

Мишагин Павел Андреевич

СВОБОДА КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ В ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА

Статья посвящена рассмотрению роли свободы в качестве объекта рефлексии в критической философии И. Канта, взятой в социально-этическом измерении. Рассматривая связь теоретической и практической философии, автор показывает, что оригинальная концепция свободы, предложенная в рамках трансцендентального идеализма, эксплицируется в общей логике движения мысли – от индивидуальной или частной свободы к свободе социальной или общественной, и в итоге нравственность как результат свободного следования объективному долгу служит фундаментом для формирования свободы социальной (что в единстве представляет собой этико-социальную концепцию свободы).

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2013/6-2/31.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2013. № 6 (32): в 2-х ч. Ч. II. С. 122-127. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2013/6-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net
Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: voprosy_hist@gramota.net

4. **О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в связи с совершенствованием правового положения государственных (муниципальных) учреждений:** Федеральный закон от 8 мая 2010 г. № 83-ФЗ // Российская газета. 2010. 12 мая.
5. **О высшем и послевузовском профессиональном образовании:** Федеральный закон от 22 августа 1996 г. № 3125-ФЗ // Российская газета. 1996. 29 августа.
6. **Об автономных учреждениях:** Федеральный закон Российской Федерации от 3 ноября 2006 г. № 174-ФЗ // Российская газета. 2006. 8 ноября.
7. **Об утверждении Типового положения об образовательном учреждении высшего профессионального образования (высшем учебном заведении):** Постановление Правительства Российской Федерации от 14 февраля 2008 г. № 71 // Собрание законодательства Российской Федерации (СЗРФ). 2008. № 8. Ст. 731.
8. **Шишкин С. В.** Экономика социальной сферы: учеб. пособие. М.: ГУ ВШЭ, 2003. 32 с.
9. **Manning N.** Unbundling the State: Autonomous Agencies and Service Delivery. Washington, DC: The World Bank, 1998.

AUTONOMOUS INSTITUTION FORMATION PRECONDITIONS IN SPHERE OF HIGHER PROFESSIONAL EDUCATION

Minakova Al'bina Irfanovna

*Moscow State Technical University named after N. E. Bauman
lilalbina@mail.ru*

The author analyzes the foreign forms of the state education sector organization from the perspective of their acceptability for the Russian educational institutions, substantiates that the form of autonomous organization is fully consistent with the legal status of the existing state (municipal) educational organizations and embodies the type of autonomous institution, and clearly presents internal and external conditions for the transition from the budget to the autonomous educational institution.

Key words and phrases: institutions; higher professional education; paid educational services; off-budget revenues of higher education establishments; autonomous educational institution.

УДК 123.1

Философские науки

Статья посвящена рассмотрению роли свободы в качестве объекта рефлексии в критической философии И. Канта, взятой в социально-этическом измерении. Рассматривая связь теоретической и практической философии, автор показывает, что оригинальная концепция свободы, предложенная в рамках трансцендентального идеализма, эксплицируется в общей логике движения мысли – от индивидуальной или частной свободы к свободе социальной или общественной, и в итоге нравственность как результат свободного следования объективному долгу служит фундаментом для формирования свободы социальной (что в единстве представляет собой этико-социальную концепцию свободы).

Ключевые слова и фразы: свобода; моральная свобода; социальная свобода; социальная философия; социально-этическая рефлексия; критическая философия; максимы; чистый практический разум; практическая философия И. Канта.

