что нами достигнуты крайние пределы человеческого разума, мы чувствуем себя удовлетворенными...»¹⁴. Эта обязательная фигура «удовлетворения», или осуществленного желания, в классике всегда вписана в контур доступного, т. е. совпадает с контуром доступности. Как только мы очерчиваем некоторый контур доступной нам территории, это одновременно маркируется ситуацией удовлетворения желания. Только внутри этого контура классическая философия допускает работу желания. Желание, а Кант будет говорить о наслаждении, — задано только

¹³ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Он же. Соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль. 1996. С. 56.

¹⁴ Там же. С. 58.

внутри этого контура, и эта ситуация у Канта никогда не будет связана с трансценденцией.

Итак, по Юму антропология возможна как точная наука. И отсюда можно создать систему точных наук. На уровне идеологической заявки Кант примыкает к Юму, и то, что он провозглашает под именем практической антропологии, вписывается в это основное юмовское идеологическое клише. Однако в исполнении этого проекта у Канта мы замечаем значимые странности¹⁵.

Что же мы наблюдаем? В первую очередь неэнергичность, невозможность для Канта выдержать созданный им самим стандарт логической энергичности текста. Кант делает сильную заявку на логику, говоря о прагматической антропологии как о строгой науке. Однако в итоге мы имеем очень рыхлый и странный текст, состоящий из разнородных кусков, разнородных языков. Очень часто мы имеем дело с вкраплениями текста, в которых сам Кант, излагая нечто, как бы совершает некоторый проход, а потом его дезавуирует, вдруг говоря, что это не принадлежит антропологии и что тематически то, о чем он сейчас сказал, нужно было бы отнести, например, к дедукции понятий. Происходит странное периодическое всплытие континента чистого разума в массиве излагаемых Кантом наблюдений. Благодаря этому мы ожидаем, что появление логики сигнализирует о начале «переработки» всего массива разнородных наблюдений, которые приводит Кант. Однако ничего подобного не происходит. И хотя иногда возникает впечатление, что отдельные поля наблюдений Канту удастся свести к какой-то более проясненной, проработанной фигуре, в большинстве случаев при чтении текста «Антропологии» возникает ощущение, что мы

¹⁵ Я не питаю доверия к некоторым простым псевдообъяснительным ходам аргументации, которые применяются для объяснения подобных странностей (например к общему аргументу, что «Антропология» Канта — старческий и лишенный строгости текст, из которого стоит извлекать только то немного, что еще есть «собственно Кант»). Я рассматриваю текст «Антропологии» как своего рода натуральное явление и стараюсь отслеживать некоторые положения как таковые, как если бы они не могли не произойти. Иначе говоря, я ничего не выбраковываю и не списываю на возрастную патологию случайную неудачу, или недоработку мысли и пр., исходя из того, что данный проект состоялся только так, как состоялся.

имеем дело с работой некой машины, к которой Кант (Кант, которого мы знаем, т.е. Кант-критик) не имеет отношения. Нам кажется, что в тексте есть некоторый безличный наблюдатель. Текст изобилует характеристиками, которые, по сути, являются нефилософскими, непрозрачными: например, кто-то «глупец», а кто-то «тупоумный». Однако философское исследование не может работать в таком режиме: оно не может пользоваться непроясненными языковыми штампами и должно устанавливаться в нейтральном модусе собственного языка, который не может нести внешнюю ему, неотслеживаемую дополнительную нагрузку.

Наличие в «Антропологии» столь разных слоёв текста, указывает, с моей точки зрения, и на то, что критический наблюдатель, искусственно созданный Кантом, не выдерживает напряжения антропологического наблюдения. Можно сказать, что сам язык классической философии не может справиться с объемом и разнородным характером наблюдений, попадающих в рубрику «антропология». Наблюдаемая нами разнородность текста оказывается чрезвычайно важной для понимания кантовской «Антропологии».

3. Я-форма и фигура эгоиста

Для того чтобы посмотреть, по какой линии движется мысль Канта в «Антропологии», я попробую продемонстрировать своего рода продуктивный зазор, возникающий между Я-формой и фигурой «эгоиста».

Понимание той или иной интуиции, на мой взгляд, предполагает способность отказаться от ее закрепленного словесного носителя. Поэтому я не рассматриваю конкретную воплощенность Я-интуиции в словесной форме и понимаю Я прежде всего как особый способ удерживать мир, как специфицированную форму движения мира. Иными словами, Я — это особая форма присвоения мира, позволяющая заключить мир в единый контур.

