



Общие проблемы истории и философии науки

ПОНЯТИЕ ПРИРОДЫ В ФИЛОСОФИИ И. КАНТА: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПОДТЕКСТ

Яворский Д.Р.

Статья посвящена неявному социокультурному содержанию понятия природы в философии И. Канта. Утверждается, что понятие природы в новоевропейских философии и науке служит не только для обозначения физической реальности, но и для выражения представлений об универсальной социокультурной целостности. Кант поставил под вопрос трансцендентный референт термина «природа», что едва не привело к разрушению «натурализма» как господствующей в новоевропейской культуре модели символической репрезентации социокультурной целостности. Однако натуралистический дискурс оказался сильнее критического потенциала немецкого мыслителя, и в поздний период Кант вернулся к натурализму, по крайней мере в политической философии.

Ключевые слова: философия, природа, Кант, натурализм

Не составляет большого труда провести инвентаризацию способов употребления и всех содержательных оттенков термина «природа» (Natur) в сочинениях И. Канта. Однако истолкование полученного массива данных едва ли вызовет интерес или обогатит знание о философии кенигсбергского мыслителя без интеллектуальной интриги, без проблемного контекста. Поэтому необходимо сначала охарактеризовать ту символическую игру (или борьбу), в которую ввязался Кант, размышляя о природе и публикуя результаты этих размышлений.

Впрочем, предлагаемая здесь интерпретация кантовского понятия природы отнюдь не претендует на статус исчерпывающей и исключающей все другие. На наш взгляд, ее цель – высветить те смыслы, которые до сих пор оставались в тени, а не развенчать имеющуюся и заработавшую заслуженный авторитет кантиану.

Историко-философские исследования понятия «природа» в основном «по умолчанию» опираются на его современную трактовку, согласно которой природа – это совокупность сущего, выступающая как общий предмет естествознания [1]. В соответствии с этой трактовкой исследователь, как правило, пытается выявить в изучаемых текстах отношение автора к таким образом понятой природе и определить ее место в философской системе. Поэтому зачастую контекстом анализа понятия природы служит либо оппозиция духа (сверхприродного) и материи (природы), либо этическая альтернатива: природа-ценность или природа-объект.

Для того, чтобы выйти из этого круга привычных интерпретаций, следует прежде всего вспомнить, что во времена Канта слово «природа» воспринималось и использовалось в окружении таких словосочетаний, как «естественное право», «естественная религия», «естественная мораль» и т.п. Здесь «естественное», или «природное», как видно, вовсе не сводится к чувственно воспринимаемому объекту естествознания. Напротив, речь идет о сверхчувственном, а смысловой акцент делается на естественности как всеобщности. «Естественное» в данном случае обозначает универсальную реальность, к которой причастны все люди независимо от религиозной, национальной или культурной принадлежности. В этом смысле естественное противопоставляется искусственному как локальному, партикулярному, исторически и культурно ограниченному. Таким образом, «природа» и «естественное» имеют отношение не только к физической, но и к социокультурной реальности [2].

В этой связи нетрудно обнаружить проблемный подтекст противопоставления естественного искусственному. В сущности, «естественный порядок вещей» символически описывает такую модель социокультурной целостности, в которой оказываются преодолены искусственные границы, разделяющие людей и побуждающие их к взаимной вражде.

Этот социокультурный референт менее заметен, когда мы обращаемся к понятию природы как совокупности сущего. Однако более пристальный взгляд позволяет увидеть латентное содержание благодаря смысловым симптомам, плотным кольцом окружающим слово «природа». Выше уже приводились словосочетания «естественное право», «естественная религия» и др., в которых просвечивает социокультурное всеобщее. К этому следует добавить еще один, не менее важный симптом – понимание природы как целостности, про-

низанной общими закономерностями, не зависящими от пространственной или временной локализации. Для современного сознания такое понимание природы настолько привычно, что вообразить иное даже не представляется возможным. Однако следует вспомнить, что в средневековой философии слово «природа» использовалось для обозначения не совокупности вещей, а сущности вещи или класса вещей. В этом смысле было принято рассуждать о «природе человека», «природе вещей» и т.п. Природа указывала не на единство бытия, а на разнообразие творений. Фактором единства выступал Бог, который Своей волей гармонизировал взаимодействие разнообразных, несводимых друг к другу природ.