Мишагин Павел Андреевич

*Сибирский государственный технологический университет
phileophronesis@mail.ru*

СВОБОДА КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ В ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА[©]

Развитие мировой философской мысли Нового времени все более обостряет противоположность между чувственным и рациональным способами познания и самого существования субъекта [6, р. 18]. Вместе с тем происходит все большее обособление субъекта частного, то есть человека, ограниченного в тесных пределах чувственности и теряющего уверенность в существовании объективного (вне связи с его чувствами) мира, и субъекта абсолютного, мыслящего идеально и тем самым конституирующего мир как таковой в его объективном значении и одновременно как принцип и основание единства изолированных в своей чувственности частных субъектов [3]. В английском субъективном идеализме (Дж. Беркли, Д. Юм) дело доходит до того, что человек вообще утрачивает свою связь с объективностью и признает невозможным для себя что-либо утверждать или отрицать относительно внешнего объективного мира социальных отношений. Этот результат, если рассматривать его с гносеологической стороны, с окончательной ясностью показывает, что если способность идеальной или объективной рефлексии признается за человеком лишь в его отношении к внешнему объективному бытию, то есть не укоренена в самом человеке, то, в конце концов, его уделом становится субъективный мир его чувственности.

Но почему гносеология, желающая обосновать рефлексия как идеальное или понятийное мышление, на протяжении столь длительного времени не могла обойтись без внешнего объективного бытия? Потому что мышление принципиально не отличалось от чувственности. Что, в самом деле, означает у Б. Спинозы идеальность? Это представление того же самого предмета, который ясно дан в образе как-то иначе. Солнце как понятие, отличающееся от образного представления, не есть чувственная картинка. Но дальше этого чисто отрицательного определения понятия Б. Спиноза не идет. Поэтому Б. Спиноза не представляет себе ни переход от чувственности к понятию, ни связь их между собой; он вынужден ограничиться констатацией, что рефлексия как идеальное мышление есть выход за пределы человеческой чувственности, способ, каким человек отличает себя от мира и мыслит мир объективно. Эта неопределенность рефлексии со стороны ее внутреннего содержания и в ее положительном отличии от чувственности нашла отражение в том, что рефлексия была признана просто высшей способностью, нисходящей на человека извне.

И. Кант в этом смысле совершил громадный шаг вперед, указав на конкретную и особенную сущность рефлексии. Высказав нечто определенное и положительное о рефлексии, И. Кант впервые сделал ее человеческой способностью; переход от чувственности к сознанию стал возможен без посредства внешней абсолютной инстанции. Мы не будем вдаваться в тонкости кантовой гносеологии, напомним лишь, что сущность рефлексии, согласно И. Канту, заключается в установлении закономерных отношений между вещами и явлениями, непосредственно представленными в органах чувств. В результате вещи, хаотически существующие в природе, в сознании, субъективно предстают во всеобщей и необходимой связи, «под формой закона». Формы или отношения, организующие опыт, существуют в сознании в готовом виде до и независимо от опыта. Таким образом, рефлексия представляет собой способность человека организовывать свой чувственный опыт в соответствии с теми формами, которые свойственны самой рефлексии.

Одним из объектов социально-этической рефлексии человека является он сам в своей эмпирической действительности. Как таковой, то есть как эмпирический индивид, человек имеет принципом своего поведения удовольствие; и, познавая себя, равно как и себе подобных, человек «подводит» свой общественный опыт под формы закономерности, постигает свою жизнь в категориях причинности, целесообразности, необходимости и пр. Однако, организуя сознательно свои отношения с другими людьми, придавая им закономерные, то есть необходимые и всеобщие формы, подводящие под известные, отчетливо формулируемые правила, человек ничуть не меняет своей внутренней природы – стремления к удовольствию. Упорядочивая внешне общественную жизнь, сознание никак не затрагивает внутреннее содержание человеческого существования: «...Ни один человек, если дело касается только удовольствия жизни, не спрашивает, какие это представления – рассудка или чувств, а интересуется только тем, в какой мере и какое удовольствие он может получить от них на максимально длительное время» [1, с. 337].

Считать, что рассудок, который, разумеется, делает потребности в удовольствии гибче, тоньше, тем самым изменяет природу потребности, управляющей человеком, значит, по И. Канту, уподобляться невеждам, которые «мыслили себе материю такой сверхтонкой, что у них от этого голова пошла бы кругом, а затем предполагали, будто таким образом они придумали духовную и тем не менее протяженную сущность» [Там же, с. 338].