В кантовском опыте Я-форма закрепляется как единственно возможная. Вводя массу осторожных ограничений на эту форму, Кант систематически выбраковывает все, что не будет существовать

по ее закону. Эта форма одновременно производит и охраняет некоторый тип опыта, постоянно защищаясь от тех форм опыта, которые она не может ассимилировать: она маркирует их — как чуждые ей, как стоящие под сомнением, мнимые, иллюзорные формы и т.д. — в различных языках. Подобная агрессия чистой формы наиболее отчетливо заметна в моральном языке Канта. (Упомянутая выше фигура эгоиста — как раз моральная форма, в которой записана агрессия чистой формы.) Моральный язык наиболее эффективно маркирует горизонты применимости Я-формы.

В этой связи очень симптоматично, что первая книга «Антропологии» посвящена познавательной способности: Я-форма — это познавательная форма. В чем же проявляется ее агрессивность? С самого начала «выбраковываются» несколько состояний. В первую очередь — состояние детства как состояние недо-, неподлинное, до некоторого «прозрения». Первая часть «Антропологии» содержит замечания Канта о том, как ребенок сначала говорит о себе в третьем лице, указывает на себя как на другого, а затем, однажды, кажется, будто он прозрел¹⁶. Как только ребенок приобрел «зрение», он уже не может говорить никак иначе, как от первого лица, от лица Я. В свою очередь, весь предыдущий опыт, в который был погружен ребенок, Кант склонен описывать через ситуацию чувственности. Иными словами, Я-форма впервые формирует то, что Кант называет «опытом». То, что не проходит через Я-форму, что как бы предшествует прозрению, приобретению чистого зрения, предметного зрения, — не может сложиться в форме опыта.

Для того, что́ есть опыт, у Канта существует несколько важных характеристик. Опыт — это обязательно некоторая совокупность впечатлений, связанных с понятием объекта. Он может быть вынесен и рассмотрен как некоторый элемент объективного, пространственно предъявленный в своей отдельности. Связь опыта с предметной, понятийной закрепленностью означает его воспроизводимость. Согласно Канту, то, что не оформлено в предмет, не закреплено в дубликаты понятия, — не может быть воспроизведено и не может быть пущено в общее употребление.

¹⁶ Кант И. Антропология. С. 357.

С этим важным моментом связана и «выбраковка» Кантом опыта глухонемых. Казалось бы, Кант признает существование языка глухонемых и, следовательно, некоторого способа обращения с их опытом. Тем не менее, в этом контексте он никогда не говорит об «опыте». Для него это некоторое недомышление, недосознание: «[...] глухой от рождения никогда [...] не доходит до настоящих понятий, так как знаки, которые ему для этого нужны, не могут быть общезначимыми»¹⁷. Для Канта общезначимость обязательна: если нет закрепления Я-формы на ясную, транслируемую и поэлементную речевую артикуляцию, — нет и Я-формы¹⁸.

Приведу еще один пример «выбраковки». Кант считает, что воспоминание может работать только на глубину опыта¹⁹. Все то, что ниже этой глубины, то, что было до того, как закрепилось на конкретных предметах и стало носителем некоторых условий воспроизводимости, является недоступным для воспоминания в принципе. С этим в большой степени связаны и житейские, и, одновременно, метафизические обстоятельства жизни Канта: его тотальный отказ от воспоминаний и отказ видеть сны. Для Канта отказ от снов — это именно отказ, сознательная установка: он не хотел видеть сны, а если видел, то не вспоминал, считая это до-

¹⁷ Кант И. Антропология. С. 393.

¹⁸ Ср. утверждение Канта о том, что слово «Я» есть в нас всегда, даже в том случае, когда оно никак не артикулировано. (Кант И. Антропология. С. 357.)

¹⁹ Понимание того, что наше сознание владеет только небольшой территорией, выраженное в разных образах, встречается не только у Канта, но и, в частности, у Декарта и Юма. По словам Декарта, мы должны смириться с тем, что не владеем Китаем или Мексикой (см.: Декарт Р. Рассуждение о методе...// Он же. Соч. в 2-х т. Т. 1. М. 1989. С. 265.). У Юма в 4-й части «Исследования о человеческом разумении» есть сравнение возможностей человеческого познания с интенсивностью света свечи, освещающей сравнительно небольшой круг (см.: Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М.: Прогресс. 1995.). У Канта это понимание проиллюстрировано метафорой острова, омываемого бесконечным океаном (см.: Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль. 1994. С. 185.). Территория, на которой субъект познания укрепился, научился себя отслеживать, цензурировать и начал осмысленно учреждать, — исторически очень мала и не дана нам по определению. Отсюда чувство необходимости постоянного и большого усилия, которое нужно прилагать, чтобы удержать эту территорию и хотя бы на ней быть распорядителем и хозяином.