Такое соотношение природ и их Творца соответствовало определенным принципам построения социокультурной целостности: подобно тому как гармонизация природ – дело трансцендентной по отношению к ним инстанции, Бога, гармонизация межчеловеческих отношений – дело трансцендентной по отношению к обществу инстанции, каковой считалась церковь. Социокультурная целостность предвкушалась в виде христианского мира (*Pax Christiana*), соответственно, условием единства выдвигалось всеобщее обращение в христианство. Крестовые походы, христианизация античной философии – различные формы проявления этой социокультурной интенции. Лишь провал христианской глобализации на рубеже Средневековья и Нового времени побудил интеллектуалов искать иные символические средства для обоснования возможности и необходимости общечеловеческого единства.

На историческом пограничье Средних веков и Нового времени соперничало несколько символических моделей, репрезентирующих социокультурную целостность, но начиная с эпохи первой научной революции главенствующая роль закрепилась за символической системой, сконцентрированной вокруг понятия «природа». В ситуации непреодолимого многообразия религий естественное единство человечества (в религии, морали и т.д.) подогревало надежду на возможность преодоления культурных границ и примирения враждующих конфессий.

Мы полагаем, что имеет смысл говорить о натурализме как о символической системе, репрезентирующей универсальную социокультурную целостность. В эпоху Просвещения эта символическая система приобрела заверченный вид и укоренилась в сознании ев-

ропейского человека. Однако еще оставались нерешенные проблемы, с которыми пришлось столкнуться и Канту.

В своей главной работе докритического периода «Всеобщая естественная история и теория неба» кенигсбергский философ резюмирует идеологическую подоплеку споров между натуралистами и их противниками из теологического лагеря. Он пронизательно замечает, что натурализм постулирует имманентную гармонию во Вселенной и тем самым оставляет не у дел Бога как промыслителя: «Если мироздание со всей его стройностью и красотой есть лишь результат действий материи, предоставленной своим всеобщим законам движения, если слепая механика сил природы способна развиваться из хаоса до такого великолепия и сама собой достигает такого совершенства, то доказательство бытия Бога, основанное на созерцании красоты мироздания, теряет всякую силу, природа оказывается самодовлеющей, божественное управление ненужным...» [3].

Столь же кратко и одновременно исчерпывающе Кант представляет позицию противников натурализма: Вселенная сама по себе не обладает внутренней гармонией, порядок в мире – результат действия трансцендентной силы. Характеризуя Вселенную с точки зрения теоцентристов, Кант пишет: «Внутренняя стройность, говорят, чужда ей, и, будь она предоставлена своим всеобщим законам, она не явила бы ничего, кроме хаоса. Согласованность в ней указывает на постороннюю руку, которая сумела втиснуть в мудрый план лишенную всякого порядка материю» [4].

Отстаивая в свой докритический период натуралистические позиции, философ пытается доказать, что они не вступают в конфликт с религией, что признание внутренней законосообразности жизни природы вовсе не ведет к отрицанию роли Творца, но, напротив, возвеличивает Его творческий замысел. «...Если все общие законы, по которым действует материя, также вытекают из высшего замысла, – пишет Кант, – то, вероятно, и они не могут иметь иного предназначения, чем исполнение плана, начертанного высшей мудростью; или же если это не так, то не возникает ли искушение думать, что материя и ее всеобщие законы по крайней мере независимы и что премудрая сила, сумевшая столь блистательно пользоваться ими, хотя и велика, но все же не бесконечна, хотя и могуча, но все же не всемогуща» [5].

Как видно, Кант понимает здесь природу вполне в духе современного натурализма как всю совокупность сущего. Об этом на-

дежно свидетельствует также то, что термины «природа» и «Вселенная» в его ранних натурфилософских трудах нередко выступают как синонимы [6]. Однако отказ от естествознания в пользу критической философии, пробуждение от «сладкого догматического сна» подвигли Канта наряду с другим на то, чтобы подвергнуть критическому анализу и понятие природы.