Недостаточность такой рациональной регламентации проявляется более определенно в том, что правило поведения, будучи, как и всякая мыслительная форма, необходимым и всеобщим, в то же время неизбежно сохраняет ограниченность или условность. Например, человек в одних случаях всегда будет говорить правду, а в других – нет; с необходимостью будет любить одних людей и не любить других. Причина этой ограниченности любого сознательного правила, или, как выражается И. Кант, любой максимы поступков, заключена в самой природе рефлексии, которой руководствуется человек.

Рефлексия, рассматриваемая в себе, представляет совершенно «чистые», целиком независимые от опыта формы его организации. Однако в себе, вне связи с содержанием, любая форма совершенно односторонняя и для своего завершения требует субстрат как основание своей организующей деятельности. Поэтому рефлексия действительна и в себе завершена лишь в отношении с эмпирическим опытом. Более того, даже сама возможность рефлексии как чистой формы уже предполагает наличие опытного содержания: «То, что для доказательства своей действительности нуждается в опыте, должно в силу оснований своей возможности зависеть от эмпирических принципов...» [Там же, с. 367].

Односторонность рефлексии как познавательной формы проявляется в том, что она не захватывает внутреннего содержания представленных в опыте явлений и сама испытывает воздействие с их стороны. Например, то, что временную последовательность явлений мы осмысливаем как причинность, зависит от особенностей нашей рефлексии, но то, что именно это явление выступает как причина, а другое – как следствие, а не наоборот, определяется содержанием отрефлексированных явлений. Необъятность внутренней сущности явлений, а только внешности их отношений приводит к парадоксам рефлексии, когда, например, одна и та же вещь в одном отношении выступает как бесконечная, а в другом – как конечная, в одном случае – как свободная, а в другом – как детерминированная. При этом совершенно неясным остается вопрос, какова же вещь сама по себе.

Совершенно так же, познавая самого себя или кого-либо другого, человек приходит лишь к частичным, односторонним определениям, противоречащим друг другу: с одной стороны, человек справедлив, с другой – несправедлив; в одних своих проявлениях – он социально полезен, в других – вреден для общества и т.д. Результатом применения «чистого теоретического мышления» к познанию действительности поэтому является лишь убеждение человека в существовании некоего мира «вещей в себе», в том числе и общества, о котором, однако, узнать он ничего не в состоянии. Попытки человека познать суть «вещей в себе» упираются в противоречивость внешних проявлений их сущности, охватываемых рефлексией.

Глубинный источник этой самопротиворечивости результата, достигаемого рефлексией, заключается, как нетрудно видеть, именно в том, что противоречат друг другу проявления одной сущности [4]. Мир вещей в себе, или ноуменов, следовательно, не должен содержать противоречия между единой сущностью вещи и различием в ее проявлениях. Напротив, во всех отношениях вещь должна быть тождественна себе. Этим разрешалась бы не только несовместимость способов рефлексии одной вещи, но и более общая проблема внешнего отношения рефлексии как формы и ее объекта как содержания. Содержание, равное самому себе во всех формах своего проявления, тем самым оказывается тождественным себе в каждой из форм.

В самом деле, внутренняя природа человека, то есть удовольствие, или, как еще выражается И. Кант, личное счастье, проявляется в самых различных, подчас противоречащих друг другу поступках. Именно поэтому как единый простой принцип природа человека неуловима, и «удовольствие», «счастье», равно как и «душа», «природа», – только слова, не заключающие в себе никакого определенного и не противоречащего себе содержания. Все противоречия, в которые впадает рассудок, пытающийся понять сущность человека как такового лишь отрицательно, именно своей беспомощностью доказывают, что человек есть, по сути, ноумен, не сводимый к совокупности своих феноменально-эмпирических проявлений. Однако если предположить, что человек, например, всегда говорит одну только правду или всегда лжет, то сущность такого человека, очевидно, была бы тождественна существованию; разные конкретные истины или формы истины или формы лжи были бы прозрачным выражением истины или лжи как простого и единого его принципа. Такой человек был бы очеловеченным божеством или феноменально явленным ноуменом.