уровнями, которые не могут быть включены в систему условий воспроизводства и наращивания себя. Речь идет об отрицании уровней воспоминания, находящихся до того, что он называет опытом.

Первая коррелятивная к Я-форме фигура, введенная Кантом, — это уже упомянутая мною фигура эгоиста, очерчивающая в самом общем плане кантовскую границу понимания Я-формы. Кант сам формулирует это тонкое различие, внутри которого следует держаться, чтобы понимать, что такое Я-форма и что такое форма эгоистическая: он говорит, что Я, которое он имеет в виду, — это не Я, охватывающее весь мир, а только Я как гражданин мира.

Фигура эгоиста является и первым морализующим понятием Канта. Вслед за этой фигурой он вводит и другие, тоже моральные понятия: Кант предъявляет их, тем самым указывая на модусы неподлинности. Фигуру эгоиста Кант постоянно дезавуирует под самыми разными моральными именами. Основная характеристика фигуры эгоиста — тот, кто никогда не соотносит собственное суждение с некоторым внеположенным критерием. Иначе говоря, это та форма, которая несет в себе энергию и стремление к единичности: чистая трансгрессия к единичности. За словом «эгоист», которое на поверхности является просто моральной характеристикой, знаком некоторого морального неприятия, — стоит форма, заряженная на движение к единичному. Это можно назвать и чудачеством, или парадоксальностью. В этой связи Кант говорит о желании показаться необычным, о том, кто аплодирует сам себе.

Итак, за фигурой эгоиста у Канта стоит нейтральная метафизическая фигура — абсолютного единичного. Важной характеристикой эгоиста, характерной для кантовского времени, является то, что эгоист обречен не иметь последователей. Эгоизм — такая форма существования, которая не обеспечена воспроизводимостью себя. Именно такой ситуации — невозможности собственного повторения — постоянно стремится избежать кантовская культурная утопия.

4. Пять внешних чувств и их отношение к познанию

Фигура эгоиста не случайно записана в моральном языке: она не может быть — по определению — фигурой познания. В этой связи очень симптоматично, что в первой главе «Антропологии» Кант занимается познанием. Приоритет познания коррелятивен приоритету внешних чувств. Именно они суть инструмент, который впервые формирует то, что Кант называет опытом. По этой причине Кант все время переводит внутренний опыт в режим внешнего опыта: ведь для него только внешний опыт является, собственно опытом. Только здесь мы имеем предметы, т. е. нечто оформленное общезначимым образом, и только здесь мы достигаем четкого, а не смутного, различия этих предметов, устанавливаем их постоянную и общезначимую связь.

Все пять внешних чувств, которые Кант рассматривает в «Антропологии», так или иначе относятся к познанию. Первые три чувства — осязание, слух и зрение, — чувства-коммуниканты: они объединяют нас с другими, формируя некоторый общезначимый, конвертируемый предмет. Вкус же и обоняние, как пишет Кант, — скорее разъединяют. В то же время, усилие Канта направлено на то, чтобы показать, что вкус (если он не испорчен) тоже должен быть тем, что нас соединяет, пусть даже это и наиболее отдаленная точка соединения.

Кант соблюдает традиционный физиологический канон закрепления чувств на определенном органе, проводя различие между «жизненными ощущениями» и ощущениями, получаемыми от того или иного чувства. Жизненные ощущения для него являются, по сути, некоторыми системными состояниями, в то время как те, что закреплены на определенном органе, — имеют более артикулированное выражение. Вместе с тем, любое из закрепленных на органе чувств имеет шанс стать жизненным состоянием, если соответствующий аффект превышает допустимые пределы интенсивности. Существуют границы аффектационного воздействия, внутри которых чувство еще работает как коррелят предмета, формирует предмет, но если преодолеваются пределы

допустимой интенсивности, начинаются проблемы с артикуляцией, с оформлением этого чувства: оно может отслеживаться только как жизненное состояние. Кант демонстрирует эту идею на довольно простых примерах. Так, мы выходим на яркий свет, и он нас ослепляет, и мы — внутри этого света²⁰. То же самое — со звуком: нас что-то оглушает, и мы становимся как бы частью этого звука, просто вибрируем, не имея возможности вынести это состояние вовне²¹. Из таких жизненных состояний необходимо выходить: нельзя быть элементом этих жизненных состояний, оказываясь в зависимости от них.

