



КРИТИКА КАНТОВСКОГО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СУБЪЕКТА И НОВЫЙ ВАРИАНТ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ АКСИОЛОГИИ Н. ГАРТМАНА

Я. В. КУШНАРЕНКО

*Сибирский государственный
университет
телекоммуникации
и информатики*

e-mail: janakush@mail.ru

В статье анализируется критика Н. Гартманом кантовской модели трансцендентального субъекта, а так же новый вариант аксиологии и антропологии, построенный самим Н. Гартманом. Анализ гартмановской аксиологии подчинен следующим вопросам: действительно ли новому варианту аксиологии и антропологии удалось преодолеть «ошибки» кантовского проекта? И в чем заключаются эти «ошибки» на самом деле? Автор приходит к заключению, что гартмановский проект аксиологии не только не преодолел подлинной «ошибки» кантовского проекта – неразличения сущности и энергий, сведения одного к другому – но продемонстрировал другую крайность: отделение сущности от действий-энергий, ценностей-принципов от человеческой воли.

Ключевые слова: аксиология, ценность, свобода, субъект, сущность, воля.

Цель данной статьи – осмыслить критику кантовской модели трансцендентального субъекта, изложенную Н. Гартманом в работе «Этика», а так же проанализировать новый вариант аксиологии, предложенный самим Н. Гартманом. Анализ гартмановской аксиологии подчинен следующим вопросам: действительно ли новому проекту антропологии и аксиологии удалось преодолеть «ошибки» кантовского проекта? Действительно ли гартмановская антропологическая модель свободна от «болезни», характерной для кантовского трансцендентального субъекта? И в чем заключается эта «болезнь» на самом деле?

Н. Гартман, критикуя принцип трансцендентального субъективизма в этике, рассуждает следующим образом: «Может ли воля, поскольку она обладает свободой следовать принципу или не следовать, одновременно сама быть инициатором этого принципа? Мыслимо ли, чтобы сначала она сама дала себе заповедь, а затем должна была переступить через нее? Однако она должна иметь возможность переступить через нее; ибо иначе она не была бы свободной волей, но подчинилась бы принципу наподобие закона природы. Но если принцип содержится в ее сущности, то как она может его обойти?»¹.

Гартман не усматривает в кантовском трансцендентальном субъекте свободы: «трансцендентальный субъективизм не только не нужен идее свободы воли, но прямо-таки стоит у нее на пути»². Воля в концепции И. Канта обладает автономией, но не свободой, поскольку «автономному принципу своей сущности она подчинена точно так же, как природа – естественному закону»³. Не-свобода трансцендентального субъекта обезличивает его, так как согласно Н. Гартману, субъекта делает личностью не природная обусловленность ценностями, а его свобода. Избежать ошибки, которую совершил И. Кант, можно, по Гартману, только одним способом – признать, что моральный закон как принцип имеет другое происхождение, коренится не в субъекте, не есть его автономия, не есть законодательство самой воли.

Н. Гартман вслед за М. Шелером критикует И. Канта за тезис, согласно которому разум – источник априорного: «Кант не в состоянии представить *a priori*, которое не состояло бы в функции субъекта»⁴. В итоге альтернативный Канту гартмановский вариант этики и аксиологии постулирует в-себе-сущее идеальное царство ценностей и «свободно-

¹Гартман Н. Этика Гартман Н. Этика / Перевод с нем. А.Б. Глаголева под ред. Ю.С. Медведева и Д.В. Складнева. – СПб.: «Владимир Даль»; Фонд Университет. – 2002. – с. 163.

²Там же. – С. 164.

³Там же. – С. 164.

⁴Там же. – С. 165.