Одно только познавательное, теоретическое отношение человека к миру не в состоянии сделать ноумен эмпирически воспринимаемым и верифицируемым. Иными словами, теория не знает безусловной всеобщности законов. Однако ноуменальный мир может быть создан свободной волей человека. Условия этого творческого акта уже известны – это тождество внутреннего и внешнего в человеке и, как следствие этого, постоянство принципа его поведения. Но, поднявшись до тождественности основополагающего своего принципа, человек встает перед дилеммой: он не может теперь делать то одно, то другое, в одних случаях одно, в других – ему противоположное, а должен выбрать навсегда что-то одно: например, либо говорить правду, либо лгать. Эта «тяга» ко всеобщности и составляет всю сущность свободного творчества человека, и ее простым следствием является человеческая нравственность. Рассмотрим поэтому подробнее этот факт внутреннего мира человека.

Мы видели, что человеку как сознательному существу мир дан под формой закона, но это естественно-разумное отношение к миру не совершенно и в себе противоречиво. Именно как сознательное существо человек не достигает удовлетворения в противоречивых определениях своей сущности. Ведь само его удовольствие, счастье дано ему не непосредственно и инстинктивно, как животному, а в качестве закона его жизни. Но поскольку удовольствие существует для человека в осознанной форме, то есть как закон, то человеку не безразлично, что эта форма существования удовольствия в себе не завершена и самопротиворечива. В то же время эта неудовлетворенность существующим не имеет положительной определенности и не выступает как потребность в чем-то конкретном. Человек лишь понимает, что то, что существует, должно быть таким, а именно: взаимная ограниченность правил или максим поведения должна быть преодолена в единой максиме, не знающей исключений и доставляющей удовольствию ту закономерную форму, которая только и приемлема для сознательного существа.

Следовательно, то, чем не удовлетворен человек в существующем и что он определяет для себя как должное, касается одной только формы максимы: его поступки должны подчиняться одному всеобщему закону. Каково будет содержание этого закона, какие определенные предписания к поступкам будут из него вытекать – для отдельного человека в его стремлении к равновесию его внутреннего мира это не имеет никакого значения [1, с. 348].

Именно эта первоначальная независимость нравственной максимы от опыта, оперирование субъектом исключительно в сфере чистых форм и делает его способным в дальнейшем преобразовать самый опыт. Формы теоретического или чистого спекулятивного разума непосредственно связаны с явлениями опыта как своим содержанием, и мы видели, что даже сама возможность этих форм уже предполагает наличие опыта. Напротив, форма практического разума возникает в принципе раньше опыта, и опыт, адекватный этой форме, еще только должен быть создан [7, р. 123]. Основоположения чистого теоретического рассудка, пишет И. Кант, «относились к предметам возможного опыта, а именно к явлениям, и можно было доказать, что только потому, что эти явления в соответствии с теми законами подведены под категории, можно познать эти явления как предметы опыта. Следовательно, всякий возможный опыт должен быть соразмерен с этими законами. Но в дедукции морального закона я уже не могу идти этим путем. Здесь ведь дело касается не познания свойств предметов, которые посредством чего-либо и где-то могут быть даны разуму, а познания как такового, поскольку оно может стать основанием самого существования предметов и поскольку разум через него имеет в разумном существе причинность, т.е. чистый разум, который рассматривается как способность, непосредственно определяющая волю» [1, с. 366-367].

Поскольку требование всеобщности максимы поведения есть требование только формальное, то есть к одной форме максимы, постольку из нее не вытекает ничего положительного для определения поступков. Содержание максим может, очевидно, черпаться только из опыта реальной жизни, в отношении к которым максима формы выполняет чисто селективную функцию. Следовательно, в выборе всеобщего закона формальное требование играет роль отрицательного принципа, проверяющего реально, то есть положительно существующие максимы на соответствие имеющейся форме всеобщности. «Максимы здесь рассматриваются как такие субъективные основоположения, которые только пригодны для всеобщего законодательства, а это лишь негативный принцип (не противоречить закону)» [2, с. 323].