Кант утверждает, что чувство осязания находится на кончиках пальцев, в нервных сосочках. За этим утверждением следует показательный для классической философии вопрос «для чего?», внедряющий в физичное описание элемент телеологичности. На этот вопрос следует ответ: «[...] чтобы прикосновением к поверхности твердого тела узнавать его фигуру»²². Фигура твердого тела не случайна: осязание, как элемент классической познавательной стратегии, обязательно должно встретить некоторую твердую поверхность, причем желательно — поверхность холодную. Перед нами классическое задание: узнать фигуру, прорисовав в осязании контур другого. Фактически мы сталкиваемся с встроенностью в то, что Кант называет чувством, вполне специфического наблюдателя, который должен видеть, а в данном случае — чувствовать, мир как мир изолированных тел. Кант принципиально не вводит в рассуждение ни мягких, ни теплых поверхностей, чтобы не провоцировать возможность говорить о взаимопроникновении: в этом случае проведенная им граница была бы уже не столь четкой и могли бы возникнуть неотслеживаемые для классики ситуации²³.

²⁰ Кант И. Антропология. С. 390.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 388.

²³ Кант И. Антропология. С. 388: «Здесь нет речи о жизненном ощущении, показывающем, мягкая ли поверхность или не мягкая, а тем более теплая ли она или холодная». Отмечу, что фигуру «жизненного ощущения» Кант вводит, но не обговаривает.

Для описания слуха Кант пользуется той же конструкцией: «Чувство слуха есть одно из чувств чисто *опосредствованного* восприятия. Через окружающий нас воздух и посредством его узнается отдаленный предмет...»²⁴. В слухе мы должны опознать нечто конкретное и опознать его как то, что от нас отделено. Связка «через воздух» несущественна для метафизической конструкции слуха: в звуке мы уже имеем дело с предметом, а не со звуком, воздухом или чем-то еще.

Пример со звуком у Канта очень показателен и метафизически нагружен. Кант рассматривает звук, сообщающий мысль на расстоянии: звук как речь, как коррелят мысли, максимально артикулированный и почти маркированный через понятие. В данном случае он выбирает наиболее чистую метафизическую ситуацию, когда слышен не просто звук, и даже не просто артикулированная речь, а мысль. Звук есть дубликат предмета, — через звук, как и через осязание, транслируется предмет:

Через слух фигура предмета не дается, и звуки языка ведут к представлению о предмете не непосредственно; но именно поэтому, да и потому, что сами по себе они ничего не значат, во всяком случае обозначают не объекты, разве только внутренние чувства, они самые искусные средства для обозначения понятий...²⁵.

Именно в силу того, что сам звук как бы «пуст» — он есть ничто, — он не имеет собственной плотности, оказываясь абсолютно пластичным средством обозначения понятий. Фактически Кант устраняет все препятствия, чтобы в итоге сказать, что в ситуации слуха мы имеем дело с понятием и только с понятием предмета. Предмет и понятие — это агенты, которые в классических коммуникационных сетях проходят с наименьшей задержкой²⁶.

В случае со слухом Кант также упоминает о жизненном чувстве на примере музыки. Элементом музыки является тон, и Кант

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 389.

²⁶ Именно поэтому Кант дисквалифицирует глухонемых: по его мнению, у них отсутствует высокопроходимый эффективный элемент.

сравнивает его с красками применительно к зрению, говоря о том, что это особая ситуация: здесь передаются чувства, но передаются всем нам²⁷.

Зрение, согласно Канту, не ближайшее, но высшее чувство. Кант описывает уже некоторым образом определившееся, некоторым образом устроенное зрение, т. е. ведет речь о «логике зрения». Свет «в отличие от звука есть не одно лишь волнообразное движение текучего элемента, расходящееся в пространстве во все стороны, а истечение, через которое определяется в пространстве место для объектов»²⁸. Согласно кантовской утопии света, зрение есть тот механизм, который, прежде всего, выявляет место, то есть направлен на пространственную закрепленность и определенность. Иными словами, свет работает на выявление места, «собирая» предмет.

Согласно Канту, посредством света «мироздание становится нам известным...»²⁹ Зрение — самое метафизическое чувство, обладающее наибольшим диапазоном действия, большой эффективностью, охватывающее наибольшую сферу в пространстве. Однако — и это очень важно для Канта — оно и «меньше всего ощущает воздействие на свой орган»³⁰. Следы физического присутствия посредника должны быть минимальными, в идеале их не должно быть вовсе. Иными словами, сам глаз есть своего рода чувствилище, которое никак не выдает своего присутствия, не сообщая, что именно он, глаз, чувствует. Глаз в наиболее чистом виде способен представить другое как другое. В этом случае можно говорить о беспримесном присутствии зрения, о зрении, приближающемся к чистому созерцанию.

