

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2020 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 39 ■ № 3



ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2020

Том
Vol. 39

№ 3

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

2020

Кантовский сборник. — 2020. — Т. 39, №3. — 107 с.

Kantian Journal, 2020, vol. 39, no.3, 107 pp.

Интернет-адрес: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/
URL: http://journals.kantiana.ru/kant_collection/

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Published since 1975
A quarterly periodical

Издание зарегистрировано в Федеральной службе
по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС77-65775 от 20 мая 2016 г.

The journal is registered in the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media.
Certificate of registration ПИ № ФС77-65775, May 20, 2016

Учредитель

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта»
(236016, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14)

Established by

the "Immanuel Kant Baltic Federal University" Federal Autonomous Educational Institution of Higher Education
(14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236016, Russia)

Адрес редакции:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6, БФУ им. И. Канта
e-mail: kant@kantiana.ru

Editorial office address:

6 Gaidara st., Kaliningrad, 236001, Russia
e-mail: kant@kantiana.ru

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2020

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2020

Редакционная коллегия

- Дмитриева Нина Анатольевна*, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Московский педагогический государственный университет, Москва (Россия) — главный редактор;
- Чалый Вадим Александрович*, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта,
Калининград (Россия) — заместитель главного редактора;
- Бажанов Валентин Александрович*, доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет, Ульяновск (Россия);
Байзер Фредерик С., доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет, Сиракьюс (США);
- Белов Владимир Николаевич*, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов, Москва (Россия);
- Васильев Вадим Валерьевич*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва (Россия);
Вуд Аллен, доктор философии, профессор, Индианский университет, Блумингтон (США);
Дёрфлингер Бернд, доктор философии, профессор, Трирский университет, Трир (Германия);
- Зильбер Андрей Сергеевич*, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Калинников Леонард Александрович*, доктор философских наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Кляйнгельд Паулин, доктор философии, профессор, Гронингенский университет, Гронинген (Нидерланды);
Конов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор, Самарский национальный
исследовательский университет им. академика С.П. Королева, Самара (Россия);
- Копцев Иван Демьянович*, доктор филологических наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Круглов Алексей Николаевич, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва (Россия);
Мер Рудольф, доктор философии, Грацкий университет им. Карла и Франца, Грац (Австрия);
Мотрошилова Неля Васильевна, доктор философских наук, профессор, Институт философии РАН, Москва (Россия);
- Пушкарский Анатолий Геннадьевич*, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Разеев Данил Николаевич*, доктор философских наук, доцент, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург (Россия);
Румянцева Татьяна Герардовна, доктор философских наук, профессор, Белорусский государственный университет, Минск (Белоруссия);
Соболева Майя Евгеньевна, доктор философских наук, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия);
- Сорина Галина Вениаминовна*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва (Россия);
Тиммерман Йенс, доктор философии, профессор, Сент-Эндрюсский Университет, Сент Эндрюс (Великобритания);
Тремблэй Фредерик, доктор философии, Софийский университет имени Св. Климента Охридского, София (Болгария);
Уоткинс Эрик, доктор философии, профессор, Калифорнийский университет, Сан-Диего (США);
- Чернов Сергей Александрович*, доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет телекоммуникаций
им. проф. М.А. Бонч-Бруевича, Санкт-Петербург (Россия);
Штарк Вернер, доктор философии, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия)

Editorial board

- Prof. Nina A. Dmitrieva*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia); Moscow State Pedagogical University, Moscow (Russia) — Editor-in-chief;
- Prof. Vadim A. Chaly*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Deputy Editor-in-chief;
- Prof. Valentin A. Bazhanov*, Ulyanovsk State University, Ulyanovsk (Russia);
Prof. Frederick C. Beiser, Syracuse University, Syracuse (USA);
Prof. Vladimir N. Belov, The Peoples' Friendship University of Russia, Moscow (Russia);
- Prof. Sergey A. Chernov*, Bonch-Bruevich Saint Petersburg State University of Telecommunications, St. Petersburg (Russia);
Prof. Bernd Dörflinger, University of Trier (Germany);
- Prof. Leonard A. Kalinnikov*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
Prof. Pauline Kleingeld, University of Groningen (the Netherlands);
Prof. Vladimir A. Konev, Samara State University, Samara (Russia);
Prof. Ivan D. Koptsev, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia);
Prof. Alexey N. Krouglov, Russian State University for the Humanities, Moscow (Russia);
Dr Rudolf Meer, University of Graz (Austria);
- Prof. Nelly V. Motroshilova*, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia);
Anatoly G. Pushkarsky, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary;
- Prof. Danil N. Razeev*, Saint Petersburg State University, St. Petersburg (Russia);
Prof. Tatiana G. Rumyantseva, Belarusian State University, Minsk (Belarus);
Prof. Maja E. Soboleva, University of Marburg (Germany);
Prof. Galina V. Sorina, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);
Prof. Werner Stark, University of Marburg (Germany);
Prof. Jens Timmermann, University of St Andrews (UK);
Dr Frederic Tremblay, Sofia University "St. Kliment Ohridski", Sofia (Bulgaria);
Prof. Vadim V. Vasilyev, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia);
Prof. Eric Watkins, University of California, San Diego (USA);
Prof. Allen W. Wood, Indiana University Bloomington (USA);
Andrei S. Zilber, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Философия Канта

Энскат Р. Кант о бытии и времени, а также о мышлении и бытии. Самопознание посредством самоаффицирования..... 7

Андриянов И. Е. Проблема соотношения апперцепции, самосознания и сознания в критической философии И. Канта 24

Неокантианство

Белов В. Н. Философия религии Когена и Наторпа: спор о границе разума 54

Загирняк М. Ю. Г. Д. Гурвич и С. И. Гессен о возможности формирования социального единства 72

Рецензии

Паскуаре Р. Архитектоническое место языка в философии Канта (Рец. на кн.: R. Ehrsam, *Le problème du langage chez Kant*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2016. 288 p.)..... 97

CONTENTS

Articles

Kant's Philosophy

- Enskat R.* Kant über Sein und Zeit und Denken und Sein. Selbsterkenntnis durch Selbstaffektion..... 7
- Andriianov I.E.* The Problem of the Relationship between Apperception, Self-Consciousness and Consciousness in Kant's Critical Philosophy 24

Neo-Kantianism

- Belov V.N.* Cohen and Natorp's Philosophy of Religion: the Argument about the Boundary of Reason..... 54
- Zagirnyak M. Yu.* Georges Gurvitch and Sergey Hessen on the Possibility of Forming Social Unity 72

Book Reviews

- Pasquarè R.* The Architectonic Place of Language in Kant's Philosophy (Rev.: R. Ehram, *Le problème du langage chez Kant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2016, 288 pp.) 97

Ссылки на оригинальные тексты Канта приводятся по изданию: Kant I. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlin, 1900 ff. — и оформляются в тексте статьи следующим образом: (AA 07, S. 578), где сначала цифрами указывается номер тома данного издания, а затем дается страница по этому изданию. Ссылки на «Критику чистого разума» оформляются по этому же изданию, например: (A 000) — для текстов из первого издания, (B 000) — для второго издания или (A 000 / B 000) — для фрагментов текста, встречающихся в обоих изданиях.

References to Kant's original texts (I. Kant. *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Berlin 1900 ff.) are presented in the following form: *Siglum*, AA (Vol.-Number.), page[s], for example: (*MpVt*, AA 08, p. 264). Siglen index see here: http://www.kant-gesellschaft.de/de/ks/Hinweise_Autoren_2018.pdf (pp. 3-6). References to the *Critique of Pure Reason* are given as follows: (*KrV*, A 000) for the texts of the first edition, (*KrV*, B 000) for the texts of the second edition, and (*KrV*, A 000 / B 000) for fragments present in both editions.

УДК 1(091)

**КАНТ О БЫТИИ И ВРЕМЕНИ,
А ТАКЖЕ О МЫШЛЕНИИ И БЫТИИ.
САМОПОЗНАНИЕ ПОСРЕДСТВОМ
САМОАФФИЦИРОВАНИЯ**

*Р. Энскат*¹

В картезианской традиции обсуждения структуры микросуждения «Я мыслю» кантовская точка зрения заслуживает исключительного внимания. Под идиоматическим заголовком «самоаффицирование» Кант осуществляет микроанализ этого суждения, внося уникальный вклад в прояснение единичного случая самопознания: это случай, в котором мыслящий субъект 1) рассматривает акт суждения «Я мыслю», придавая этому акту особую логическую, категориальную форму; 2) постигает интуитивно этот акт в темпоральной форме последовательного использования «Я...» как субъекта и «...мыслю» как предиката; 3) в то же самое время отождествляет себя с субъектом, логически структурирующим этот акт, а также с субъектом, интуитивно постигающим последовательно существующий субъект этого акта суждения, и 4) признает себя тождественным в этих двух различных когнитивных ролях. Именно с помощью такого анализа Кант показывает, что знаменитый акт микросуждения «Я мыслю» имеет сложную, хотя и парадигматическую подструктуру каждого человеческого субъекта, признающего свое тождество как мыслящего / выносящего суждение и существующего во времени при осуществлении мышления / вынесения суждения.

Ключевые слова: картезианская традиция, Кант, самопознание, самосознание, логическая структура, темпоральная структура, человеческое существование, Хайдеггер

¹ Галле-Виттенбергский университет им. Мартина Лютера.

06108, Германия, Галле (Зале), Эмиль-Абдерхальден-штрассе, 26-27.

Поступила в редакцию: 02.05.2020 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-1

© Энскат Р., 2020

**KANT ÜBER SEIN UND ZEIT
UND DENKEN UND SEIN.
SELBSTERKENNTNIS DURCH
SELBSTAFFEKTION**

*R. Enskat*¹

In the Cartesian tradition of discussing the structure of the micro-judgement “I think” Kant’s treatment deserves extraordinary attention. Under the idiomatic heading of self-affection he delivers a micro-analysis of this judgment, contributing in a unique way to the clarification of a singular case of self-knowledge: In this case the thinking subject 1. thematises the act of judging “I think” by conferring on this act the specific logical, categorical form, 2. intuits this act under the temporal form of successively using “I ...” as subject and “... think” as predicate, 3. identifies him-/herself – at the same time – with the subject logically structuring this act as well as with the subject intuiting the successively existing subject of this judging act, and 4. recognises him-/herself as identical in these two different cognitive roles. By this very analysis Kant shows that the eminent micro-judgement-act “I think” has the complex, though paradigmatic substructure of each human subject recognising his/her identity as thinking / judging and temporally existing while thinking / judging.

Keywords: Cartesian tradition, Kant, self-knowledge, self-affection, logical structure, temporal structure, human existence, Heidegger

¹ Martin Luther University Halle-Wittenberg, 26-27 Emil-Abderhalden-Straße, Halle (Saale), 06108, Germany.

Received: 02.05.2020.

doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-1

© Enskat R., 2020

I

В соответствии с заложенной Декартом традицией новоевропейской философии самосознания и самопознания центральная дискуссия выстраивается вокруг логической структуры и когнитивной роли микросуждения «Я мыслю»². В рамках этой традиции кантовский анализ самоаффицирования составляет исключительно особый случай³. Благодаря данному анализу в первый и последний раз как бы становятся видны все спектральные цвета света, входящие в структуру самосознания и самопознания, которые вообще могут быть выявлены, если основываться на этом микросуждении.