Определение природы в «Пролегоменах», где Кант резюмирует основные положения своей программной работы «Критика чистого разума», ясно указывает на понимание им этого концепта как конструктивного элемента познания. Философ пишет: «Природа есть существование вещей, поскольку оно определено по общим законам. Если бы природа должна была бы означать существование вещей самих по себе, то мы никогда не могли бы ее познать ни a priori, ни a posteriori» [7]. В переводе с языка кантовской философии это означает, что понятие природы не имеет отношения к вещам самим по себе, т.е. к реальности, трансцендентной по отношению к сознанию. Значит, добавим мы, натуралистический дискурс столь же субъективен, как и теологический, следовательно, необходимо признать несостоятельной надежду натуралистов на обнаружение в природе надежной общей реальности, охватывающей субъективные, культурные миры.

Определение природы как «совокупности всех предметов опыта» [8], данное следом, не отклоняется от этой установки, так как опыт в философии Канта также трактуется как априори организованный, ведь чтобы появилось «суждение опыта», необходимо, согласно Канту, чтобы к данным чувственных восприятий присовокупились априорные понятия чистого рассудка. «...Каждое восприятие должно быть сначала подведено под эти понятия и тогда уже посредством них может быть превращено в опыт» [9].

Однако конструктивистское разоблачение понятия природы отнюдь не ставит под вопрос структуры всеобщности в социокультурной символической, так как функции символического хранителя всеобщего переходят к концепции трансцендентального субъекта, содержание сознания которого и составляет «объективную реальность». Кант не допускает мысли о том, что структура сознания может быть детерминирована культурой, что повлекло бы за собой предположение о многообразии мыслительных конструкций (которое принято всерьез и разрабатывается современной эпистемологией). Следовательно, в критической философии Канта понятие трансценденталь-

ного субъекта замещает понятие природы в качестве символа, репрезентирующего всеобщность. Таким образом, кенигсбергский философ остается в социокультурном контексте новоевропейской философии, но предлагает альтернативную натурализму модель репрезентации социокультурной целостности. А условием возможности критического отношения к понятию природы является догматизм в отношении «трансцендентального субъекта».

Однако символический контекст новоевропейской культуры оказался могущественнее критического потенциала Канта. Уступку некритическому (или докритическому) концепту природы Кант делает в 36-м параграфе «Пролегомен». Резюмируя предшествующие рассуждения, он повторяет, что природа как совокупность явлений возможна благодаря априорным формам чувственности (пространство и время), а природа как законосообразность возможна благодаря априорным формам рассудка (представленным в таблицах суждений, рассудочных понятий и общих основоположений естествознания). Но задаваясь вопросом, как возможны сами априорные формы чувственности и рассудка, Кант сначала дает скептический ответ: «...Этого вопроса решить нельзя, так как для всякого ответа и для всех наших мыслей о предметах мы опять-таки нуждаемся в этих свойствах» [10]. Но затем он утверждает, что «возможность опыта вообще есть вместе с тем всеобщий закон природы и основоположения опыта суть сами законы природы» [11]. Таким образом, он некритически допускает реальность природы, которая обустроила человека так, что не проникая в суть «вещей самих по себе», он, тем не менее, способен выносить всеобщие и необходимые суждения об окружающей действительности. Здесь видно, что трансцендентализм оказался, вопреки фундаментальному замыслу автора, поглощен натурализмом.

Но наиболее ярким примером натурализма в кантовском наследии является трактат «К вечному миру» [12], опубликованный спустя 12 лет после «Пролегомен» и знаменующий собой отказ от фундаментальных установок критической философии. Здесь Кант рассматривает природу (в духе руссоистского этического натурализма) как гарантию наступления вечного мира в ситуации, когда нравственные мотивы для него оказываются недостаточными. Как утверждает философ, именно природа посредством войны расселила народы по всей земле и принудила к взаимодействию. Природа, используя естественный эгоизм, упорядочивает отношения между