С двумя остальными чувствами — вкусом и обонянием — Канту справиться более сложно. Тема вкуса связана в том числе с гастрономией Канта, с его теорией удовольствия и с практикой застолий, которые он устраивал. Все эти ситуации тоже записаны у

²⁷ Кант И. Антропология. С. 389.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 390.

него как метафизический жест. Перед нашими глазами предстает безумная метафизическая машина, всю организованность которой ты осознаешь по мере чтения высказываний Канта о ситуации дегустации, пограничной, крайней для его чувственного опыта.

Ситуация дегустации — это предельная ситуация чувственной раскованности Канта, последний оплот живого человеческого чувства. Но даже здесь Кант вводит суровое метафизическое соображение: вкус — это странным образом устроенная машина, которую важно не испортить. Если эта машина не испорчена, она должна динамично нормализовывать и уравнивать, с одной стороны, наше чувственное и случайное присутствие в мире (наши случайные предпочтения), а с другой — наше метафизическое присутствие. На это, в частности, указывают рассуждения Канта о том, что уже тогда, когда мы почувствовали вкусное как вкусное, наступает и понимание, что это полезно³¹. Первичные рецепторы «дегустируют» не только чувственное, но и некоторое метафизическое состояние.

Кант одобряет то, что во вкусе нет принуждения: «...гость может выбирать по своему желанию что угодно, не принуждая других употреблять то же самое»³². При этом вкус не слишком разъединяет нас, уводя в индивидуальную чувственную сферу: ведь во время трапезы мы вместе. Вкус «содействует общительности», но в то же время (и здесь нужно быть осторожным) — это чувство, относящееся к наслаждению³³. Таким образом, вкус для Канта некоторый интимный способ общения с миром, где есть наслаждение единичным присутствием, но еще не потеряно чувство общности³⁴.

Чувство обоняния вызывает у Канта откровенную метафизическую аллергию. С его точки зрения, это очень агрессивное чувство. Если чувство вкуса еще может нам что-то вовремя сообщить, а мы

³¹ Кант И. Антропология. С. 393.

³² Там же. С. 392.

³³ Там же. С. 387.

³⁴ В этой связи Кант приводит одно показательное сравнение: подобно тому, как неудобоваримая пища может быть исторгнута, существует и отвращение и необходимость исторжения определенного рода духовной пищи. (Кант И. Антропология. С. 391.)

можем от этого отказаться, то обоняние действует навязчиво и почти уничтожает все степени нашей свободы. Обоняние — наименее рефлектируемый способ поглощения, некоторое вбирание-поглощение, которое избегает механизма коррекции. Все это очень раздражает Канта. Именно поэтому он все время говорит о том, что обоняние — грязное чувство: одно дело, когда мы видим грязь, но вот когда грязью пахнет — мы не можем не обонять³⁵. Обоняние проникает очень глубоко, куда не проникает никакой вкус, никакой иной вид поглощения: «Ведь вдыхание запаха (в легкие) — нечто более внутреннее, чем вбирание пищи всасывающими сосудами рта или глотки»³⁶. Запах диффузно и энергично проникает всюду, и Кант не справляется с ним.

В этой ситуации Канту нужно каким-то образом дисквалифицировать обоняние. Может быть, мы все-таки способны быть от него независимы? В результате Кант делает вывод, что обоняние — такое чувство, которое способно сделать нас несчастными и без которого мы можем обойтись, при этом ничего не потеряв. Здесь мы имеем дело с крайней точкой раздражения мышления.

Итак, чувства, которые анализирует Кант, — это чисто метафизические конструкты. В процессе их описания Кант выбраковывает «жизненные», невыразимые аффективные состояния. Различия между чувствами, которые описывает Кант, оказываются несущественными, «утопая» в единстве цели этих чувств, направленных на познание.

5. Кантовская апология чувственности

Чтобы отдать приоритет разуму, рассудку, суждению, Кант должен как-то отнестись к чувственности. Казалось бы, мы должны ожидать ее дискредитации: ей вменяется некоторая вина, вводится иерархическое подчинение и т. д. Кант, однако, делает другой ход: речь у него идет о том, что чувственность — невменяема. Кантовская аргументация подводит к тому, что чувственность должна быть выведена в некоторый нейтральный статус.

³⁵ Там же. С. 392.

³⁶ Там же.