Впервые Кант рассматривает тему самопознания посредством самоаффицирования лишь во втором издании первой «Критики». По случаю некоторых разъясняющих комментариев к теории внутреннего чувства (B 66–69; Кант, 2006а, с. 127–131) он объясняет акт самоаффицирования «способом, каким душа аффицирует самое себя своей собственной деятельностью, а именно полаганием своих представлений, стало быть, делая это через самое себя; значит, по своей форме [это] внутреннее чувство (B 67–68; Кант, 2006а, с. 129), чья «форма... определяет в представлении о времени способ, каким многообразное сосредоточивается в душе» (B 68–69; Кант, 2006а, с. 131), а именно через «отношения последовательности» (B 67; Кант, 2006а, с. 129). Ибо «мои представления следуют друг за другом», и «мы сознаем их как сменяющиеся во времени, т.е. согласно форме внутреннего чувства» (A 37 / B 54 Anm.; Кант, 2006б, с. 73 примеч.; Кант, 2006а, с. 115 примеч.).

² См. об этом в ряде работ начиная с Хинтикки (Hintikka, 1962) и заканчивая Кеммерлингом (Kemmerling, 1987).

³ Впервые это верно заметил Клаус Райх (Reich, 1948, S. 23–39); ср., в свою очередь, с современными предпосылками языкового анализа у Тобиаса Розefeldt (Rosefeldt, 2000). Значение этого анализа для всей кантовской теоретической философии раскрывает Хайнер Клемме (Klemme, 1996).

I

In der von Descartes eröffneten Tradition der neuzeitlichen Philosophie des Selbstbewußtseins und der Selbsterkenntnis, ranken sich zentrale Erörterungen um das logische Format und die kognitive Rolle des Mikro-Urteils *Ich denke*.² In dieser Tradition bilden Kants Analysen der Selbstaffektion einen außerordentlichen Sonderfall.³ In ihrem Licht werden zum ersten und zum letzten Mal gleichsam alle Spektralfarben des Lichts sichtbar, die zur Struktur des Selbstbewußtseins und der Selbsterkenntnis gehören, die überhaupt am Leitfaden dieses Mikro-Urteils geklärt werden können.

Zum ersten Mal behandelt Kant das Thema der Selbsterkenntnis durch Selbstaffektion erst in der zweiten Auflage der ersten *Kritik*. Bei Gelegenheit einiger klärender Bemerkungen zur Theorie des inneren Sinns (B 66-69) erläutert er den Akt der Selbstaffektion „als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d.i. ein innerer Sinn seiner Form nach“ (B 67-68), dessen „Form aber [...] die Art, wie das Mannigfaltige im Gemüte beisammen ist, in der Vorstellung der Zeit bestimmt“ (B 68-69), nämlich durch „Verhältnisse des Nacheinander-[...]seins“ (B 67). Denn „meine Vorstellungen folgen einander“ und „wir sind uns ihrer, als in der Zeitfolge, d.i. nach der Form des inneren Sinnes, bewußt“ (A 37 / B 54 Anm.).

Auf diese von ihm offensichtlich für ungenügend gehaltene Thematisierung der Selbstaffektion auf knapp zwei Druckseiten kommt Kant

² Vgl. zuerst Hintikka (1962) und zuletzt Kemmerling (1987).

³ Das hat zuerst Klaus Reich (1932, s. 1948, bes. S. 23-39) richtig gesehen; vgl. neuerdings, allerdings mit anderen, sprachanalytischen Voraussetzungen Tobias Rosefeldt (2000). Tragweiten für Kants ganze Theoretische Philosophie erörtert Heiner Klemme (1996).

К данному рассмотрению самоаффицирования в объеме двух печатных страниц, какой Кант, очевидно, считал недостаточным, он подробно возвращается во второй части § 24 и в § 25 «Трансцендентальной дедукции...» во втором издании первой «Критики». Его цель здесь, как он пишет, «разъяснить один парадокс, который должен поразить каждого при изложении формы внутреннего чувства» (B 152; Кант, 2006а, с. 227). Поэтому он снова задает ключевой вопрос — «как мы аффицируемся нами самими изнутри»⁴ (B 156; Кант, 2006а, с. 231), то есть в какой форме.

В серьезном и основательном кантоведении, которое начинается лишь в последней четверти XIX в., до сих пор практически не преодолены трудности рассмотрения и толкования этого вопроса Кантом. В марбургской лекции под названием «Феноменологическая интерпретация кантовской “Критики чистого разума”», прочитанной в зимнем семестре 1927/28 гг., Мартин Хайдеггер заметил, что проблему самоаффицирования Кант «в итоге даже не поставил должным образом» (Heidegger, 1977, S. 396). Спустя шестьдесят лет Клаус Дюзинг в статье для «Венского ежегодника по философии» отметил, «что хотя Кант, вероятно, и усмотрел здесь проблему, но не разрешил [ее]» (Düsing, 1987, S. 103) — тем самым предполагается, что философская проблема, заслуживающая этого имени, вообще когда-либо способна обрести решение, а не только получить — в лучшем случае — дальнейшее разъяснение и благодаря такому разъяснению еще большую глубину. И спустя еще четверть века аргентинский эксперт в области кантоведения и лауреат международной Кантовской премии 2011 г. Марио Каими в сборнике статей, изданном Дитмаром Хайдеманом, объявил о своем обращении к этой теме как о смелом решении: «Мы, вероятно, можем отважиться разведать путь к возможному решению» (Caimi, 2002, S. 98).

⁴Перевод уточнен с целью более ясной демонстрации мысли автора статьи. — *Примеч. пер.*

ausführlich im zweiten Teil des § 24 und im § 25 der B-Deduktion zurück. Sein Ziel ist hier, wie er schreibt, „das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition des inneren Sinns [...] auffallen mußte, verständlich zu machen“ (B 152). Er stellt daher noch einmal die Schlüsselfrage, „wie wir innerlich *von uns selbst* affiziert werden“ (B 156), also in welcher Form.

In der ernsthaften und gründlichen Kant-Forschung, die erst im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts beginnt, sind die Schwierigkeiten von Kants Thematisierung und Erörterung dieser Frage bis heute nicht annähernd überwunden worden. In seiner Marburger Vorlesung vom Wintersemester 1927/28 unter dem Titel „Phänomenologische Interpretation von Kants *Kritik der reinen Vernunft*“ bemerkt Martin Heidegger (1977, S. 396), Kant habe das Problem der Selbstaffektion „am Ende noch nicht einmal zureichend gestellt“. Und in einem Beitrag für das *Wiener Jahrbuch für Philosophie* bemerkt Klaus Düsing (1987, S. 103) — also immerhin noch sechzig Jahre später —, „daß Kant hier zwar wohl ein Problem gesehen, aber nicht gelöst hat“ — immer vorausgesetzt, daß ein philosophisches Problem, das diesen Namen verdient, überhaupt jemals einer Lösung fähig ist und nicht auch im günstigsten Fall nur einer weiteren Klärung und durch eine solche weitere Klärung einer weiteren Problemvertiefung. Und ein viertel Jahrhundert später kündigt der argentinische Kant-Experte und Träger des Kant-Preises 2011 Mario Caimi (2002, S. 98) seine Auseinandersetzung mit dem Thema in einem von Dietmar Heidemann edierten Sammelband als den beherzten Entschluß an, daß „wir es wohl wagen [dürfen], den Weg zu einer möglichen Lösung zu erkunden.“

Nun gibt es zwar ernstzunehmende Gründe, in jeder Auseinandersetzung mit einem philosophischen Problem ein Wagnis zu sehen — ein-

Теперь, правда, есть серьезные основания видеть в любом споре относительно философской проблемы определенный риск — даже не говоря об уже упомянутой скептической оговорке о том, способны ли философские проблемы, заслуживающие этого имени, вообще иметь решение, то есть четкий и ясный результат, который можно «принести домой»⁵. Если же считать риск совершенно обыкновенной и, следовательно, абсолютно лишенной драматизма основной чертой любого философского труда, имея в виду риск более или менее далеко идущего успеха или неудачи, то я в этом совсем лишенном драмы смысле рискну разъяснить с позиции анализа суждения форму самопознания посредством самоаффицирования.

II

Но какие же суждения и формы суждений в рамках кантовской теории самоаффицирования вообще могут быть приняты в расчет для методологической установки анализа суждений? Прежде всего Кант дает первую важную инструкцию не посредством подвернувшегося термина *самоаффицирование*, а через глагольные формы, например *быть аффицированным через самое себя* (B 68; Кант, 2006а, с. 131), и в первую очередь — *как мы аффицируемся нами самими изнутри* (B 156; Кант, 2006а, с. 231). Не только очевидно, но прежде всего чрезвычайно важно, что это выражение в кантовской теории, сформулированное от первого лица во множественном числе, способно продемонстрировать всю свою значимость только в грамматической форме первого лица *единственного* числа: *как я аффицируюсь самим собой изнутри*. Ибо обороты вроде *самим собой* — и, конечно же, *нами самими* — представляют собой

⁵ Автор приводит здесь перифраз двух строк из трагедии «Фауст» И.В. Гёте: «Спокойно мы домой традь несем: // Топор не вырубит, что писано пером» (часть 1, сцена 4; пер. с нем. Н.А. Холодковского). — Примеч. пер.

mal ganz abgesehen von dem schon erwähnten skeptischen Vorbehalt, ob philosophische Probleme, die diesen Namen verdienen, überhaupt einer Lösung fähig sind, also eines Resultats, wie man es ‚Schwarz-auf-Weiß nach Hause tragen könnte‘. Wenn man es jedoch für einen ganz normalen und daher auch ganz undramatischen Grundzug jeder philosophischen Arbeit hält, Wagnisse einzugehen — nämlich das Risiko des mehr oder weniger weitgehenden Gelingens oder Mißlingens —, gehe ich in diesem ganz undramatischen Sinne das Wagnis ein, eine urteilsanalytische Klärung der Form der Selbsterkenntnis durch Selbstaffektion ins Auge zu fassen.

II

Doch welche Urteile und Urteilsformen kommen innerhalb von Kants Theorie der Selbstaffektion für die methodische Einstellung einer Urteilsanalyse überhaupt in Frage? Zunächst einmal gibt Kant eine erste wichtige Orientierungshilfe nicht durch den wohlfeilen Terminus *Selbstaffektion*, sondern durch Verbalformen wie z.B. *durch sich selbst affiziert werden* (B 68), und vor allem *wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden* (B 156). Es liegt nicht nur auf der Hand, sondern ist vor allem der Sache nach außerordentlich wichtig, daß diese in der Ersten Person *Plural* formulierten Wendung innerhalb von Kants Theorie erst in der Grammatik der Ersten Person *Singular* ihre ganze Bedeutsamkeit zeigen kann: *wie ich innerlich von mir selbst affiziert werde*. Denn Wendungen wie *von mir selbst* — aber natürlich auch *von uns selbst* — sind die charakteristischen sprachlich-grammatischen Ausdrucksformen dessen, was Kant vor allem im Licht des § 15 der B-Deduktion mit Hilfe des abstrakten Terminus *Spontaneität* zu charakterisieren pflegt. Der Akt der Selbstaf-

характерные языковые грамматические формы, выражающие то, что Кант стремится охарактеризовать в первую очередь в свете § 15 В-«Дедукции» с помощью абстрактного термина «спонтанность». Акт самоаффицирования, как неоднократно подчеркивает Кант, прежде всего в довольно длинной сноске в конце страницы В 157 (Кант, 2006а, с. 233 примеч.), является спонтанным актом субъекта, осуществляющего, соответственно, этот акт.

В этот момент целесообразно более подробно охарактеризовать парадокс, который Кант в начале своего отступления от темы в § 24 использует в качестве повода, чтобы еще раз детально рассмотреть тему самоаффицирования, оглядываясь на миниатюрную теорию внутреннего чувства. Кант объясняет возникновение парадоксальной ситуации тем, что, если бы за ней осталось последнее слово, «мы должны были бы... относиться пассивно к самим себе», и добавляет, что «это кажется противоречивым» (В 153; Кант, 2006а, с. 227). Таким образом, к содержанию этого парадокса относится также по крайней мере *видимость* противоречия. Но в чем именно состоит это кажущееся противоречие и как можно освободиться от этой видимости?