Итак, максима практического разума представляет требование к форме закона поведения, которая обеспечивала бы устойчивый и завершённый способ существования сознательного существа. С точки зрения внутренней гармонии и тождественности себе, субъекту совершенно безразлично, какое именно содержательное правило для своих поступков он выберет; целью субъекта является лишь всеобщность формы правила. Однако реальное осуществление своей цели сразу показывает, что далеко не все правила выдерживают испытание формой всеобщности: одни из них, поняты как безусловный закон, противоречат себе, другие делают невозможным сколько-нибудь устойчивый порядок в природе, то есть опять-таки противоречат своей функции универсального порядка. Если, например, брать в долг и не отдавать, то и брать станет невозможно. Как частный случай, в отношении к отдельным лицам, в особых обстоятельствах обман (И. Кант называет это лукавой максимой) вполне возможен, но как всеобщая максима поведения он теряет всякий смысл. Отсюда одна из дефиниций «категорического императива», или безусловного требования к поведению: поступаи с другими так, как бы ты хотел, чтобы другие поступали с тобой. Или возьмем пример другого рода: «...Максима, которую я принимаю в отношении свободного распоряжения своей жизнью, тотчас становится определенной, как только я спрашиваю себя, какой она должна быть, чтобы какая-то природа сохранялась по некоторому ее закону. Совершенно очевидно, что никто в такой природе не мог бы покончить с жизнью самовольно, так как такое положение не было бы прочным естественным порядком» [1, с. 363-364]. Действительно, если умонастроение, согласно которому в любой момент можно произвольно покончить с жизнью, я сделаю всеобщим принципом для себя, то это, очевидно, сделает невозможными какие-либо устойчивые и связные отношения с людьми.

Следовательно, практическое осуществление всеобщего закона заставляет человека осознать себя как часть и момент более общего целого – общества и природы. И первоначально чисто формальное требование, имеющее целью внутреннюю гармонию, приобретает в своем действительном воплощении общественно значимый вид: «Правило способности суждения, подчиненного законам чистого практического разума, таково: спроси себя самого, можешь ли ты рассматривать поступок, который ты замышляешь, как возможный через твою волю, если бы он должен был быть совершен по закону природы, часть которой составляешь ты сам?» [Там же, с. 393]. «Если максима поступка не такая, чтобы выдержать испытание в отношении формы закона природы вообще, то она нравственно невозможна» [Там же, с. 394].

Подбирая таким образом подходящие максимы среди имеющихся и проводя их в жизнь под формой безусловности, человек творит в реальности ноуменальный мир, все его поведение имеет высший, трансцендентальный или сверхопытный характер, и это чудо в опыте осуществленной сверхопытности называется нравственностью. «Именно трансцендентальность делает нравственность свободной и позволяет разуму спастись от антиномии, в которой он неизбежно запутывается, когда в ряду причинной связи хочет мыслить безусловно» [Там же, с. 313]. И. Кант пишет: «...опыт дает нам возможность познать только закон явлений, стало быть, механизм природы, т.е. прямую противоположность свободе» [Там же, с. 345].

Но независимость от природных условий не есть произвол, свобода – это подчинение нравственному закону, то есть необходимости, но только не природного, не эмпирического характера. Свобода для И. Канта – это внеэмпирическая причинность, «вид причинности, который, однако, не подчинен эмпирическим основаниям определения» [Там же, с. 319]. Свобода и нравственный закон неразрывно связаны: «...моральный закон... прямо ведет к понятию свободы» [Там же, с. 345-346].