го» субъекта, связанного с этим царством посредством ценностного чувства-сознания. Тем самым, по словам Н. Гартмана, преодолевается кантовский *субъективизм*, *интеллектуализм* и *формализм* априорного: *субъективизм* – поскольку априорное в гартмановской модели не есть функция субъекта, не есть обнаружение его творческой активности. Априорным у Гартмана называется чувственная данность ценностей: «В этом «видении» ценностей субъект рецептивен, страдателен»⁵; *интеллектуализм* – поскольку, с точки зрения Н. Гартмана, мышление и априорное усмотрение не совпадают. Ценностное чувство в качестве непосредственного схватывания также априорно и априорно в первую очередь, поскольку именно «данное» есть собственно априорное. Отсюда новая терминология, которую вводит Н. Гартман – «априоризм эмоциональных актов», «априорный порядок сердца»; *формализм* – поскольку априорное чувство ценности, которое открывает нам царство ценностей, есть в то же время материальное априори, так как имеет дело с материей ценностей; сами же ценности, по Гартману, «первоначально не имеют характера законов или заповедей, не говоря уже о законодательстве или заповедании со стороны субъекта, но являются содержательно-материальными и объективными, если и не реальными образованиями»⁶. Гартман считает, что он, рассуждая таким образом, избегает ложного дуализма ценностного релятивизма и трансцендентального ценностного априоризма, предлагая радикально новое решение «фундаментальной систематической проблемы сущности ценностей»⁷.

Если для Канта существуют лишь две возможности – либо принцип исходит из внешнего мира, из вещей, а, следовательно, эмпиричен, либо он происходит из разума, а, следовательно, априорен и автономен – то Гартман открывает третью возможность: источник принципа (закона) – не творящий активный разум, а рецептивное пассивное ценностное сознание, чувство ценностей, свидетельствующее о соотносении ценностей с субъектом. Данность, полученную посредством ценностного сознания, надлежит понятийно оформить. «Кантовский нравственный закон в действительности есть не что иное, как вторичное мыслительное выражение такой первично прочувствованной и априори увиденной (например, четко фиксируемой в голосе совести) ценности»⁸.

По мнению Н. Гартмана, благодаря полаганию ценностей в качестве самостоятельной сферы вне субъекта как раз и закладываются основания для подлинной свободы самого субъекта. В самом деле, как один и тот же разум, если он – законодатель, может не исполнять собственный закон? А если перед нами «бесперебойное» законодательство и его исполнение, то где же свобода? – вопрошает Гартман. Ведь свобода, согласно его рассуждению, подразумевает не только следование закону, но и отказ от него! Сконструированный Гартманом субъект назван им посредником высших ценностей в реальном мире. Его свобода заключается в отборе ценностей и их реализации или не-реализации. Именно «слабость» ценностей является, по Гартману, условием силы субъекта, условием его свободы.

Но действительно ли тем самым в концепции Гартмана преодолена «болезнь» трансцендентального субъекта? Действительно ли утрата личности и свободы – диагноз его болезни? Действительно ли концепция Гартмана демонстрирует условия свободы субъекта и саму свободу?

Парадоксальным образом получилось так, что критики кантовского трансцендентализма – М. Шелер и Н. Гартман – в предложенных ими вариантах антропологии и аксиологии повторили ту же самую ошибку, которую обнаружили у Канта, а именно – отсутствие у субъекта свободы и свойств личности. Диагностика болезни и описание симптомов – разные вещи. Диагностика открывает пути лечения, так как выявляются ее глубинные причины, описание симптомов болезни не избавляет от нее. Критику кантовского априоризма и трансцендентализма Гартманом и Шелером следует отнести более к описанию симптомов «болезни» трансцендентального субъекта, нежели к ее диагностике. Не выявив, таким образом, подлинный корень «болезни» трансцендентального субъекта

⁵ Гартман Н. Этика. – С. 199.

⁶ Там же. – С. 176.

⁷ Там же. – С. 165.

⁸ Там же. – С. 175.

екта, Н. Гартман в своей этике и аксиологии фактически воспроизводит в новой форме и на новом материале то, что он так основательно критикует у Канта.

Попытаемся обозначить параллели между кантовской и гартмановской концепциями.