Одна из основных метафор, связанных с чувственностью у Канта, — это метафора «черни»: чувственность — это «чернь», т.е. некоторый безрассудный, манипулируемый, первичный уровень. Чернь — та неумняемая инстанция, которой необходимо управлять: сама она не обладает точкой самоуправления. Этой метафорой Кант пользуется, чтобы вывести чувственность из-под обвинений:

Пассивное в чувственности, от которого мы ведь не можем избавиться, есть в сущности причина всех зол, которые ей приписывают. Внутреннее совершенство человека состоит в том, что он распоряжается применением всех своих способностей, дабы подчинить их своему *свободному произволу*. Для этого, однако, нужно, чтобы господствовал рассудок, но при этом не ослабляли чувственность (которая сама по себе принадлежит к черни, ибо она не мыслит), так как без нее не будет материала...³⁷

Получается, что сама по себе чувственность принадлежит к черни и не мыслит, но без нее не будет материала, который можно было бы обработать для применения законодательствующего рассудка. Если она не мыслит, значит, ей ничего нельзя вменить.

Далее Кант говорит, что чувства на самом деле не запутывают: они просто доставляют образы и впечатления. Проблема не в том, что они имеют свое движение, свою энергию, а в том, что рассудок их упорядочивает или не упорядочивает согласно объективным законам. Поэтому в любом случае виноват может быть только рассудок:

Этот упрек относится к необоснованной жалобе на то, будто чувственность запутывает и внешнее, и внутреннее представления³⁸.

Только рассудок создает опыт, следовательно, виноват рассудок, пренебрегающий своей обязанностью. Внешним чувствам также ничего нельзя вменить:

³⁷ Кант И. Антропология. С. 376.

³⁸ Там же.

[Внешние] чувства не повелевают рассудком. Скорее, они лишь предлагают рассудку свои услуги, отдавая себя в его распоряжение. [...] Но на самом деле [...] внешние чувства вовсе не притязают на это и подобны простому народу, который, если только это не чернь, охотно, правда, подчиняется своему начальнику — рассудку, но в то же время хочет, чтобы его выслушали. Если же думают, что некоторые суждения и взгляды непосредственно исходят от внутреннего чувства [...] и что оно распоряжается самостоятельно, а ощущение имеет силу суждений, — то это пустое *воображение*, близкое к устройству чувств³⁹.

Кант все время смещает наше внимание на рассудок как на инстанцию, которой мы можем распоряжаться и которой можно будет вменить ответственность⁴⁰. Пытаясь вывести чувство из-под удара, он придает ему своего рода нейтральный статус. Здесь возникает довольно любопытная связь с темой болезни: ведь задача прагматической антропологии — найти такой способ истолкования болезни, при котором ее можно было бы вменить (иначе говоря, чтобы с ней можно было справиться).

Кант пытается доказать, что болезни головы суть недуги познавательной способности (а болезнь сердца — повреждение воли). Чтобы проследить эту кантовскую линию размышления, я проведу сравнение с двумя более ранними его текстами. В «Опыте о болезнях головы» (1764) видны элементы, характерные для «Антропологии»: странные непроясненные слова-эпитеты (бестолковость, тупая голова, глупый, простак, простофиля, хороший человек, безрассудный, рассудительный, напыщенный глупец, умопомешанный, слабоумный и т.п.), выделенные курсивным шрифтом, и описательность изложения. Первая из двух частей, на которые можно разбить текст, содержит описание недугов головы посредством оценочно нагруженного языка: глупый, умный и т. д. Записывая данную про-

³⁹ Кант И. Антропология. С. 378.

⁴⁰ Там же: «Дело не в том, что [внешние] чувства всегда правильно судят, а в том, что они вообще не судят; поэтому в заблуждении можно винить только рассудок».

блематику в моральном языке, Кант как бы предполагает, что это «излечимые недуги», видимость, с которой есть шансы справиться⁴¹. Этот тезис напоминает нам об одной занятной фигуре «Антропологии»: Кант говорит, что старческое слабоумие — довольно милый недуг, над которым все смеются, и что сам страдающий этим недугом должен был бы посмеяться над ним. Мы сталкиваемся с монструозной ситуацией: с одной стороны, Кант описывает некоторое неотслеживаемое старческое состояние, слабоумие, но, в то же время, он обязательно вводит инстанцию, которая сама над собой может посмеяться, т. е. вписывая эту инстанцию даже туда, где она, казалось бы, по определению невозможна. Кант словно предполагает, что вне зависимости от степени безумия, рассеянности, старческого слабоумия, — обязательно присутствует способность посмеяться. Фактически речь идет о вынесенной инстанции контроля: нормально, что безумный или рассеянный старик должен посмеяться над собой.