Если бы человек не мог быть свободен от эмпирических условий, то нравственный закон не мог бы осуществляться; но по отношению к эмпирическим условиям свобода есть понятие чисто отрицательное, положительный смысл ей придает именно моральный закон. Поэтому, говорит И. Кант, свобода есть условие существования (*ratio essendi*) морального закона, а моральный закон есть условие осознания (*ratio cognoscendi*) свободы: «Если бы моральный закон ясно не мыслился в нашем разуме раньше, то мы никогда не считали бы себя вправе допустить нечто такое, как свобода (хотя она себе и не противоречит). Но если бы не было свободы, то в нас не было бы и морального закона» [Там же, с. 314].

Более чем традиционно обвинение практической философии И. Канта в формализме. Однако, хотя это и верно, практическая философия И. Канта формалистична не в традиционном смысле этого слова [5]. В самом деле, что такое формализм, как не регламентация поступков при безразличии к их субъективно-личностному содержанию? И. Кант видит отличие практической философии от закона как раз в том, что она регламентирует не поступки, а сознательные принципы поведения. Всегда говорить правду, например, есть принцип, а не ритуал, и если безразличие к конкретному содержанию условий для ритуала – бездушная условность, то для принципа – это последовательность общей линии, одушевляющей ее частные выражения.

Тем не менее, формализм максим присущ практической философии И. Канта. И причина его заключается в том, что исходное нравственное требование всеобщности, как требование исключительно к форме, не определяет положительно максиму поведения и должно поэтому выбирать и возводить в степень всеобщности одну из тех максим, которые уже существуют в действительности в качестве частных склонностей. В результате ограниченная, сформированная в условиях частичного применения максима механически возводится в ранг безусловного закона, по своему содержанию оставаясь той же самой. Следствием этого являются те «казуистические» случаи, на которые постоянно наталкивается практическая философия И. Канта: если, например, я знаю, где находится мой друг и меня об этом спрашивает человек, желающий найти моего друга и убить, то будет ли безнравственным, если я обманом направлю убийцу по ложному пути?

Очевидно, что причина всех подобных противоречий заключается в неспособности всеобщего императива из себя, своей силой создать соответствующее себе, то есть всеобщее содержание. Вытекающая из этого необходимость привлекать для общего употребления частные максимы, которые по своему содержанию не могут вместить

в себе всего многообразия жизни, как раз и порождает формализм в конкретных проявлениях нравственного закона. Это побудило И. Канта видоизменить свою теорию, с тем чтобы найти возможность положительного, то есть содержательного, определения максимы поступков, непосредственно исходя из формы всеобщности.

Переход к личной нравственности как социально-значимому феномену, или ко всеобщности, согласно более позднему И. Канту, заключается не в том, чтобы выбрать среди существующих «эмпирических» максим пригодную для закона, а в том, чтобы объединить их все в подчинении цели. Донравственная жизнь феноменально-эмпирического индивида не знает сознательно поставленной цели: все его цели возникают сами собой, и сознание лишь регулирует поведение, из них вытекающее. Этих естественных устремлений в человеке всего два: личное счастье, или удовольствие, и развитие своих способностей, совершенствование сил, с тем, чтобы в дальнейшем направить их к достижению счастья. Правда, саморазвитие и самосовершенствование требует сознательно регулируемых усилий, но поскольку они связаны с естественным желанием счастья, то и сами они, в конечном счете, столь же естественны и непосредственны.

Всякая действительная, то есть сознательная, цель уже в силу своей природы делается принципом всеобщности для всех максим, подчиняя их себе как средства. В то же время, не существуя эмпирически, цель может быть только трансцендентна. Чистый практический разум вырабатывает формулу такой цели, комбинируя естественные устремления человека: это стремление к собственному совершенству и чужому счастью. В самом деле, выбирая себе цель, не сводимую к естественным склонностям, человек не может стремиться к чужому совершенству, поскольку развитие внутренних сил по их собственным законам – дело самого субъекта этих сил. В то же время бессмысленно ставить себе целью свое счастье, поскольку это стремление заложено в природе человека.