Для Канта высшая ценность – добрая воля, или чистый действующий (практический) разум. Кант помещает ценность на уровень разумной природы, так как способность к моральному законодательству принадлежит устройству разума как такового. Человеческий же разум – это частный случай разума вообще. Цель деятельности разума – чистый разум сам по себе как возможность морального закона и безусловной доброй воли: «Разумная природа тем отличается от всякой другой, что сама себе ставит цель. <...> цель должна здесь мыслиться не как обусловленная, а как *самостоятельная* цель, стало быть лишь негативно, т.е. как цель, вопреки которой никогда не следует поступать, которую, таким образом, в каждом волеии всегда следует ценить не как средство только, но и как цель. А такой целью может быть только сам субъект всех возможных целей, потому что он есть в то же время субъект возможной безусловной доброй воли»⁹. Таким образом, разум у Канта замкнут сам на себя, поскольку цель его движения – он сам: «*разумное естество существует как цель сама по себе*»¹⁰.

Один из главных вопросов, возникающих в этом пункте, – распоряжается ли чистый разум своими действиями? Речь не о том, что в системе Канта разум не может не действовать. Согласно святоотеческой антропологии, нет разумной сущности без энергий-действий. Речь о том, что в кантовской системе сама деятельность законодательства как *определенная направленность* движения сущности – не в распоряжении разума. Иными словами, разум не может не действовать *таким образом*, то есть не давать моральный закон.

Неразличение Кантом сущности и сущностных действий (энергий) явилось причиной упрека в механистичности создаваемой им картины разума. А там, где – механизм, там нет свободы. Следовательно, именно сведение энергий к сущности лишили кантовского субъекта самостоятельного ипостасного бытия или, иными словами, личности, базирующейся на свободе. Однако Гартман источник несвободы разумного субъекта видит в другом, а именно, в сведении априорного к функции субъекта. Но такое утверждение не совсем корректно. У Канта априорный синтез и моральное законодательство – это такие «функции» сущности, которые неотличимы от самой сущности. Кант описывает устройство чистого разума, устройство определенной природы или сущности. Природа разума такова, что разум осуществляет априорный синтез и дает моральный закон. У Канта нет положения о том, что разум – источник своей природы. Более того, у Канта нет положения, что разумная сущность распоряжается своей природой и может прикладывать природную силу в разных направлениях, поскольку эта природная сила – самовластна. Сущность разума в концепции Канта неотличима от функций разума, поэтому говорить о том, что трансцендентальный субъект – источник априорного (в частности, априорного синтеза с его продуктами и законодательства с моральным законом), вряд ли уместно. Трансцендентальный субъект – и не источник априорного, и не распорядитель по отношению к своей природе. Отсюда и сравнение кантовской модели разума с механизмом, наиболее ярко прозвучавшее у Г. Зиммеля: «...там, где Кант говорит о всеобщности законов разума, Зиммель обнаруживает «механистическую тенденцию в мышлении Канта»»¹¹.

Каковы же в итоге теоретические построения Н. Гартмана? Спасает ли ситуацию вынесение ценности за пределы человеческого разума в качестве источника априорного чувства ценности? Удастся ли Гартману дать такое описание устройства человеческой природы, при котором обнаруживаются свобода и личность? Вряд ли. Несмотря на то, что ценности вынесены у Гартмана за пределы человеческого субъекта с целью сохранения свободы человека, контакт двух сфер бытия, двух природ – человеческой и природы

⁹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. – СПб.: Наука, 1995. – С. 97-98.

¹⁰ Там же. – С. 90.

¹¹ Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 506.



ценностей – имеет характер необходимости. Ценности у Гартмана не могут не воздействовать на субъект; субъект же, в свою очередь, не может не иметь априорного чувства ценностей или априорного сознания ценностей, то есть не может не иметь данную направленность своего сознания.

Гартман сопоставляет ценностное чувство с особым органом человека: «Бывает и несформированность и сформированность ценностного чувства, одаренность и лишенность дара к ценностному видению. Есть индивидуальная зрелость ценностного органа у отдельного человека, и есть историческая зрелость такого органа у человечества»¹². Тезис о наличии ценностного органа у человека равнозначен тезису об эссенциальной связи человека с ценностями: «Долженствование, напротив, как раз и есть эта эссенциальная связанность с ними (с ценностями – К.Я.), нацеленность на них»¹³. Субъект «метафизически связан с миром ценностей, находится в контакте с их идеальным в-себе-бытием»¹⁴.