В соответствии с ранее собранными предпосылками дать ответы на оба вопроса относительно просто. Субъект самоаффицирования осуществляет этот акт, с одной стороны, спонтанно, то есть самодеятельно, как неоднократно перефразирует Кант. Но уже упомянутые глагольные формы, например в предложении как *мы аффицируемся нами самими изнутри*, и прежде всего как *я аффицируюсь самим собой изнутри*, сформулированы в грамматической форме пассивного залога. Выражения *нами самими* и *самим собой*, напротив, характеризуют субъект акта самоаффицирования явно в роли спонтанно действующего субъекта, тогда как такие выражения, как *мы аффицируемся* или *я аффицируюсь*, характеризуют субъект, а имен-

фекtion ist, wie Kant vor allem in der längeren Fußnote zum Ende von В 157 mehrmals betont, ein spontaner Akt des Subjekts, das diesen Akt jeweils ausübt.

An diesem Punkt ist es zweckmäßig, genauer auf das Paradoxe einzugehen, das Kant am Anfang seiner Digression im § 24 zum Anlass nimmt, das Thema der Selbstaffektion im Rückblick auf die Miniatur-Theorie des inneren Sinns noch einmal ausführlich zu behandeln. Kant erklärt das Entstehen dieser Paradoxie damit, dass, wenn sie das letzte Wort behalten würde, „wir uns gegen uns selbst leidend verhalten müßten,“ und fügt hinzu, „was widersprechend zu sein scheint“ (В 153). Zum Inhalt dieser Paradoxie gehört also sogar zumindest der *Schein* eines Widerspruchs. Doch worin genau besteht dieser scheinbare Widerspruch und wie kann sein Schein aufgelöst werden?

Die beiden Antworten fallen unter den bisher gesammelten Voraussetzungen relativ einfach aus. Das Subjekt der Selbstaffektion übt diesen Akt einerseits spontan aus, also selbsttätig, wie Kant auch immer wieder paraphrasiert. Doch die schon in Erinnerung gerufenen Verbalformen wie z. B. *wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden* und vor allem *wie ich innerlich von mir selbst affiziert werde* sind im grammatikalischen Passiv formuliert. Wendungen wie *von uns selbst* bzw. *von mir selbst* charakterisieren das Subjekt des Akts dagegen offensichtlich in der Rolle eines spontan tätigen Subjekts, Wendungen wie *wir werden affiziert* bzw. *ich werde affiziert* charakterisieren das Subjekt – und zwar *dasselbe* Subjekt – offensichtlich in der Rolle von so etwas wie einem passiven Objekt. Es liegt auf der Hand, daß diese Charakterisierungen den Eindruck erwecken, daß ein selbsttätiges Subjekt und ein passives, also, wie Kant selbst bemerkt, *leidendes* Objekt in paradoxer, wenn nicht sogar in unverträglicher oder widersprüchlicher Form gleichwohl miteinander

но *тот же самый* субъект, явно в роли чего-то вроде пассивного объекта. Очевидно, что эти характеристики создают впечатление, будто самодеятельный субъект и пассивный, то есть, как отмечает сам Кант, *страдающий*⁶ объект отождествляются друг с другом в парадоксальной, если не сказать неприемлемой, противоречивой форме. Может быть, парадоксальная или противоречивая кажимость тождества самодеятельного субъекта и пассивного объекта внушена грамматической формой того, что сформулировано в пассивном залоге, когда говорится *я аффицируюсь* или *мы аффицируемся*?

Сам Кант стремился разрешить парадоксальную видимость этой неприемлемости на первых страницах «Антропологии с прагматической точки зрения»: «Здесь Я представляется нам двойственным (что было бы противоречием): 1. Я как *субъект* мышления... означающее чистую апперцепцию... 2. Я как *объект*... внутреннего чувства» (AA 07, S. 134 Anm.; Кант, 1994а, с. 150 примеч.). Он разрешает это кажущееся противоречие так: «Я человека двойственно по форме (по способу представления), но не по материи (по содержанию)» (Там же). Но почему это только первый шаг на пути к разрешению парадокса и кажущегося противоречия?

III

Кант сам дал основные указания, отсылающие к формам суждения, от которых зависит форма самоаффицирования. Речь идет прежде всего о многочисленных ссылках на спонтанность акта самоаффицирования, то есть на спонтанность, с которой этот акт осуществляется субъектом. Кроме того, речь идет о четком указании на то, что данный субъект — это субъект *мышления*, или субъект *апперцепции*. Таким образом, ясно, что акт самоаффици-

⁶ Здесь используется причастие «leidend» («пассивно, страдательно») из приведенной выше цитаты («мы должны были бы... относиться пассивно к самим себе») (B 153; Кант, 2006а, с. 227). — *Примеч. пер.*

идентифицированы. Ist der paradoxe bzw. widersprüchliche Anschein der Identität eines selbsttätigen Subjekts und eines passiven Objekts womöglich auf die grammatische Suggestion zurückzuführen, daß im grammatischen Passiv formuliert wird, wenn gesagt wird, *ich werde affiziert* bzw. *wir werden affiziert*?

Кант selbst hat den paradoxen Schein dieser Unverträglichkeit in einem ersten Schritt in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* aufzulösen gesucht: „Hier scheint uns das Ich doppelt zu sein (welches widersprechend wäre): 1) Das Ich, als *Subjekt* des Denkens [...], welches die reine Apperzeption bedeutet [...] 2) Das Ich als das *Objekt* [...] des inneren Sinns“ (*Anth*, AA 07, S. 134 Anm.). Er löst diesen scheinbaren Widerspruch so auf: „das Ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalt) nach zwiefach“ (*ibid.*). Doch warum ist dies nur ein erster Schritt auf dem Weg zur Auflösung der Paradoxie und des scheinbaren Widerspruchs?

III

Kant hat selbst die wichtigsten Fingerzeige gegeben, die auf die Urteilsformen verweisen, von denen die Form der Selbstaffektion abhängt. Es handelt sich zunächst um die mehrfachen Hinweise auf die Spontaneität des Akts der Selbstaffektion, also auf die Spontaneität, mit der dieser Akt von einem Subjekt ausgeübt wird. Sodann handelt es sich um seine deutlichen Hinweise darauf, daß dieses Subjekt das Subjekt des *Denkens* bzw. das Subjekt der *Apperzeption* ist. Damit ist klar, daß der Akt der Selbstaffektion die Form des Urteils *Ich denke* hat. Kant hat zunächst geschwankt, ob dieses *Ich denke* „der Begriff, oder, wenn man lieber will, das Urteil“ (A 341 / B 399) sei. Allerdings

цирования имеет форму суждения «Я мыслю». Кант сначала колебался, является ли это «Я мыслю» «понятием или, если угодно, суждением» (A 341; Кант, 2006б, с. 431; B 399; Кант, 2006а, с. 511). Во всяком случае, только во втором издании «Критики» начиная с § 15 эта конструкция — тот печально известный «высший пункт, с которым следует связывать все употребление рассудка, даже всю логику и вслед за ней всю трансцендентальную философию» (B 133 Anm.; Кант, 2006а, с. 205 примеч.). Однако только в 1790-х гг. Кант нашел зрелую характеристику этого самого сложного случая: «Логический акт Я мыслю... есть суждение (*iudicium*)... Это логический акт по форме без содержания...» (AA 22, S. 95).

Эта характеристика благодаря искусному использованию различия между формой и содержанием обращает внимание на несколько запутанное формальное пожелание: можно ли, как говорит Кант в одном хорошо известном месте, ясно увидеть (см.: A 69; Кант, 2006б, с. 111 / B 94; Кант, 2006а, с. 159) различие между формой этого суждения и его отсутствующим содержанием. Для неподготовленного в формальном отношении читателя может показаться немного странным вопрос о непосредственном представлении недостающего, то есть как бы отсутствующего, содержания. Но современная формальная логика и ее разнообразные вспомогательные дисциплины выработали множество, по сути, простых формальных приемов, с помощью которых такое возможно сравнительно легко. Один из этих формальных приемов ввела так называемая эпистемическая логика. Она представляет предложения, с помощью которых люди судят о своих знаниях, мнениях, убеждениях и других когнитивных структурах в обычных грамматических конструкциях с союзом «что»: «Я знаю, что *p*», «я полагаю, что *p*», «я убежден, что *p*» и т.п. Сразу становится очевидным, что аналогичным образом выражение «..., что *p*» содействует непо-

ist dieses Gebilde erst in der zweiten Auflage ab dem § 15 der berühmt-berüchtigte „höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß“ (B 133 Anm.). Doch erst in den 1790er Jahren hat Kant zu der ausgereiften Charakterisierung dieses höchsten Punkts gefunden: „Der logische Akt *Ich denke* [...] ist ein Urteil (*iudicium*) [...]. Es ist ein logischer Akt der Form nach ohne Inhalt [...]“ (OP, AA 22, S. 95).

Diese Charakterisierung macht durch eine kunstvolle Zuhilfenahme der Unterscheidung zwischen Form und Inhalt auf ein etwas vertracktes formales Desiderat aufmerksam: Ob es möglich ist, den Unterschied zwischen der Form dieses Urteils und seinem fehlenden Inhalt, wie Kant an einer prominenten Stelle sagt, vor Augen zu stellen (vgl. A 69 / B 94) also direkt zu repräsentieren. Für formal ungeübte Ohren mag es ein wenig verrückt klingen, nach der direkten Repräsentation eines fehlenden, also gleichsam abwesenden Inhalts zu fragen. Doch die moderne Formale Logik und ihre diversen Hilfsdisziplinen haben eine Vielzahl von an sich einfachen formalen Kunstgriffen entwickelt, mit deren Hilfe so etwas vergleichsweise leicht möglich ist. Einen dieser formalen Kunstgriffe hat die sog. Epistemische Logik eingeführt. Sie repräsentiert Sätze, mit denen Personen über ihr Wissen, ihre Meinungen, ihre Überzeugungen und über andere ihrer kognitiven Formate urteilen, in einer alltäglichen dass-Satz-Grammatik: ‚Ich weiß, dass-*p*‘, ‚ich meine, dass-*p*‘, ‚ich bin überzeugt, dass-*p*‘ u.ä. Es liegt sofort auf der Hand, daß die Wendung ..., *dass-p* analog zu dem Kunstgriff verhilft, in der Form *Ich denke, dass-p* den fehlenden Inhalt dieses Urteils als

средственной тематизации в форме «Я мыслю, что *p*» недостающего содержания этого суждения именно как недостающего⁷. Это суждение не имеет содержания постольку, поскольку в завершённой форме суждения «Я мыслю, что *p*» именно составляющая «..., что *p*», с помощью которой конкретное содержание суждения намечается лишь в абстрактной форме, остаётся как бы *пустой*. Таким образом, можно довольно легко абстрагироваться от любого произвольного содержания суждения, но одновременно результат этой абстракции непосредственно тематизируется благодаря формальному приёму «..., что *p*». В то же время это суждение имеет вполне определённую логическую форму в смысле форм суждения традиционной логики, систематически рассмотренных Кантом, ибо оно образовано субъектом «Я...», функционирующим согласно форме категорического суждения, и таким же образом функционирующим предикатом «...мыслю, что *p*».

Однако уже в первой редакции паралогизма, то есть уже тогда отмеченного силлогистического ошибочного суждения субстанциональной онтологии души, он дал несколько исключительно важных пояснений к этому «логическому акту Я мыслю».