Трансцендентная цель двуедина: добиваться чужого счастья, если это не противоречит своей собственной естественной природе, и совершенствовать эту последнюю не в ущерб чужому счастью. Подчинение этой цели делает жизнь человека целостной, придает ей форму всеобщности. И вместе с тем всеобщий закон, выступающий как цель, с самого начала определен положительно и предметно, поскольку чужие потребности – вещь столь же конкретная, как и собственные способности. Цель, говорит И. Кант, «касается материи произвола (объекта)» [2, с. 383], а не формы произвола. Тем самым снимается главная трудность предшествующих социально-этических построений И. Канта.

Цель, положительно определяя принцип единства, в то же время дает значительный простор для выбора конкретных действий как средств к ее достижению. Если закон достаточно строго определяет поступки со стороны их содержания, то цель лишь внешним образом относится к средствам как таковым. Поэтому максима цели «есть цель в широком смысле...» [Там же, с. 308], «не может точно определять, как и насколько должно посредством поступка достигнуть цели...» [Там же, с. 324]. Следовательно, в новом, «целевом» варианте практическая философия И. Канта еще менее формалистична, чем раньше.

Однако полностью избавиться от формализма в этом смысле И. Канту так и не удастся, поскольку эта черта заложена в самом существе его априоризма. Цель у И. Канта также трансцендентна, как и закон, поэтому она в принципе не может, как на это надеялся И. Кант, произвести конкретное содержательное определение всеобщности. Цель по-прежнему лишь выбирает среди существующих эмпирических мотивов: чужое счастье есть такое же эмпирическое частное счастье, как и свое собственное, и, возведенное во всеобщность, оно с неизбежностью будет противоречить другому личному счастью и в отношении к нему выступать как бессодержательный формализм. То же самое касается и совершенства собственной природы человека. В результате «категорический императив» И. Канта во всех его вариантах оказывается противоречащим действительной конкретности личной и общественной жизни и феноменально-эмпирически не воплотимым в ней.

Вместе с тем противоречие, перед которым останавливается И. Кант, носит более высокий характер, чем у его предшественников. Определение нравственности и свободы как формы всеобщности – значительнейшее достижение мысли, которое в дальнейшем уже будет утрачено. Вопрос, как соотносится форма всеобщности с конкретной содержательностью своих проявлений, станет сильнейшим стимулом последующих философских исканий. Поэтому И. Кант, завершая большой период развития «практической философии», одновременно выступает как родоначальник нового ее этапа.

Этот этап – от немецкой классической философии до новейших философских систем – в силу своей значительности составляет предмет специальных студий, выходящих за рамки настоящего исследования, представленного данной статьей.

Список литературы

1. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Сочинения: в 6-ти т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. I. 544 с.
2. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Сочинения: в 6-ти т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 2. 478 с.
3. Мишагин П. А. Логика развития идеи свободы в истории европейской моральной философии: от эпохи Античности до Нового времени // Викторук Е. Н., Мёдова А. А., Мишагин П. А., Рыбкина И. В., Яровенко С. А. Горизонты свободы и идентичности: опыт философского смыслополагания: коллективная монография / отв. ред. Е. Н. Викторук. Красноярск: СибГТУ, 2012. Вып. 2. С. 71-109.
4. Мишагин П. А. Экзистенциально-феноменологический анализ свободы как феномена современной европейской культуры: метафизическое, нравственное и социально-политическое измерения // Этика, поэтика, метафизика сознания: опыт философского смыслополагания: коллективная монография / отв. ред. Е. Н. Викторук. Красноярск: СибГТУ, 2011. Вып. 1. С. 27-49.
5. Соловьев Э. Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 432 с.
6. Morris Miller E. Kant's Doctrine of Freedom. Melbourne: George Robertson, 2011. 212 p.
7. Shell S. M. Kant and the Limit of Autonomy. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009. 410 p.