Пространство свободы открывается Гартманом в сфере реализации или не-реализации воспринятых ценностей: субъект «имеет свободу приступать или не приступать к реализации данной ценности»¹⁵; «воля может идти и против ценностного сознания»¹⁶. Но именно здесь кроется противоречие: с одной стороны, связь ценностей и человека – на сущностном уровне, с другой стороны, не-реализация ценностей не считается Гартманом противоположным движением; оба пути – и реализация, и не-реализация – равноправны и оба являются показателями свободы! Воля, по Гартману, свободна в обоих случаях – и когда выступает «за» принцип, и когда устремлена «против» принципа-ценности. Для Гартмана нравственная свобода – это «автономия личности в противоположность к автономии ценностей»¹⁷; «не автономия принципа, и не автономия метафизического фона личности, но автономия самой личности в ее индивидуальной, сознательной воле – свобода воли в строгом смысле слова»¹⁸.

Выделяя три вида детерминации – каузальную, тенденцию ценностей к детерминации и финальную детерминацию воли, Гартман рассуждает следующим образом: «Преодоление всесторонней принужденности причинно-следственной связи, таким образом, на самом деле уже достигнуто, если принципу долженствования остается поверх причинно-следственной связи свободное пространство»¹⁹. Однако, «внекаузальная детерминанта оказывается сложной. В ней есть идеальный компонент долженствования и наряду с ним еще и реальный компонент автономного воления. И только с помощью последнего первый становится тем, чем он должен быть в смысле каузальной антиномии: детерминирующим принципом наряду с законом природы»²⁰.

Итак, «реальная сила детерминации есть не сила ценности, а сила личности»²¹, ценности имеют лишь тенденцию к детерминации, выступая, скорее, в качестве заповедей, чем в качестве закона и принуждения.

Дальнейший ход мышления Н. Гартмана особенно интересен своей парадоксальностью. Отношение идеального царства ценностей как автономных принципов и автономных личностей как индивидуальных волений отнюдь не представляет собой антиномии, но есть «позитивное взаимопроникновение»: «ценности явно не могут детерминировать без некоей личной воли, которая прилагает усилия в их пользу сама по себе – в своем самоопределении; но воля точно так же не может определять самое себя, не имея в виду направленного к ней требования долженствования автономных ценностей и не ощущая его как такового – требования, «в отношении» которого исключительно ее самоопределение имеет смысл некоего решения»²².

¹² Гартман Н. Этика. – С. 205.

¹³ Там же. – С. 225.

¹⁴ Там же. – С. 222.

¹⁵ Там же. – С. 223.

¹⁶ Там же. – С. 210.

¹⁷ Там же. – С. 612.

¹⁸ Там же. – С. 627.

¹⁹ Там же. – С. 662.

²⁰ Там же. – С. 662.

²¹ Там же. – С. 663.

²² Там же. – С. 663.



Следует вспомнить, что побудило Гартмана вынести принцип за пределы субъекта и придать ему статус сущности. Говоря кратко, субъект, будучи одновременно и законодателем и исполнителем морального закона, не является свободным, так как подлинная свобода предполагает свободу по отношению к закону. Именно такой свободы не обнаруживает Гартман в трансцендентальной философии Канта и, пытаясь спасти «личность» человека, напрямую связанную с его свободой, отделяет принцип от субъекта, полагая существование идеального царства ценностей. По мнению Гартмана, эта дистанция, этот «люфт» как раз и является условием свободы.

Однако данный мыслительный ход чреват следующими опасностями:

1. Н. Гартман, отделяя принцип от воления и придавая принципу статус сущности, тем самым отделяет сущность от энергии-действия. У Канта моральное законодательство – это все же энергия сущности. Мы отмечали выше, что кантовский разум – это сущность, ничем не отличающаяся от своих действий, то есть несамовластная сущность. Но Кант не изолирует сущность от действий, что и позволяет ему, в конечном итоге, определить разумную сущность или практический разум как добрую волю. Какую же теоретическую картину рисует нам Гартман? Принципу придается статус сущности, однако эти сущности-ценности фактически бездейственны, в то время как индивидуальная свободная воля – это «бессущностная» воля, она – вектор без содержания, что само по себе абсурдно. Именно поэтому Гартман и постулирует необходимую связку воли и ценности как искаженный дубль неотделимости энергий от сущности. Тезис о неотделимости энергий к сущности вводится и разъясняется св. отцами, в частности, наиболее подробно свят. Григорием Паламой (14 в.). Нетрудно усмотреть в таком шаге Гартмана повторение мыслительного хода М. Шелера, который вводит существование бессильного духа-формы и действующей силы-материи, утверждая при этом, что человек призван актуализировать их изначальную связь.