Вот некоторые из этих важных пояснений, которые следует учитывать, чтобы указать шаги, с помощью которых в аналитическом подходе к суждению можно добраться до прояснения формы самоаффицирования. На первом этапе полезно пояснение Канта о том, что мышление Я — «только логическая функция» (B 428; Кант, 2006а, с. 519). На втором этапе Кант прояснил эту функцию: «Я, как мысля-

⁷ Также и Вольфганг Карл обращает внимание на крайнюю необходимость пропозиционального дополнения к микросуждению, когда использует форму «Я мыслю, что...» для характеристики формы «оценки путем суждений», которой необходимо воспользоваться с помощью чистой и первоначальной апперцепции посредством «акта спонтанности», чтобы сделать «мои представления» *моими* (Carl, 2008, p. 41). Обо всей области проблем см.: (Enskat, 2015, S. 85–152).

fehlenden direkt zu thematisieren.⁴ Dieses Urteil hat insofern keinen Inhalt, als in der vervollständigten Urteilsform *Ich denke, dass-p*, gerade die Komponente *..., dass-p* gleichsam *leer* bleibt, mit deren Hilfe ein konkreter Urteils-Inhalt lediglich in abstrakter Form angedeutet wird. Es wird auf diese Weise also ganz einfach von jedem beliebigen Urteilsinhalt abstrahiert, aber gleichzeitig wird das Ergebnis dieser Abstraktion durch den formalen Kunstgriff des *..., dass-p* dennoch direkt thematisiert. Gleichwohl hat es im Sinne der von Kant systematisch berücksichtigten Urteilsformen der traditionellen Logik eine wohlbestimmte logische Form. Denn es wird von dem kategorisch fungierenden Subjekt *Ich ...* und von dem ebenso kategorisch fungierenden Prädikat *... denke, dass-p* gebildet.

Doch schon in der ersten Fassung des Paralogismus — also des schon apostrophierten syllogistischen Fehlschlusses der Substanz-Ontologie der Seele — hat er mehrere außerordentlich wichtige Erläuterungen zu diesem ‚logischen Akt *Ich denke*‘ gegeben.

Hier sind einige von diesen wichtigen Erläuterungen zu berücksichtigen, um die Schritte zu präsentieren, durch die man in den urteilsanalytischen Ansatz zur Klärung der Form der Selbstaffektion finden kann. Im ersten Schritt ist Kants Erläuterung nützlich, dass das Denken des Ich „bloß die logische Funktion [ist]“ (B 428). Kant hat diese Funktion in einem zweiten Schritt geklärt: „Ich, als ein denkend Wesen, bin das *absolute Subjekt* aller meiner möglichen Urteile“ (A 348) — also: Kein Urteil, das ich als mein Ur-

⁴ Auf diese wichtige propositionale Ergänzungsbedürftigkeit des Mikro-Urteils macht auch Wolfgang Carl (2008, p. 41) aufmerksam, wenn er die Form „*I think that...*“ benutzt, um die Form des „*assessment by judgments*“ zu charakterisieren, die mit Hilfe der reinen und ursprünglichen Apperzeption durch „*acts of spontaneity*“ in Anspruch genommen werden muß, um „*my representations*“, zu den *meinen* zu machen. Zu dem ganzen Problemfeld vgl. Enskat (2015, bes. S. 85-152).

щее существо, составляю *абсолютный субъект* всех своих возможных суждений» (A 348; Кант, 2006б, с. 441), то есть никакое суждение, которое я могу считать своим суждением, не возможно, если не я как мыслящее существо являюсь его абсолютным субъектом. Быть абсолютным, как известно, в рамках кантовского языка означает то же самое, что быть безусловным. А быть безусловным буквально и на современном языке означает не зависеть ни от какого другого условия. В рамках логической концепции Канта эта безусловность имеет то же значение, что и *логическая спонтанность*, потому что делать что-то в спонтанной форме — причем и на современном языке — значит делать это вне зависимости от какого-либо условия. Таким образом, замечание Канта можно перефразировать в специфическом для логики смысле так: 'Я как мыслящее существо являюсь *спонтанным субъектом* всех своих возможных суждений'.

Тем самым снова явно провоцируется следующий вопрос: в какой же форме *удается* мне как мыслящему и воспринимающему существу быть спонтанным субъектом всех своих возможных суждений? Ответ Канта снова недвусмыслен, и снова обнаруживается в главе о паралогизме: «Во всех суждениях я всегда есмь *определяющий субъект* того отношения, которое составляет суждение» (B 407; Кант, 2006а, с. 519). Таким образом, Кант явно уточняет: логическая спонтанность мыслящего субъекта проявляется в акте, посредством которого мыслящий субъект в спонтанной форме «всегда» определяет отношение, *составляющее суждение*, то есть вообще формирует его как *суждение*. Без своего акта, спонтанно определяющего такое отношение внутри суждения, субъект, производящий суждение, вообще не мог бы получить что-то вроде суждения. Таким образом, *в этом — и только в этом — логическом отношении* он является спонтанным субъектом.

Эту логическую спонтанность, столь выдающимся образом разработанную Кантом, не

teil auffassen kann, ist möglich, wenn nicht ich als denkendes Wesen sein absolutes Subjekt bin. Absolut zu sein, bedeutet im Rahmen von Kants Sprechweise bekanntlich dasselbe wie, unbedingt zu sein. Und unbedingt zu sein, bedeutet nun einmal wörtlich auch im heutigen Sprachgebrauch, von keiner weiteren Bedingung abhängig zu sein. Im Rahmen von Kants Logik-Konzeption bedeutet diese Unbedingtheit dasselbe wie *logische Spontaneität*. Denn in spontaner Form etwas zu tun, bedeutet — und zwar auch im heutigen Sprachgebrauch —, es ohne Abhängigkeit von irgendeiner Bedingung zu tun. Kants Bemerkung kann also im Logik-spezifischen Sinne so paraphrasiert werden: ‚Ich als ein denkend Wesen bin das *spontane* Subjekt aller meiner möglichen Urteile.‘

Damit wird aber offensichtlich wieder nur die am nächsten liegende Frage provoziert: In welcher Form *gelingt* es denn mir als denkendem bzw. apperzipierendem Wesen, das spontane Subjekt aller meiner möglichen Urteile zu sein? Kants Antwort ist wieder unmissverständlich — immer noch im Paralogismus-Kapitel: „In allen Urteilen bin ich nur immer das bestimmende Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht“ (B 407). Damit stellt Kant offensichtlich klar: Die logische Spontaneität des denkenden Subjekts zeigt sich in dem Akt, durch den das denkende Subjekt in spontaner Form ‚nur immer‘ das Verhältnis bestimmt, das das Urteil *ausmacht*, es also überhaupt erst *als Urteil* prägt. Ohne seinen ein solches urteilsinternes Verhältnis spontan bestimmenden Akt könnte das urteilende Subjekt gar nicht so etwas wie ein Urteil gewinnen. Es ist also *in dieser — und nur in dieser — logischen Hinsicht* ein spontanes Subjekt.

Diese von Kant so prominent herausgearbeitete logische Spontaneität ist von nicht zu unterschätzender Tragweite für das sachliche Verständnis sowohl der Form des Urteilsakts *Ich*

следует недооценивать для фактического понимания как формы акта суждения «Я мыслю», так и формы самоаффицирования. Чтобы заострить взгляд на этой значимости, целесообразно еще раз обратиться к ранее цитированной кантовской зрелой характеристике «Я мыслю» 1790-х гг.: «Логический акт Я мыслю... является суждением (*iudicium*)... Это логический акт по форме...» К какому особому типу суждения относится суждение «Я мыслю»?

Кант в «Пролегоменах...» не только впервые выработал формальный анализ суждений восприятия и опыта. Он также выработал форму совсем другого типа суждений. Уже в первом варианте анализа паралогизма он как-то мимоходом упоминает «предикаты внутреннего чувства» (А 359; Кант, 2006б, с. 453) и поясняет их на примере «мышления и представления» (Там же). Но лишь в «Пролегоменах...» он объясняет достаточно точно логический статус и логическую функцию этого типа предиката: «...все предикаты внутреннего чувства относятся к Я как субъекту, который не может быть мыслим далее как предикат какого-либо другого субъекта» (АА 04, S. 334; Кант, 1994в, с. 95). В лекции по метафизике L1, которая, вероятно, относится к этапу открытия и разработки паралогизма и датирована Э. Адикесом между 1778 и 1783 гг., Кант выражается еще более конкретно: «Я есть общий субъект всех предикатов, всего мышления, всех действий, всех возможных суждений, которые мы можем произвести от себя как от мыслящего существа. Я могу сказать только: Я есть, Я мыслю, Я действую» (АА 28.1, S. 266). Тем самым Кант характеризует форму суждений-внутреннего-чувства и в то же время подчеркивает самый важный в своей теории пример суждения этого типа — суждение-внутреннего-чувства «Я мыслю».

Ранее отмеченная значимость разработанной Кантом логической спонтанности выносящего суждение субъекта проявляется среди прочего в следующем пункте: посредством ло-

denke wie der Form der Selbstaffektion. Um die Sicht auf diese Tragweite zu schärfen, geht man zweckmäßigerweise noch einmal auf Kants vorhin zitierte ausgereifte Charakterisierung des *Ich denke* aus den 1790er Jahren ein: „Der logische Akt *Ich denke* [...] ist ein Urteil (*iudicium*) [...]. Es ist ein logischer Akt der Form nach [...].“ Zu was für einem besonderen Typ von Urteil gehört das Urteil *Ich denke*?

Kant hat in den *Prolegomena* nicht nur zum ersten Mal die formale Analyse der Wahrnehmungs- und der Erfahrungsurteile ausgearbeitet. Er hat auch die Form eines ganz anderen Urteilstyps ausgearbeitet. Schon in der ersten Fassung der Paralogismus-Analyse erwähnt er einmal im Vorbeigehen „die Prädikate des inneren Sinns“ (A 359) und exemplifiziert sie durch „Denken und Vorstellen“ (*ibid.*). Doch erst in den *Prolegomena* erläutert er hinreichend genau den logischen Status und die logische Funktion dieses Prädikat-Typs: „[...] alle Prädikate des inneren Sinnes beziehen sich auf das Ich als Subjekt, und dieses kann nicht weiter als Prädikat irgendeines anderen Subjekts gedacht werden“ (*Prol*, AA 04, S. 334). In der *Metaphysik-Vorlesung L₁*, die vermutlich aus der Phase der Entdeckung und Ausarbeitung des Paralogismus stammt und von Erich Adickes auf die Jahre zwischen 1778 und 1783 datiert worden ist, wird Kant noch konkreter: „Das Ich ist *das allgemeine Subject* aller Prädicate, alles Denkens, aller Handlungen, aller möglichen Urtheile, die wir von uns als einem denkenden Wesen fällen können. Ich kann nur sagen: Ich bin, Ich denke, Ich handele“ (*V-Met-L1/Pöhlitz*, AA 28.1, S. 266). Damit hat Kant die Form der Urteile-des-inneren-Sinns charakterisiert und gleichzeitig das innerhalb seiner Theorie wichtigste Beispiel eines Urteils dieses Typs herausgestrichen — das Urteil-des-inneren-Sinns *Ich denke*.

Die vorhin betonte Tragweite der von Kant herausgearbeiteten logischen Spontaneität des urteilenden Subjekts zeigt sich u.a. an diesem

гической спонтанности, с которой, как пишет Кант, я есть абсолютный субъект всех моих возможных суждений, я являюсь субъектом также суждения-внутреннего-чувства «Я мыслю».