В «Опыте о болезнях головы» важна метафорика Канта: речь идет о «тайных недугах ума»⁴², о тайне, скрытой покрывалом благопристойности. Метафоры «тайный», «покрывало» — говорят о том, что должна быть снята ситуация ложной поверхности. Лишь после этого Кант переходит к обсуждению недугов головы в терминах нарушения познавательной способности, способности суждения. Иными словами, он пытается прояснить эту ложную поверхность, заглянув в ее конструкцию и показав, что на самом деле нарушена способность суждения. Пытаясь объяснить эффекты поверхности через язык способности суждения, Кант предпринимает своего рода усилие медицинской помощи: разум выступает медиком от метафизики. Канту важно вывести чувственность в некоторый нейтральный в отношении разума модус: в этом случае, записав эффекты поверхности через ситуацию способности суждения,

⁴¹ Кант, кстати, полагает, что лечить некоторые болезни головы — например высокомерие — можно с помощью называния: когда мы даем им имя, мы производим первый жест владения ими, останавливаем их, что позволяет нам постигнуть их устройство.

⁴² *Кант И.* Опыт о болезнях головы // Сочинения в 6-ти т. Т. 2. М.: Мысль. 1964. С. 227.

мы даем рассудку возможность вмешиваться в ситуацию головной болезни, нормализовать ее.

Разумеется, у Канта есть рассуждения и о том, что возможен физический способ анализа болезни: например, «следовало бы скорее сказать, что человек сделался высокомерным потому, что он в некоторой мере уже стал ненормальным, чем сказать, что человек потому стал несколько ненормальным, что был столь высокомерен»⁴³. Однако в итоге Кант показывает, что для метафизики (языком которой он располагает) невозможен обратный ход от физического состояния к прорисовке состояния метафизического: в рамках физического языка нельзя объяснить некоторые метафизические эффекты.

В тексте 1796 года, «Об органе души», Кант рассматривает гипотезу, связанную с местом души: согласно одной из бытовавших в то время теорий, объяснить работу духа и место души можно по модели водного состояния⁴⁴. Вовлекаясь в подробное обсуждение этой гипотезы, он лишь на последнем витке рассуждений возвращается в ситуацию метафизики: можно ли мыслить воду как субстрат осуществления душевной, духовной функции? В этот момент начинается игра метафоры: Кант отслеживает ее способность выдерживать нагрузку некоторой модели понимания, ее соответствия этому пониманию.

Замечу, что понимание работы души у Канта связано прежде всего с жесткостью. Все кантовские метафоры связаны с тем, что не должно быть рассеивания: кантовские приоритеты — это четкая фокусировка, все, что связано со стяжками, с закреплениями, с четкими структурами, с проявленными и довольно однозначными путями движения в этих структурах. Переноса свое понимание сути работы души на метафору водной стихии, Кант говорит о том, что водная стихия едва ли здесь подходит: ведь вода, с точки зрения механики, не является организованной стихией:

[...] *вода*, будучи жидкостью, не может быть мыслима организованной, а вместе с тем без организации, т. е. без целе-

⁴³ Там же. С. 241.

⁴⁴ Кстати, Декарт опирался на модель огненного состояния.

сообразной и устойчивой по своей форме упорядоченности частей, ни одна материя не может быть непосредственным органом души, упомянутое важное открытие еще не достигает своей цели⁴⁵.

Жидкое состояние смущает Канта тем, что оно не имеет устойчивой, упорядоченной формы. Следовательно, орган души необходимо искать в твердых структурах.

Тем не менее, Кант, продолжая двигаться в рамках этой логики, начинает обсуждать другой подход. Утверждая непригодность физической модели, он говорит, что есть некоторая химическая модель, которая очень хорошо подходит для объяснения принципа работы чувственности. Жидкая среда является средой, в которой растворены разнообразные элементы, универсальным образом в ней взаимодействующие и как бы перетекающие друг в друга (ситуация диффузного проникновения):

Если к этому присовокупить еще, какое безграничное многообразие различных (подчас улетучивающихся веществ) добывается из обыкновенной воды в растительном мире посредством ее разложения (различного рода соединений), то можно себе представить, какое многообразие обнаруживают на своих окончаниях нервы в воде мозга (которая, быть может, не что иное, как обыкновенная вода), позволяющее им воспринимать чувственный мир и, в свою очередь, воздействовать на него⁴⁶.

Здесь Кант пользуется любопытной метафорой диффузной субстанции, в которой весь мир присутствует в своем уникальном разнообразии и взаимодействии, а кончики нервов через эту водную среду оказываются внутри многообразного мира. Речь идет о центральном органе чувств, о коллективном единстве представлений, постигнуть которое можно по модели химического разложения.