2. «Позитивное взаимопроникновение» двух автономий – воли и ценностей – будучи изначально неясным в своем генетическом аспекте, оказывается в итоге просто бессмысленным, поскольку у «бессущностной» индивидуальной воли отсутствует точка отсчета для оценки ее самоопределения. Любое самоопределение названо позитивной свободой: «<...> и решение воли против принципа есть ее самоопределение и как таковое позитивно, даже если оно в отношении принципа вышло негативным»²³. Индивидуальная воля не есть воля *определенной* сущности и, следовательно, понятия греха как противоприродного, противосущностного действия в концепции Гартмана не существует. Но есть понятие самоопределения. Нравственно контрценностное движение – тоже самоопределение, тоже свобода, абсолютно равноценная нравственно ценностному движению: «Вообще, самым бессмысленным из всех традиционных представлений является то, что с ростом моральных ценностных качеств поведения возрастает и моральная свобода, то есть что воля тем свободнее, чем к более высокой точке на шкале ценностей устремлена»²⁴. В таком случае неясно – к чему стремиться человеку: к свободе, которая аксиологически нейтральна и есть любое самоопределение, или все же к ценностям, которые в своем бессилии вызывают к человеку? Показательно в этом смысле заключение Н. Гартмана: «Мы никаким способом не можем указать, какая воля свободна, а какая нет. В этике нет критерия свободы – такого, какой в ценностном чувстве есть для добра и зла»²⁵.

Однако первый шаг в попытке обнаружить данный критерий Гартман все же делает: воля свободна в том случае, когда автономная детерминанта одержала верх, и не свободна в случае с гетерономной детерминантой. Но как бы ни детализировал Гартман свою концепцию, как бы ни обосновывал необходимость существования идеального царства ценностей за пределами субъекта, тезис о свободе как автономии личности в том контексте, в котором мы его обнаруживаем, свидетельствует об одном – о сведении человека к «бессущностной» самоопределяющейся воле. Человек, по Гартману, «есть не толь-

²³ Гартман Н. Этика. – С. 663.

²⁴ Там же. – С.683.

²⁵ Там же. – С.683.



ко некое зависимое образование среди детерминирующих принципов, но и одновременно сам представляет собой детерминирующий принцип – причем каждый для себя собственный, индивидуальный принцип»²⁶.

Сущность человека в итоге оказалась принесена в жертву свободе. Этот мыслительный ход не является новым в истории философии. Вся экзистенциальная философия разрешает антиномию свободы и сущности через отрицание последней. В связи с поставленным вопросом интересно обратиться к святоотеческому наследию. В рамках святоотеческой антропологии утверждение свободы совсем не предполагает отрицание сущности; святоотеческая антропология вообще не имеет антиэссенциальной направленности, которая оказалась столь модной в 19-20 века. Как же рассуждают святые отцы?

Свобода воли, по Максиму Исповеднику, «это данная нам власть делать то, что можем, или беспрепятственная возможность пользования тем, что в нашей власти, или нерабское стремление к тому, что от нас зависит»²⁷. В данном контексте очевидна привязка свободы к сущности, то есть к тому, «что можем», «что в нашей власти», «что от нас зависит». Говоря метафорическим языком, свобода действий предполагает точку отсчета – наличие определенного «хозяйства». «Хозяйство» или разумная душа в качестве совокупности сил – ума, разума и духа – таково, что от него неотделим пользователь-распорядитель. Можно ли при этом утверждать, что содержание «хозяйства» обуславливает способ его использования? Во всяком случае, изначальный порядок сущностных сил – ум управляет разумом, а разум управляет духом – все же позволяет делать вывод о правильном (согласно природе) и неправильном (противоприродном) распоряжении сущностными силами. Свобода выбора действий напрямую обусловлена спецификой сущностных сил, спецификой самой сущности. Грех – тоже показатель свободы и самовласти, но, вместе с тем, это та свобода, которая уничтожает саму себя, так как противоприродное использование сущностных сил означает разрушение их изначального порядка и тем самым повреждение сущности. А любое повреждение есть ограничение свободы.