FREEDOM AS SOCIAL-ETHICAL REFLECTION OBJECT IN I. KANT'S PRACTICAL PHILOSOPHY

Mishagin Pavel Andreevich
Siberian State Technological University
phileophrones@mail.ru

The author considers the role of freedom as the object of reflection in I. Kant's critical philosophy, taken in social-ethical dimension, and considering the relationship of theoretical and practical philosophy shows that the original conception of freedom, suggested within the framework of transcendental idealism, is explicated in the general logic of thought movement – from individual or private freedom to social or public freedom, and ultimately morality as a result of free adherence to objective duty is the foundation for social freedom formation (which in unity is the ethical-social conception of freedom).

Key words and phrases: freedom; moral freedom; social freedom; social philosophy; social-ethical reflection; critical philosophy; maxims; pure practical reason; I. Kant's practical philosophy.

УДК 94(44)

Исторические науки и археология

Статья раскрывает историю создания и становления горных школ во французских городах Алэ (Alais) и Дуэ (Douai), ставших важным элементом системы горнотехнического образования во Франции. Рассмотрены особенности административного устройства данных учебных заведений, а также организация учебного процесса в этих зарубежных горных школах. Проведен сравнительный анализ организации обучения во французских горных школах и в аналогичных отечественных учебных заведениях.

Ключевые слова и фразы: горные школы; города Алэ и Дуэ; обучение; горное образование; штейгеры и маркшейдеры.

Мокеев Антон Борисович, к.и.н.

Национальный минерально-сырьевой университет «Горный»
atokeev@yandex.ru

ФРАНЦУЗСКИЕ ГОРНЫЕ ШКОЛЫ В XIX В. (НА ПРИМЕРЕ ГОРНЫХ ШКОЛ АЛЭ И ДУЭ)[©]

*Статья выполнена в рамках НИР государственного задания
«История горного образования в России (1700-1917 гг.)» № 6.5761.2011 – 01201255109.*

Изучение деятельности зарубежных горных школ в тот или иной период времени позволяет увидеть картину постановки горного образования за границей, а также дает прекрасный материал для сравнения зарубежного и отечественного подходов в вопросе подготовки специалистов для горной отрасли.

Рассмотрим две французские горные школы XIX века, одна из них существовала на юге страны – в городе Алэ (Alais), вторая располагалась на севере Франции – в городе Дуэ (Douai). Первая была основана в 1848 году, вторая – в 1878 году. Обе школы были устроены по одному образцу, поэтому по основным задачам обучения и способам постановки образовательного процесса совпадали. Главной целью этих школ было подготовить для французской горной отрасли штейгеров и маркшейдеров.

Для поступления в эти школы были необходимы возраст не менее 18 лет и полуторагодовая практика на руднике в качестве горнорабочего или помощника маркшейдера. Учебный курс в школах был двухгодичным, причем половина этого времени тратилась на классные уроки, остальная часть – на работу на рудниках. По режиму школы в Алэ и Дуэ представляли собой закрытые заведения, в которых ученики жили постоянно и только по праздникам покидали их, отправляясь в отпуск [2, с. 120].

Поступление в эти школы было организовано следующим образом. Кандидаты, которые изъявляли желание поступить в горную школу, должны были письменно заявить об этом не позднее 1-го августа текущего года в префектуру округа, в котором располагалась школа. При этом кандидаты на поступление должны были приложить к своему заявлению следующие документы: Метрическое свидетельство; Свидетельство о добропорядочном поведении кандидата; Свидетельство о прививке против оспы; Свидетельство о работе на руднике (стаж не менее 1,5 лет); Обязательство, что в случае поступления в школу, за обучение в ней будет исправно вноситься плата. Последнее письменное заверение подписывал либо сам кандидат, если был совершеннолетним, либо его родители или другие лица, замещающие их.

Префект округа назначал экзаменатора, преимущественно из учителей начальных (элементарных) школ. Экзамен, который должен был выдержать кандидат в ученики школы, заключался в чтении печатного и рукописного текста, в решении нетрудных арифметических задач. Оценив познания кандидата по основным предметам, экзаменатор составлял протокол экзамена и прикреплял к нему письменные работы кандидата. Данный