⁴⁵ Кант И. Об органе души // *Он же*. Собрание сочинений в 8-ми т. Т. 8. М.: Чоро. 1994. С. 221.

⁴⁶ Там же. С. 222.

Представленная Кантом модель прекрасно подходит к ситуации общего чувства. В этот момент Кант вводит последний аккорд:

Однако тем самым еще не решена подлинная задача так, как дана у Галлера, ведь она носит не только физиологический характер, но должна также служить средством для того, чтобы дать представление о единстве сознания самого себя (что присуще рассудку) в рамках пространственного отношения души к органам мозга (что относится к внешнему чувству), т. е. о месте души, о ее локальном присутствии; а это уже задача метафизики, и задача не только неразрешимая, но и внутренне противоречивая⁴⁷.

Кант «скидывает» с себя физичную логику, в которую он, вроде бы, включился: ведь до этого он как будто бы соглашается, что можно говорить о *sensorgium commune* (общем чувствилище) в физичной метафорике. Теперь же речь идет собственно о способности суждения, и здесь Кант не видит никаких переходов. Это внутренне противоречивая и неразрешимая ситуация метафизики:

[...] если я хочу где-то в пространстве сделать зримым место моей души, т. е. моего абсолютного Я, то я должен воспринять самого себя посредством того же чувства, с помощью которого я воспринимаю и ближайшую окружающую меня материю, так же как это происходит, когда я хочу определить свое место в мире *как человека*, а именно: я вынужден рассматривать свое тело в его отношении к находящимся вне меня другим телам. Между тем душа может воспринимать саму себя только посредством внутреннего чувства, тело же (происходит ли это внутренне или внешне) — только посредством внешних чувств; тем самым душа никак не может определить свое место, так для этого ей пришлось бы сделать саму себя предметом собственного внешнего созерцания⁴⁸.

Перед нами проблема невозможности — в рамках классической философии — помыслить место, точку суждения: точка суж-

⁴⁷ Там же. С. 223

⁴⁸ Там же.

дения оказывается пустой, ее невозможно зафиксировать в натуральных языках. Чтобы помыслить саму себя, душе пришлось бы выйти за свои пределы, что является противоречием. Получается, что «требуемое от метафизики решение вопроса о месте души ведет к невозможной величине»⁴⁹.

Итак, на примере проблематики чувственности хорошо видна динамика вовлечения Канта в физичный язык и его стремление показать невозможность применения языка видимости для метафизических проблем, приводящее к введению другого языка, не обладающего статусом визуального. Эти два языка оказываются непроходимыми друг для друга, взаимонепроницаемыми и порозному устроенными.

В процессе моей работы с «Антропологией с прагматической точки зрения» я стремилась продемонстрировать собственный образ Канта, во многом полемичный с тем образом, который мы видим у Мераба Мамардашвили: его Кант — чистая фигура разума, героическая фигура классики, которая уже сама есть некоторая реализация классической парадигмы. Эта фигура действительно хорошо ложится на кантовский опыт, когда речь идет о Канте, который как бы «записал себя» под знаком метафизики. Но если Мераб Мамардашвили все время героизировал этот опыт строгого выполнения фигур чистого разума, то я, напротив, подчеркивала, что опыт Канта очень агрессивен и что за него приходится платить: огромное число явлений будет так или иначе выбраковываться из пространства классической философии, поскольку ее язык не сможет с ними справиться. Отталкиваясь от ключевой проблемы устройства наблюдателя и нескольких центральных тем «Антропологии» и сравнивая логику Канта с логикой классической философии, можно выявить причины неоднородности кантовского языка и границы его культурной утопии.

Публикация подготовлена А.Г. Жаворонковым

⁴⁹ Там же. С. 224.

Библиография

- Kant I.* Gesammelte Schriften / Hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften [etc.]. Berlin, 1900ff.
- Kant I.* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht / Hg. von W. Becker. Stuttgart: Reclam. 1983.
- Декарт Р.* Соч. в 2-х т. М.: Мысль. 1989–1994.
- Кант И.* Соч. в 6-ти т. М.: Мысль. 1963–1966.
- Кант И.* Соб. соч. в 8-ми т. М.: Чоро. 1994.
- Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль. 1994.
- Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М.: Лабиринт. 1996.
- Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации. М.: Аграф. 2002.
- Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. М.: Прогресс. 1995.
- Юм Д.* Соч. в 2-х т. М.: Мысль. 1996.