Таким образом, гартмановский проект аксиологии не только не преодолел «ошибки» кантовского проекта – неразличения сущности и энергий, сведения одного к другому – но продемонстрировал другую крайность: отделение сущности от действия-энергии, ценностей-принципов от человеческой воли.

Очевидные противоречия аксиологической концепции Н. Гартмана нельзя не заметить: априорное чувство ценности остается в человеке всегда, но при этом человек, двигаясь контрценностно, не разрушается, а обнаруживает подлинную свободу! Желая освободить человека от приоритета сущности, от морального закона, который в системе Канта аналогичен природной необходимости, Гартман освобождает человека от нравственности вообще. По Гартману, любое самоопределение воли – ценно, так как именно автономия воли придает человеку статус личности: «<...> свобода сама имеет характер ценности, а именно ценности основной, уже обуславливающей все собственно нравственные ценности (см. гл. 36 f)»²⁸. Следует уточнить, что без ценностей воля не может самоопределяться, но ценности в данном проекте – лишь «слабые» маяки, которые в итоге можно игнорировать в своем контрценностном определении без ущерба для себя. Учение Гартмана о ценностях в этом смысле напоминает пародию на святоотеческое учение о божественных логосах, но именно пародию, поскольку изначальные посылки, как и полученные следствия – совершенно различны.

Одно из главных следствий гартмановской аксиологии – тезис о том, что спасение человека нарушает его свободу: «Само спасение этически контрценно, даже если совсем не учитывать того, что оно этически и невозможно»²⁹. Согласно Гартману, снятию вины человек должен противопоставить «волю к вине, оправданную нравственную гордость самоопределения (см. гл. 36 f)»³⁰.

²⁶ Там же. – С. 677.

²⁷ Цит. по: Шервуд П. Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Прип. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневиц, Д.С. Бирюков. А.М. Шуфрин. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – С.476. (Византийская философия. Т.1).

²⁸ Гартман Н. Этика. – С. 685.

²⁹ Там же. – С. 694.

³⁰ Там же. – С.694.



Возникает вопрос – может быть кантовский трансцендентальный субъект все же более «здоров», чем индивидуальная свободная воля в концепции Гартмана, отвергающая спасение, поскольку оно оскорбляет ее свободу?

Список литературы

1. Гартман Н. Этика / Перевод с нем. А.Б. Глаголева под ред. Ю.С. Медведева и Д.В. Складнева. – СПб.: «Владимир Даль»; Фонд Университет. – 2002. – 712 с.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. – СПб.: Наука, 1995. – С. 55-119.
3. Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
4. Шервуд П. Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма // Прп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом / Сост. Г.И. Беневич, Д.С. Бирюков, А.М. Шуфрин.-СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. – С. 389-495. (Византийская философия. Т.1).
5. Свт. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. – Краснодар: Текст, 2006. – 224 с.

THE CRITICISM OF TRANSCENDENTAL SUBJECT OF KANT'S PHILOSOPHY AND THE NEW VARIANT OF TRANSCENDENTAL AXIOLOGY BY N. GARTMAN

Y. V. KUSHNARENKO

*The Siberian State University
of Telecommunications
and Information Sciences
(SIBSUTIS)*

e-mail: janakush@mail.ru

The criticism by N. Gartman of the Kant's model of transcendental subject has been analyzed in this article. The author of the article has also criticized the Gartman's version of axiology and anthropology. Following problems are raised in this critique: Has Gartman overcome true «mistakes» of the Kant's model? Moreover, what are these true «mistakes»? The author of the article makes up the following conclusion: the project of axiology suggested by Gartman not only failed to overcome the main fault of the Kant's project, but has also demonstrated the new faulty extremity. Kant does not differentiate the essence from its energies-actions and reduces one to another. Gartman separates the essence from its energies-actions, values as principles from the human will.

Key words: axiology, value, freedom, subject, essence, will.