IV

Из собранных до сих пор предпосылок вытекает, что в форме самоаффицирования участвует во всяком случае и по крайней мере форма суждения-внутреннего-чувства «Я мыслю». При этом, разумеется, еще не дана полная характеристика этой формы. Иначе форма акта самоаффицирования вообще не отличалась бы от акта апперцепции, ибо этот акт апперцепции является тем, форма чего полностью присутствует в форме суждения-внутреннего-чувства «Я мыслю». Поэтому пока можно говорить только о том, что форма суждения-внутреннего-чувства «Я мыслю» причастна форме самоаффицирования. И основной формальный характер даже этого суждения при таком условии составляет спонтанность. То, что между тем все еще совершенно неопределенно, — это форма специфически *аффективного* компонента. Предварительно можно, используя совершенно безобидный парафраз, сказать лишь о том, что субъект мышления посредством акта мышления в форме суждения «Я мыслю» аффицирует самого себя, то есть спонтанно осуществляет воздействие по отношению к себе. Кант сформулировал структуру этого аффекта, а именно структуру результата акта самоаффицирования, по случаю даже почти простым рабочим языком: «Я, субъект, делаю самого себя объектом» (AA 22, S. 93). Однако за этой простой рабочей формулировкой стоит более тонкая и сложная структура, составляющая собственно предмет § 24–25.

На странице В 155 Кант дает прежде всего понять, что стоит при более внимательном рассмотрении за простой рабочей формулировкой: «я как... *мыслящий субъект познаю* (курсив

Punkt: Durch die logische Spontaneität, mit der, wie Kant schreibt, ich das absolute Subjekt aller mir möglichen Urteile bin, bin ich das Subjekt auch des Urteils-des-inneren-Sinns *Ich denke*.

IV

Aus den bisher gesammelten Voraussetzungen hat sich ergeben, daß an der Form der Selbstaffektion jedenfalls und mindestens die Form des Urteils-des-inneren-Sinns *Ich denke* beteiligt ist. Damit ist selbstverständlich noch keine vollständige Charakterisierung dieser Form gegeben. Andernfalls würde sich die Form des Akts der Selbstaffektion ja gar nicht vom Akt der Apperzeption unterscheiden. Denn dieser Akt der Apperzeption ist es, dessen Form vollständig in der Form des Urteils-des-inneren-Sinns *Ich denke* präsent ist. Man kann daher vorläufig nur davon sprechen, daß die Form des Urteils-des-inneren-Sinns *Ich denke* an der Form der Selbstaffektion *beteiligt* ist. Und den wichtigsten formalen Charakter auch dieses Urteils bildet unter dieser Voraussetzung die Spontaneität. Was indessen noch gänzlich unbestimmt ist, ist die Form der spezifisch *affektiven* Komponente. Man kann vorläufig lediglich in einer ganz harmlosen Paraphrase davon sprechen, daß das Subjekt des Denkens durch den Akt des Denkens in der Form des Urteils *Ich denke* sich selbst affiziert, also spontan einen Affekt auf sich ausübt. Kant hat das Format dieses Affekts, also das Format des Resultats des Akts der Selbstaffektion gelegentlich sogar in einer fast handwerklich-robusten Sprache formuliert: „Ich, das *Subject*, mache mich selbst zum *Object*“ (OP, AA 22, S. 93). Doch hinter dieser handwerklich-robusten Formulierung steckt eine subtilere und komplexere Struktur. Diese Struktur bildet das eigentliche Thema der §§ 24-25.

Auf В 155 gibt Kant zunächst zu verstehen, was bei genauerem Hinsehen hinter der handwerklich-robusten Formulierung steckt: „Ich, als

мой. — Р.Э.) себя как мыслимый объект» (В 155; Кант, 2006а, с. 231). Таким образом, превращение себя в объект, во всяком случае, строго переплетено с успехом когнитивного акта, акта некоего познания, а именно — самопознания. Это требует разъяснения, потому что понятие познания в рамках трансцендентальной аналитики обычно привязано к стандартному условию — к использованию той или иной категории в пользу объективно значимого познания. Поэтому Кант в целях соответственно необходимого разграничения подчеркивает: «...для познания *отличного от меня объекта* (курсив мой. — Р.Э.) [я нуждаюсь]... (...в категории)» (В 158; Кант, 2006а, с. 233). Таким образом, Кант в рассматриваемом нами месте явно использует более слабое, *не связанное* с категориями понятие познания, потому что познание собственного субъекта банально не образует познания какого-либо объекта, отличного от меня. Но так как цитируемая мысль Канта относится к субъекту акта суждения «Я мыслю», то и на *не простом рабочем языке* можно сказать, что делает мыслящий субъект, когда он превращает себя в объект, — он *тематизирует* себя как мыслящий субъект, и только в той мере, в какой он рассматривает себя как мыслящий субъект, он *делает* себя объектом. Таким образом, «делать» здесь *означает* не что иное, как «тематизировать». Я — это в конкретно совершённом суждении «Я мыслю» тематический объект, мышление — тематическая деятельность этого тематического объекта. Тематизируя себя и свою мыслительную деятельность посредством суждения «Я мыслю», мыслящий субъект познает себя как тематизированное им самим в процессе мышления мыслящее Я. Лишь только в способе такой тематизации мыслящее Я *делает* себя *помысленным* мыслящим Я, то есть тем Я, которое мыслится им самим как мыслящее. Если Кант на странице В 155 (Кант, 2006а, с. 231) формулирует, что Я как мыслящий субъект *познаю* себя как мыслимый объект, то указанное

[...] *denkend* Subjekt, *erkenne* mich selbst als *gedachtes* Objekt“ (В 155; Hvh. z. T. v. Vf.). Das Sichselbst-zum-Objekt-machen ist also jedenfalls strikt verflochten mit einem kognitiven Akterfolg, dem einer Erkenntnis, und zwar der Selbsterkenntnis. Das ist deswegen erläuterungsbedürftig, weil der Begriff der Erkenntnis im Rahmen der Transzendentalen Analytik normalerweise an eine Standardbedingung gebunden ist — an den Gebrauch der einen oder anderen Kategorie zugunsten einer objektiv gültigen Erkenntnis. Deswegen betont Kant aus Gründen einer entsprechend nötigen Abgrenzung: „[...] zum Erkenntnisse *eines von mir verschiedenen Objekts* [bedarf ich] [...] ([...] der Kategorie)“ (В 158; Hvh. v. Vf.). Kant macht an unserer Stelle also offenkundig von einem schwächeren, *nicht* kategoriengebundenen Erkenntnisbegriffs Gebrauch, weil eine Erkenntnis des eigenen Subjekts trivialerweise keine Erkenntnis eines von mir verschiedenen Objekts bildet. Da die zitierte Überlegung Kants aber jedenfalls auf das Subjekt des Urteilsakts *Ich denke* rekurriert, läßt sich auch in einer *nicht-handwerklich-robusten* Sprache sagen, was das denkende Subjekt tut, wenn es sich selbst zum Objekt macht — es *thematisiert* sich als denkendes Subjekt, und nur insofern es sich als denkendes thematisiert, *macht* es sich zum Objekt. „Machen“ *bedeutet* hier also gar nichts anderes als „thematisieren“. Das Ich ist im ausdrücklich vollzogenen Urteil *Ich denke* das thematische Objekt, das Denken die thematische Tätigkeit dieses thematischen Objekts. Indem das denkende Subjekt sich und seine denkende Tätigkeit durch das Urteil *Ich denke* thematisiert, erkennt es sich als das von ihm denkend thematisierte denkende Ich. Erst und nur im Medium dieser Thematisierung *macht* das denkende Ich sich selbst zum *gedachten* denkenden Ich, also zu dem Ich, das von ihm selbst als denkendes gedacht wird. Wenn Kant В 155 formuliert, daß *Ich als denkendes Subjekt mich selbst als gedachtes Objekt erkenne*,

здесь познание явно имеет содержание некоего тождества: *Я познаю, что я как мыслящий субъект тождествен себе как помысленному в процессе мышления*, — следовательно, образует выдающийся случай самопознания⁸.

V

Теперь в поле зрения попадает уже заключительный пассаж Канта, посвященный анализу суждения и служащий разъяснению формы самоаффицирования. Речь идет о суждении-внутреннего-чувства, посредством которого Кант в тематическом § 25 формулирует второе субъективное тождество: «...Я, которое мыслит, отличается от Я, которое само себя созерцает... и тем не менее совпадает с ним, будучи одним и тем же субъектом» (B 155; Кант, 2006а, с. 231; курсив мой. — Р. Э.). Здесь также очевидна формальная структура, тематизируемая Кантом: субъект мышления как субъект тождественен субъекту созерцания, но он осуществляет две различные когнитивные функции — мышления и созерцания, посредством которых он приписывает себе два когнитивно различных *характера* объекта — мыслимого и созерцаемого объекта.

Суждение-внутреннего-чувства, значимое, когда хотят воздать должное роли самосозерцания, которая здесь тематизируется, имеет простую форму «Я, поскольку мыслю, *существую*» (B 420; Кант, 2006а, с. 535; курсив мой. — Р. Э.). Кант комментирует это экзистенциальное суждение-внутреннего-чувства, отчасти перефразируя, отчасти теоретически объясняя: «...я существую как интеллигенция [умопостигающий субъект], сознающая только свою способность связывания, но в отношении много-

⁸ Очевидно, что проблемы тождества, которые Кант здесь затрагивает, руководствуясь микросуждением «я мыслю», составляют отправную точку прежде всего для Фихте, когда он убедительно тематизирует Я-тождество, но не прибегает к руководящей помощи этого микросуждения.

dann hat die hier angedeutete Erkenntnis offensichtlich den Inhalt einer Identität: *Ich erkenne, dass ich als denkendes Subjekt identisch mit mir als denkend Gedachtem bin* — bildet also den eminenten Fall der Selbsterkenntnis.⁵

V

Damit kommt aber auch schon der abschließende urteilsanalytische Beitrag Kants zur Klärung der Form der Selbstaffektion in den Blick. Es handelt sich um das Urteil-des-inneren-Sinns, durch das Kant im thematischen § 25 eine zweite subjektive Identität formuliert: „[...] das Ich, der ich denke, [bin] von dem Ich, das sich selbst *anschaut*, unterschieden, [...] und doch mit diesem letzteren als *dasselbe* Subjekt *einerlei*“ (B 155; Hvh. v. Vf.). Auch hier liegt die formale Struktur, die Kant thematisiert, auf der Hand: Das Subjekt des Denkens ist als Subjekt identisch mit dem Subjekt der Anschauung, aber es übt zwei verschiedene kognitive Funktionen aus — die des Denkens und die des Anschauens —, durch die es sich selbst zwei kognitiv verschiedene *Objekt-Charaktere* zuschreibt — die des gedachten und des angeschauten Objekts.

Das Urteil-des-inneren-Sinns, das wichtig ist, wenn man der Rolle der Selbstanschauung gerecht werden möchte, die hier thematisiert wird, hat die einfache Form „*Ich existiere denkend*“ (B 420; Hvh. v. Vf.). Kant hat dieses Existenzurteil-des-inneren-Sinns teils paraphrasierend und teils theoretisch erläuternd kommentiert: „[...] ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung,

⁵ Es liegt auf der Hand, dass die Identitätsprobleme, die Kant hier am Leitfaden des Mikro-Urteils *Ich denke* erörtert, den Ausgangspunkt vor allem für Fichtes eindringliche Thematisierungen der Ich-Identität bilden — allerdings ohne Zuhilfenahme des Leitfadens dieses Mikro-Urteils.

образного, которое она должна связывать, она подчинена ограничивающему условию, называемому внутренним чувством и состоящему в том, чтобы эту связь сделать созерцаемой только согласно временным отношениям...» (B 158–159; Кант, 2006а, с. 233–235). Таким образом, *существование* как мыслящее существо есть то, что может быть сделано созерцаемым только согласно временным отношениям.