людьми там, где этого не может сделать мораль, – речь здесь идет о том, что на языке политической теории называется «системой сдержек и потивовесов». Природа разделила народы при помощи различий в языках и религии, для того чтобы воспрепятствовать глобальному деспотизму. Подобно тому как в рамках одной нации столкновение эгоистических волей индивидов обеспечивает социальный порядок, эгоистические воли наций также составляют равнодействующую, способствующую наступлению «вечного мира». И наконец, природа связала народы силой «взаимного корыстолюбия», т.е. торговлей. «Так как из всех сил (средств), подчиненных государственной власти, – пишет Кант, – сила денег является, пожалуй, наиболее надежной, то государства чувствуют себя вынужденными (конечно, не по моральным побуждениям) содействовать благородному миру и повсюду, где угрожала вспыхнуть война, предотвращать ее своим посредничеством, как будто они находятся с этой целью в постоянном союзе» [13].

Как видно, здесь философ-революционер Кант, низложивший «природу» с божественного престола, превращается в реставратора, верноподданнически предлагающего свободный трон опальному монарху. Так завершилась одна из величайших интриг в интеллектуальной истории Европы. Тайные механизмы символической репрезентации социокультурной целостности едва не были раскрыты философом, обитавшим на самой периферии европейского мира. Но коллективное сознание Запада оказалось сильнее интеллектуального титана, – культурный проект нововременной Европы набрал обороты и находился в состоянии зрелости.

Примечания

1. Исключением является монография А.В. Ахутина, где детально разбирается трансформация содержания этого понятия в историческом интервале между Античностью и Новым временем (см.: *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – М.: Наука, 1988). В этот же ряд следует поставить работы таких исследователей, как Р. Коллингвуд (см.: *Collingwood R.G.* The idea of nature. – N.Y.: Oxford Univ. press, 1960) и Р. Ленобль (см.: *Lenoble R.* Esquisse d'une histoire de l'idée de nature. – P.: SEVPEN, 1969).

2. Более подробно проблематика, связанная с понятием природы в новоевропейской философии, представлена в работах автора статьи (см., например: *Среды: Очерки по теории солидарности / А.И. Пигалев, Д.Ю. Сивков, А.И. Макаров и др.* – Волгоград: Волгоград. науч. изд-во, 2008. – С. 60–74.; *Яворский Д.Р.* «Природа» как символ единства: Становление натуралистической парадигмы социокультурного универсализма. – Волгоград: Изд-во ФГОУ ВПО ВАГС, 2007). Методологические основания

нашего исследовательского подхода изложены в монографиях А.И. Пигалева (см.: *Пигалев А.И.* Культура как целостность: методологические аспекты. – Волгоград: Изд-во Волгоград. гос. ун-та, 2001. – С. 11–33; *Он же.* Призрачная реальность культуры: фетишизм и наглядность невидимого. – Волгоград: Изд-во Волгоград. гос. ун-та, 2003. – С. 12–29).

3. *Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба // Кант И. Сочинения: В 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 1. – С. 116.

4. Там же.

5. Там же. – С. 116–117.

6. См., например: *Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба. – С. 202.

7. *Кант И.* Прологомены // Кант И. Сочинения: В 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 4. – С. 50.

8. Там же. – С. 52.

9. Там же. – С. 54–55.

10. Там же. – С. 78–79.

11. Там же. – С. 79.

12. См.: *Кант И.* К вечному миру // Кант И. Сочинения: В 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 7. – С. 35.

13. Там же.

Волгоградская академия государственной
службы, г. Волгоград
E-mail: yavorsky@vistcom.ru

***Yavorskiy, D.R.* The notion of nature in Kant's philosophy: socio-cultural implication**

The paper deals with an implicit socio-cultural content of the notion of nature in I. Kant's philosophy. The assertion is made that in philosophy and science of Neo-European, the concept of nature serves not only for denoting physical reality, but also for articulating the idea of universal socio-cultural integrity. Kant questioned transcendental referent of the term «nature»; it nearly resulted in destruction of «naturalism» as a model of symbolic representation of socio-cultural integrity prevailed in Neo-European culture. But naturalistic discourse proved to be stronger than critical potential of German philosopher, so later Kant returned to naturalism, at least in political philosophy.

Keywords: philosophy, nature, Kant, naturalism