После этого кантовского объяснения и комментирования требуется лишь одно-единственное объяснение и теоретическое комментирование роли этого созерцаемого темпорального фактора в существовании мыслящего субъекта, чтобы отметить тот самый важный пункт, в котором сходятся все нити кантовской концепции самоаффицирования, сформулированной с позиции анализа суждений: «...в совокупное взятое время, когда я осознаю себя, я сознаю это время как принадлежащее к единству моего Я» (A 362; Кант, 2006б, с. 457). В марбургской лекции по логике, прочитанной в летнем семестре 1926 г., Хайдеггер задал апоретический вопрос, который показателен в этом контексте, поскольку косвенно обращает внимание на два элемента в теории суждений Канта, которых еще не хватает, чтобы разобраться в этой апории: «вопрос... о связи Я мыслю и времени» (Heidegger, 1976, S. 344). Он даже формулирует альтернативный вопрос: «Является ли время модусом Я мыслю или Я мыслю есть модус времени?» (Ibid., S. 346). Апоретическим этот вопрос является потому, что Хайдеггер не прибегает ни к каким средствам, с помощью которых можно было бы найти выход из этой формальной головоломки.

Эти средства предоставляет сам Кант. Одним из них является важное рабочее определение понятия суждения в длинном «Предисловии» к «Метафизическим началам естествознания». Как утверждает Кант, «строго определенная дефиниция суждения» включает в себя то, что суждение является «актом» (AA 04, S. 475 Anm.; Кант, 1994б, с. 258 примеч.), а следова-

die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen [ist], jene Verbindung nur nach Zeitverhältnissen anschaulich [zu] machen“ (B 158-159). Es ist also die *Existenz* als denkendes Wesen, was nur nach Zeitverhältnissen anschaulich gemacht werden kann.

Man benötigt nach dieser Erläuterung und Kommentierung Kants nur noch eine einzige Erläuterung und theoretische Kommentierung der Rolle dieses anschaulichen Zeitfaktors der Existenz des denkenden Subjekts um den springenden Punkt markieren zu können, in dem alle Fäden von Kants urteilsanalytischer Konzeption der Selbstaffektion zusammenfinden: „[...] in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewußt“ (A 362). In seiner Marburger Vorlesung über Logik vom Sommersemester 1926 hat Heidegger eine aporetische Frage gestellt, die in diesem Zusammenhang aufschlussreich ist, weil sie indirekt auf die zwei Elemente in Kants Urteilstheorie aufmerksam macht, die noch fehlen, um aus dieser Aporie herauszufinden, „die Frage [...] nach dem Zusammenhang von Ich denke und Zeit“ (Heidegger, 1976, S. 344). Er formuliert sogar eine Alternativfrage: „Ist die Zeit ein Modus des Ich denke oder das Ich denke ein Modus der Zeit?“ (ibid., S. 346). Aporetisch ist diese Frage, weil Heidegger auf keine Mittel zurückgreift, mit deren Hilfe man einen Ausweg aus diesem formalen Vexierspiel finden könnte.

Diese Mittel stellt Kant selbst bereit. Bei dem einen Mittel handelt es sich um die wichtige Arbeitsdefinition des Urteilsbegriffs in der langen „Vorrede“ zu den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*. Die „genau bestimmte Definition eines Urteils“ schließt ein, wie er sagt, daß ein Urteil eine „Handlung“ (MAN, AA 04, S. 475 Anm.) ist, also ein *Akt* des Urteilens, ein Urteilsakt. Diese Arbeitsdefini-

тельно, *актом* процесса суждения, актом суждения. Это рабочее определение необходимо иметь в виду для правильной оценки значимости второго средства, которое Кант держит наготове, чтобы разобраться в апории от хайдеггеровского формального вопроса-головоломки: «Итак, в каждом суждении субъективно есть временная последовательность» (AA 20, S. 369), ибо «мы сознаем их [наши представления] как сменяющиеся во времени, т.е. согласно форме внутреннего чувства» (A 37 / B 54 Anm.; Кант, 2006а, с. 115 примеч.; Кант, 2006б, с. 73 примеч.), как, например, представления о Я и о мышлении в известном суждении-внутреннего-чувства «Я *мыслю*». Поэтому в конкретном случае кантовскому сложному суждению-внутреннего-чувства о созерцаемом мыслящем и существующем Я явно можно придать следующую форму: *Я как мыслящий субъект тождествен последовательно созерцаемому мною мыслящему и существующему субъекту.* Это в целом, по-видимому, в теории Канта означает: каждый мыслящий и выносящий суждения субъект осознает свое существование в течение более или менее короткого периода использования им представлений в процессе мышления и формирования суждений.

Таким образом, кантовское определение логической и темпоральной формы самопознания посредством самоаффицирования можно суммировать в пяти следующих тезисах:

1. «Я *мыслю*» есть сам акт мыслящего процесса суждения.
2. Каждый акт мыслящего процесса суждения является актом спонтанного основания логической формы соответствующего акта суждения.
3. Каждый спонтанно мыслящий и выносящий суждение субъект существует по крайней мере так долго, сколько необходимо для осуществления его акта суждения.
4. Действие, связанное с вынесением суждения, которое осуществляет мыслящий и выносящий суждение субъект, образует самую элементарную основную форму существования такого субъекта.

tion muss man im Ohr haben, wenn man die Bedeutsamkeit des zweiten Mittels angemessen einschätzen möchte, das Kant bereit hält, um aus der Aporie von Heideggers formaler Vexier-Frage herauszufinden: „Nun ist in jedem Urteil subjectiv eine Zeitfolge“ (*Loser Blätter*, AA 20, S. 369). Denn „wir sind uns [unserer Vorstellungen], als in der Zeitfolge, d.i. nach der Form des inneren Sinnes, bewußt“ (A 37 / B 54 Anm.), z. B. der Vorstellungen vom Ich und vom Denken in dem eminenten Urteil-des-inneren-Sinns *Ich denke*. Im konkreten Fall kann man Kants komplexes Urteil-des-inneren-Sinns über das angeschaute denkend-existierende Ich daher offensichtlich auch in die folgende Form bringen: *Ich als denkendes Subjekt bin identisch mit dem sukzessiv von mir angeschauten denkend-existierenden Subjekt.* Denn allgemein gilt offenbar in Kants Theorie: Jedes denkend-urteilende Subjekt ist sich seiner Existenz während der mehr oder weniger kurzen Zeitspanne seines jeweiligen denkend-urteilsförmigen Gebrauchs von Vorstellungen bewußt.

Kants Bestimmung der logischen und der zeitlichen Form der Selbsterkenntnis durch Selbstaffektion lässt sich daher in fünf Thesen so zusammenfassen:

1. Das *Ich denke* ist selbst ein Akt denkenden Urteilens.
2. Jeder Akt denkenden Urteilens ist ein Akt spontaner Stiftung der logischen Form des jeweiligen Urteilsakts.
3. Jedes spontan denkend-urteilende Subjekt existiert mindestens so lange, wie es für die Ausübung seines Urteilsakts nötig ist.
4. Das urteilende Handeln eines denkend-urteilenden Subjekts bildet die elementarste Grundform der Existenz eines solchen Subjekts.
5. Die Zeit des denkend-urteilenden Handelns bildet den Grundmodus der Existenz eines denkend-urteilenden Subjekts.

5. Время действия мышления и вынесения суждения образует основной модус существования мыслящего и выносящего суждение субъекта.

На языке хайдеггеровских контрастивных тем *бытия и времени*, а также *мышления и бытия* можно поэтому предложить следующие формулировки⁹: *бытие* мыслящего и выносящего суждение субъекта изначально осуществляется во *времени*, а *мышление* выносящего суждение субъекта есть изначальная форма *бытия* такого субъекта¹⁰.

Список литературы

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 7. С. 137–376.

Кант И. Метафизические начала естествознания // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 4. С. 247–372.

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 4. С. 5–152.

Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 1.

Кант И. Критика чистого разума (А) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 2.

Caimi M. Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis in Kants transzendentaler Deduktion // Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart / hrsg. von D. H. Heidemann. Stuttgart ; Bad Cannstatt : Frommann-Holzboog, 2002. S. 85–106.

Carl W. The Highest Point of Transcendental Philosophy // Jahrbuch des Deutschen Idealismus = International Yearbook of German Idealism 5 / 2007 : Metaphysik = Metaphysics / hrsg. von J. Stolzenberg und K. Ameriks. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2008. S. 33–46. doi: 10.1515/9783110192438.1.33.

Düsing K. Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant // Wiener Jahrbuch für Philosophie / hrsg. von H.-D. Klein. Wien : New Academic Press, 1987. Bd. 19. S. 95–106.

Enskat R. Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. T. 1.

⁹ Основательное и подробное рассмотрение этой темы см.: (Enskat, 2020, S. 48–74).

¹⁰ Этот текст основывается на докладе, который был прочитан мной 21 июля 2016 г. в Кёльнском университете по приглашению профессора Клаудии Бикман (†) на организованной ею конференции «Кант в контексте II».

In der Sprache von Heideggers Kontrast-Themen *Sein und Zeit* und *Denken und Sein* kann man daher auch so formulieren:⁶ Das *Sein* des denkend-urteilenden Subjekts vollzieht sich ursprünglich in der *Zeit*, und: Das *Denken* des urteilenden Subjekts ist die ursprüngliche Form des *Seins* eines solchen Subjekts.⁷

Literatur

Caimi, M., 2002. Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis in Kants transzendentaler Deduktion. In: D. H. Heidemann, Hg. 2002. *Probleme der Subjektivität in Geschichte und Gegenwart*. Stuttgart und Bad Cannstatt: fromann-holzboog, S. 85-106.

Carl, W., 2008. The Highest Point of Transcendental Philosophy. In: J. Stolzenberg und K. Ameriks, Hg. 2008. *Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism 2007. Band 5: Metaphysik / Metaphysics*. Berlin und Boston: De Gruyter, S. 33-46. <https://doi.org/10.1515/9783110192438.1.33>.

Düsing, K., 1987. Cogito, ergo sum? Untersuchungen zu Descartes und Kant. In: H.-D. Klein, Hg. 1987. *Wiener Jahrbuch für Philosophie 19*, Wien: New Academic Press, S. 95-106.

Enskat, R., 2015. *Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Erster Teil*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Enskat, R., 2020. *Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Zweiter Teil*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Heidegger, M., 1976. Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26). In: M. Heidegger, 1976. *Gesamtausgabe, Abteilung II, Band 21*. Herausgegeben von W. Biemel. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M., 1977. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927/28). In: M. Heidegger, 1977. *Gesamtausgabe, Abteilung II, Band 25*. Herausgegeben von I. Görland. Frankfurt am Main: Klostermann.

Hintikka, J., 1962. Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance? *Philosophical Review*, 71, pp. 3-32.

⁶ Zu einer gründlichen und eindringlichen Erörterung dieses Themas vgl. Enskat (2020, bes. S. 48-74).

⁷ Dieser Text geht auf einen Vortrag zurück, den ich am 21. Juli 2016 auf Einladung von Frau Professor Claudia Bickmann (†) auf der von ihr organisierten Tagung *Kant im Kontext II* an der Universität Köln gehalten habe.

Enskat R. Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2020. T. 2.

Heidegger M. Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26) // Gesamtausgabe. Abt. II, Bd. 21 / hrsg. von W. Biemel. Frankfurt a/M : Klostermann, 1976.

Heidegger M. Phänomenologische Interpretation von Kants "Kritik der reinen Vernunft" (Wintersemester 1927/28) // Gesamtausgabe. Abt. II, Bd. 25 / hrsg. von I. Görland. Frankfurt a/M : Klostermann, 1977.

Hintikka J. Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance? // Philosophical Review. 1962. Vol. 71. P. 3–32.

Kemmerling A. Eine reflexive Deutung des Cogito // Theorie der Reflexivität / hrsg. von K. Cramer, H.-F. Fulda, R.-P. Horstmann und U. Pothast. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1987. S. 115–140.

Klemme H. Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungs-geschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Hamburg : Meiner, 1996.

Reich K. Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. 2. Aufl. Berlin : Verlagsbuchhandlung von R. Schoetz, 1948.

Rosefeldt T. Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst. Berlin : Philo, 2000.

Об авторе

Райнер Энскат — доктор философии, профессор Галле-Виттенбергского университета им. Мартина Лютера, Галле (Заале), Германия.

E-mail: rainer.enskat@gmx.de

О переводчике

Ирина Геннадьевна Черненко, кандидат филологических наук, доцент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: ichernenok@kantiana.ru

Для цитирования:

Энскат Р. Кант о бытии и времени, а также о мышлении и бытии. Самопознание посредством самоаффицирования // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 3. С. 7–23.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-3-1>

Kemmerling, A., 1987. Eine reflexive Deutung des Cogito. In: K. Cramer, H.-F. Fulda, R.-P. Horstmann und U. Pothast, Hg. 1987. *Theorie der Reflexivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 115-140.

Klemme, H., 1996. *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungs-geschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Meiner.

Reich, K., 1948. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. 2. Auflage. Berlin: Verlagsbuchhandlung von R. Schoetz.

Rosefeldt, T., 2000. *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Berlin: Philo.

The author

Prof. Dr Rainer Enskat, Martin Luther University Halle-Wittenberg, Halle (Saale), Germany.

E-mail: rainer.enskat@gmx.de

To cite this article:

Enskat, R., 2020. Kant über Sein und Zeit und Denken und Sein. Selbsterkenntnis durch Selbstaffektion. *Kantian Journal*, 39(3), pp. 7-23.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-3-1>

**ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ
АППЕРЦЕПЦИИ, САМОСОЗНАНИЯ
И СОЗНАНИЯ В КРИТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ И. КАНТА**

И.Е. Андриянов¹

Кант не дает четких и ясных определений апперцепции, сознания, самосознания и повсеместно использует эти слова как синонимы, из-за чего возникает проблема соотношения этих способностей. Важность этой проблемы определяется колоссальной значимостью каждой из указанных способностей, в непосредственной связи с которыми Кантом формулируются ключевые задачи трансцендентальной философии. В первую очередь это обнаружение категорий рассудка и доказательство правомерности их использования, что усложняет разницу между изданиями «Критики чистого разума», касающаяся как аргументации в разделе о дедукции категорий, так и понимания Кантом апперцепции. Поэтому автор пытается выявить четкое назначение каждой из указанных способностей, а также установить их отношения друг с другом. Для этого он анализирует функциональные роли сознания, самосознания и апперцепции в решении главных задач первой «Критики». Показано, что сознание является рефлексивной познавательной способностью, которая открывает доступ к представлениям в нашей душе, позволяет их различать, а также приносить в них единство. Самосознание выступает способом функционирования сознания, который дает возможность исследовать три объекта сознания: внутренние и внешние представления в субъекте, синтетическую деятельность рассудка и нашу душу. Апперцепция является латинским аналогом понятия Selbstbewußtsein и направлена на исследование единства наших представлений. Так как Кант различает множество видов единства, имеются, соответственно, и разные

¹ Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова.
119192, Россия, Москва, Ломоносовский просп., д. 27.
Поступила в редакцию: 07.07.2019 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-2
© Андриянов И.Е., 2020

**THE PROBLEM OF THE RELATIONSHIP
BETWEEN APPERCEPTION,
SELF-CONSCIOUSNESS
AND CONSCIOUSNESS
IN KANT'S CRITICAL PHILOSOPHY**

I.E. Andriianov¹

Kant does not provide clear-cut definitions of apperception, consciousness, and self-consciousness and everywhere uses these terms as synonyms, which creates the problem of the relationship between these faculties. The importance of this problem stems from the colossal significance of each of the above-mentioned faculties which are intimately connected with Kant's formulation of the key tasks of transcendental philosophy. The prime task is to discover the categories of understanding and to prove the legitimacy of their use, a task that is further complicated by the difference between the editions of the Critique of Pure Reason in terms of the argumentation in the section on the deduction of categories and Kant's concept of apperception. Accordingly, the author seeks to clarify the purpose of each of the above-mentioned faculties and to establish their inter-relationship. To this end the author analyses the functional roles of consciousness, self-consciousness and apperception in solving the main tasks of the first Critique. It turns out that consciousness is a reflexive cognitive capacity which provides access to representations in our soul and allows us to distinguish them and to connect them. Self-consciousness is the mode of the functioning of consciousness which makes it possible to study three objects of consciousness: internal and external representations of the subject, the synthetic activity of understanding and our soul. Apperception is the Latin synonym of the concept of Selbstbewußtsein and is aimed at studying the unity of our representations. Because Kant distinguishes multiple kinds of

¹ Lomonosov Moscow State University.
27 bldg 4 Lomonosovsky Prospekt, Moscow, 119991, Russia.
Received: 07.07.2019.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-2
© Andriianov I.E., 2020

наименования апперцепции. Использование Кантом понятия *Apperzeption* в качестве аналога самосознания обусловлено тем, что он разрабатывает концепцию сознания в рамках лейбнице-вольфианской традиции.

Ключевые слова: Кант, рассудок, сознание, апперцепция, самосознание, трансцендентальная философия

Введение

Каким образом соотносятся ключевые для критической философии Канта познавательные способности: апперцепция, сознание и самосознание? С одной стороны, эти понятия играют важнейшую роль в трансцендентальной философии в целом, а с другой — страдают от недостатка ясности. Последняя особенность проявляется либо в перекрестных дефинициях, когда апперцепция, сознание и самосознание определяются друг через друга, либо в амбивалентных контекстах, из которых следуют разные значения данных способностей. Проясню обе ситуации на примерах.

В §16 раздела о дедукции категорий («Об изначально-синтетическом единстве апперцепции») Кант дает известную обрисовку понятия апперцепции: «Я называю его (отношение между многообразием в созерцании и «я мыслю». — И.А.) *чистой апперцепцией*... ведь оно есть... самосознание... Единство его я называю также *трансцендентальным* единством самосознания...» (В 132; Кант, 2006б, с. 203), то есть Кант ясно указывает на то, что апперцепцию следует понимать как самосознание. Но далее, буквально во втором абзаце того же параграфа, мы встречаем пассаж, в котором апперцепция рассматривается как сознание и даже как рассудок. Рассмотрим этот фрагмент: «Итак, лишь благодаря тому, что я могу связать многообразное данных представлений в *одном сознании*, имеется возможность того, чтобы я представлял себе *тождество сознания* в самих *этих представ-*

unity, there are different names for apperception. Kant uses the concept of *Apperzeption* as a synonym of self-consciousness because his concept of consciousness follows the Leibniz-Wolffian tradition.

Keywords: Kant, understanding, consciousness, apperception, self-consciousness, transcendental philosophy

Introduction

What is the inter-relationship between the cognitive faculties that are key to Kant's critical philosophy: apperception, consciousness and self-consciousness? On the one hand, these concepts play a crucial role in transcendental philosophy as a whole and on the other hand they are wanting in clarity. The latter feature is particularly manifest in cross-definitions when apperception, consciousness and self-consciousness are defined via one another, or in ambivalent contexts from which various meanings of these faculties emerge. Let me give examples of the each of the two situations.

In § 16 of the section on the deduction of categories ("On the original-synthetic unity of apperception") Kant offers his well-known explanation of the concept of apperception: "I call it [i.e. the relation between the manifold of intuition and 'I think' — I.A.] the *pure apperception*, [...] since it is [...] self-consciousness [...]. I also call its unity the *transcendental* unity of self-consciousness [...]" (KrV, B 132; Kant, 1998, pp. 246-247), i.e. Kant clearly indicates that apperception should be understood as self-consciousness. But further down, in fact in the second paragraph of the same section, we encounter a passage in which apperception is seen as consciousness and even understanding. Let us have a closer look at this fragment: "Therefore it is only because I can combine a manifold of given representations *in one consciousness* that it is possible for me to represent the *identity of the consciousness* in these

лениях; иными словами, *аналитическое* единство апперцепции возможно, только если предположить наличие некоторого *синтетического* единства апперцепции» (В 133; Кант, 2006б, с. 205). Внимательно проанализировав данный фрагмент, можно предположить тождество апперцепции и сознания, ведь Кант прямо связывает, во-первых, «тождество сознания» и «аналитическое единство апперцепции», а во-вторых, связь «представлений в одном сознании» и «синтетическое единство апперцепции». Данное соображение неоднократно подкрепляется по мере чтения раздела о трансцендентальной дедукции категорий. Мы встречаем очень схожие, возможно даже тождественные, понятия: «единство сознания» и «единство апперцепции», «синтетическое единство сознания» и «синтетическое единство апперцепции». Не опровергает наше рассуждение и первое издание «Критики чистого разума». Там Кант четко определяет апперцепцию через сознание: «Это чистое, изначальное, неизменное сознание я хочу назвать *трансцендентальной апперцепцией*» (А 107; Кант, 2006а, с. 157). Однако, если обратить внимание на известный комментарий, в котором Кант проясняет рассмотренный нами ранее пассаж (В 133; Кант, 2006б, с. 205), возникает путаница. Философ приходит к весьма нетривиальному заключению: «...синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все употребление рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок» (В 134 Anm.; Кант, 2006б, с. 205 примеч.). Кант, как мы видим, отождествляет синтетическое единство апперцепции и способность мышления, еще больше обостряя нашу проблему.

Подобные, если не более серьезные, сложности нас ждут при анализе «сознания» и «самосознания». Во-первых, мы нигде не обнаружим однозначных и четких определений рассматриваемых понятий. Во-вторых, совсем не ясно, как соотносятся сознание и самосознание. Очень легко найти случаи их синонимич-

representations itself, i.e. the *analytical* unity of apperception is only possible under the presupposition of some *synthetic* one" (*KrV*, В 133; Kant, 1998, p. 247). An attentive analysis of this fragment suggests an identity of apperception and consciousness, for Kant directly connects, first, "identity of the consciousness" and "analytical unity of apperception", and second, the combination of "representations in one consciousness" and "synthetic unity of apperception". This judgment is repeatedly confirmed as we read the section on the transcendental deduction of categories. We come across very similar, perhaps even identical concepts: "unity of consciousness" and "unity of apperception", "synthetic unity of consciousness" and "synthetic unity of apperception". This argument is not even refuted by the first edition of the *Critique of Pure Reason*. In it, Kant defines apperception through consciousness: "This pure, original, unchanging consciousness I will now name *transcendental apperception*" (*KrV*, А 107; Kant, 1998, p. 232). However, confusion ensues if we pay attention to the well-known comment in which Kant explains the above passage (*KrV*, В 133; Kant, 1998, p. 247). The philosopher comes to a non-trivial conclusion: "[...] the synthetic unity of apperception is the highest point to which one must affix all use of the understanding, even the whole of logic and, after it, transcendental philosophy; indeed this faculty is the understanding itself" (*KrV*, В 134n; Kant, 1998, p. 247n). We see that Kant identifies synthetic unity of apperception and the faculty of thinking, thus compounding our problem.

No less serious complexities are in store for us when we come to analysing "consciousness" and "self-consciousness". First, we do not find any unambiguous and clear definitions of the concepts. Second, the relationship between consciousness and self-consciousness is anything but clear. Instances of the terms being

ного использования. Рассмотрим для примера следующий отрывок из раздела о дедукции категорий: «...они (многообразные представления созерцания. — И.А.) должны иметь возможность быть *связанными* в одном сознании, так как без этой связи через них ничто нельзя мыслить или познать, потому что в таком случае данные представления не имели бы общего акта апперцепции: *я мыслю* и в силу этого не связывались бы в одном самосознании» (В 137; Кант, 2006б, с. 209). Данный фрагмент со всей очевидностью демонстрирует тождество «одного сознания» и «одного самосознания». Немаловажен и другой момент. На страницах «Критики чистого разума» мы встречаем очень близкие к «самосознанию» понятия: «способность осознания себя» («das Vermögen sich bewusst zu werden», В 68; Кант, 2006б, с. 131), «осознание самого себя» («das Bewußtsein seiner selbst», В 158; Кант, 2006б, с. 233), «представление обо мне» («die Vorstellung meiner selbst», А 371; Кант, 2006а, с. 467) и др. Можно ли отождествлять приведенные понятия с самосознанием? В-третьих — и это, пожалуй, самая запутанная проблема, — Кант использует понятие «самосознание» в разных значениях², которые непросто выявить и соотнести друг с другом. Самосознание выступает у него как осознание априорного рассудочного синтеза (В 134; Кант, 2006б, с. 205), как осознание себя, нашего Я (В 405; Кант, 2006б, с. 517) и как осознание представлений во мне (А 370; Кант, 2006а, с. 465).

Итак, приведенные фрагменты кантовских текстов ясно показывают, что в использовании Кантом понятий «апперцепция», «самосознание» и «сознание» имеются существенные сложности³, выражающиеся в отсутствии четкости, однозначности и последовательности.

² О разных значениях понятия «самосознание» в трансцендентальной философии И. Канта см.: (Zöller, 2015a, S. 2070).

³ Терминологические сложности у Канта отмечают многие исследователи: К. Америкс (Ameriks, 2000a, p. 238), Э. Брук (Brook, 1994, p. 46), А.Н. Круглов (Круглов, 2005, с. 290) и др.

used synonymously can readily be found. Let us consider, for example, the following passage from the section on the deduction of categories: “[...] they must be capable of being *combined* in one consciousness; for without that nothing could be thought or cognised through them, since the given representations would not have in common the act of apperception, *I think*, and thereby would not be grasped together in a self-consciousness” (*KrV*, В 137; Kant, 1998, p. 249). In this fragment “one consciousness” and “a self-consciousness” are clearly identical. Another important consideration is that in the *Critique of Pure Reason* we encounter concepts that are very close to “self-consciousness”: “faculty for becoming conscious of oneself” (*KrV*, В 68; Kant, 1998, p. 189), “consciousness of oneself” (*KrV*, В 158; Kant, 1998, p. 260), “the representation of my Self” (*KrV*, А 371; Kant, 1998, p. 427), etc. Are these concepts identical to self-consciousness? Third — and this is perhaps the knottiest problem — Kant uses the term “self-consciousness” in various meanings² which are difficult to isolate and compare. Self-consciousness may refer to the consciousness of the synthesis of the understanding *a priori* (*KrV*, В 134; Kant, 1998, p. 247), as consciousness of oneself (*KrV*, В 405; Kant, 1998, p. 260) and consciousness of representations within me (*KrV*, А 370; Kant, 1998, p. 427).

The above fragments of Kant’s texts clearly reveal serious problems in Kant’s use of the terms “apperception,” “self-consciousness” and “consciousness”,³ i.e. a lack of clarity, univocity and consistency.

To solve the problem stated in the title of this article, the following questions need to be

² On the different meanings of the concept of self-consciousness in Kant’s transcendental philosophy see G. Zöller (2015a, p. 2070).

³ Many scholars have noted terminological problems with Kant: K. Ameriks (2000a, p. 238), A. Brook (1994, p. 46), A.N. Krouglov (2005, p. 290) and others.

Чтобы решить проблему, сформулированную в названии статьи, нужно найти ответы на следующие вопросы: (1) Что следует понимать под «апперцепцией», «самосознанием» и «сознанием»? (2) Являются ли понятия «апперцепция» (и ее возможные версии: «эмпирическая апперцепция», «чистая апперцепция» и «трансцендентальное единство апперцепции») и «самосознание» (и его версии: «эмпирическое самосознание», «чистое самосознание» или «трансцендентальное единство самосознания») тождественными по смыслу? В случае положительного ответа на последний вопрос необходимо объяснить использование Кантом разных терминов (*Apperzeption* и *Selbstbewußtsein*) для обозначения одной способности. Противоположный вывод также потребует разъяснения. Если понятия обозначают разное, почему Кант использует «апперцепцию» и «самосознание» как синонимы? Аналогичные трудности касаются пар «апперцепция» и «сознание», «сознание» и «самосознание». (3) Верно ли предположение о тождестве «апперцепции» (и ее соответствующих версий: «эмпирической апперцепции», «чистой апперцепции» и «трансцендентального единства апперцепции») и «сознания» (и его версий: «эмпирического сознания», «чистого сознания» и «трансцендентального сознания»)? (4) И наконец, как соотносятся сознание и самосознание, а также их модификации?

Подходы и методы исследования

В исследовательской литературе можно обнаружить три линии анализа указанных вопросов: проблемно-генетическую, контекстуально-историческую и проблемно-аналитическую. Первая исходит из изучения истоков проблем кантовской философии и оснований их решения. В нашем случае проблема соотношения апперцепции, самосознания и сознания является ключом к решению центральной проблемы всей кантовской философии — дедук-

answered: (1) What should be understood by “apperception”, “self-consciousness” and “consciousness”? (2) Are the terms “apperception” (and its possible versions: “empirical apperception”, “pure apperception” and “transcendental unity of apperception”) and “self-consciousness” (and its versions: “empirical self-consciousness”, “pure self-consciousness” or “transcendental unity of self-consciousness”) identical in meaning? In case of an affirmative answer to the last question it is necessary to explain Kant’s use of different terms (“*Apperzeption*” and “*Selbstbewußtsein*”) to denote one and the same faculty. The opposite conclusion would also call for a clarification. If the terms have different meanings why does Kant use “apperception” and “self-consciousness” as synonyms? Similar difficulties arise with regard to the pairs “apperception” and “consciousness”, “consciousness” and “self-consciousness”. (3) Is the assumption of the identity of “apperception” (and its variants: “empirical apperception”, “pure apperception” and “transcendental apperception”) and “consciousness” (and its variants: “empirical consciousness”, “pure consciousness” and “transcendental consciousness”) true? (4) And finally, what is the relationship between consciousness and self-consciousness and their modifications?

Approaches to and Methods of Research

The literature reveals three lines of research into the above issues: problem-genetic, contextual-historical and problem-analytical. The first proceeds from the study of the sources of the problems of Kant’s philosophy and grounds for their solution. In our case the problem of the relationship between apperception, self-consciousness and consciousness is the key to the solution of the central problem of Kant’s philosophy, i.e. the deduction of categories. Because Kant devoted a whole decade to de-

ции категорий. Поскольку разработке и осмыслению этой концепции Кант посвятил целое десятилетие, возникает естественное стремление, во-первых, понять генезис проблемы дедукции категорий в творчестве Канта, во-вторых, обнаружить истоки ее решения. Исследователи рассматриваемой линии (В.В. Васильев, П. Гайер, К. Серк-Ханссен и др.), как правило, сосредотачиваются на анализе рукописного наследия Канта, особенно серии заметок 1774–1775 гг. из «Дуйсбургского наследия» (AA 17, S. 643–674; Кант, 2000, с. 39–56). Именно здесь впервые появляется ключевой элемент в решении дедукции категорий – понятие апперцепции. До этого Кант не пытался решить задачи критики через единство нашего Я, которое можно обнаружить в апперцепции (см.: Васильев, 2010, с. 333; Guyer, 1987, p. 31–32; Serck-Hanssen, 2008, p. 141).

Контекстуально-историческая линия анализа предлагает не менее обоснованный плюс исследования. Многочисленные представители этого взгляда (В.В. Васильев, В.А. Жучков, Ф. Вундерlich, Ш. Хесбрюген-Вальтер и др.) отмечают важнейшую роль философских дискуссий того времени о сознании. Несмотря на революционность и новизну некоторых разработок Канта, следует признать, что рассматриваемые им проблемы и решения не возникли в философско-историческом вакууме. Это особенно касается его имплицитных и малоразработанных взглядов относительно понятий апперцепции, сознания и самосознания. Следовательно, есть резон как в исследовании контекста, в котором в XVIII в. формировались философско-психологические концепции, так и в обнаружении рецепции Кантом разработок его коллег. С этой точки зрения неразработанность его теории сознания вполне может объясняться тем, что он рассматривал традиционное учение о сознании, каким обнаружил его в вольфианской системе, достаточным и совместимым со своими критическими рассуждениями (Wunderlich, 2005, S. 1; Васильев, 2005, с. 240).

veloping and thinking about this concept the natural impulse is, first, to understand the genesis of the problem of the deduction of categories in Kant's work, and second, to find the sources of its solution. Those who pursue this line (Vadim V. Vasilyev, Paul Guyer, Camilla Serck-Hanssen and others), usually focus on Kant's manuscripts, especially the series of 1774–1775 notes from *Duisburg Nachlaß* (Refl 4672-4684, AA 17, pp. 643-674; Kant, 2005, pp. 153-257). It is there that the key element in the solution of the problem of deduction of categories – the concept of apperception – first appears. Previously, Kant did not attempt to solve the tasks of the *Critique* through the unity of our Self, which is found in apperception (cf. Vasilyev, 2010, p. 333; Guyer, 1987, pp. 31-32; Serck-Hanssen, 2008, p. 141).

The case for the contextual-historical line of analysis is no less valid. The numerous representatives of this trend (Vadim V. Vasilyev, Vladimir A. Zhuchkov, Falk Wunderlich, Stefan Heßbrüggen-Walter and others) note the very important role philosophical debates about consciousness played at the time. Although some of Kant's ideas were revolutionary and novel, one has to admit that the problems he considers and the solutions he offers did not arise in a philosophical-historical vacuum. This applies especially to his implicit and not sufficiently elucidated views concerning the concepts of apperception, consciousness and self-consciousness. Therefore, there is a reason both to study the context in which philosophical-psychological concepts were formed in the eighteenth century and to look at Kant's reception of the ideas of his colleagues. From that point of view the fact that his theory of consciousness is undeveloped may well be a sign that he considered the traditional teaching on consciousness that he found in the Wolffian system to be sufficient and compatible with his critical reasoning (cf. Wunderlich, 2005, p. 1; Vasilyev, 2005, p. 240).

Проблемно-аналитическая линия направлена на конкретные проблемы кантовской философии и их возможное решение в русле аналитической традиции. В этом смысле работа П. Стросона «*The Bounds of Sense*» (Strawson, 1966) является, безусловно, ключевой и отправной. Она не только вызвала интерес аналитиков к кантовской философии, но и позволила, во-первых, по-новому взглянуть на старые проблемы и, во-вторых, привнести аналитический метод в исследование Канта. Но есть и спорная сторона данной стратегии: работы аналитиков порой осовременивают Канта, вырывая его решения из традиции философской психологии XVIII в. Относительно нашего предмета в аналитическом кантианстве можно выделить две группы исследователей: условных эмпириков (П. Стросон, П. Гайер, С.Т. Пауэлл), которые отстаивают эмпирическую трактовку апперцепции, самосознания и сознания, и идеалистов (Г. Эллисон, К. Америкс, П. Китчер и др.), выступающих за сохранение и обоснование трансцендентального взгляда на указанные способности.

Три линии анализа имеют свои сильные и слабые стороны, но их общим ядром во многом является проблемное рассмотрение философии Канта. Генетический подход стремится эксплицировать и реконструировать исходные интуиции Канта в решении проблем его философии. Контекстуальный подход анализирует связь решений Канта с воззрениями его времени. Наконец, аналитическая традиция непосредственно предлагает проблемно-аргументативное рассмотрение кантовской философии. На страницах «Критики чистого разума» сам Кант не устает напоминать нам, что при работе над этим сочинением исходит из конкретных проблем (В 7, В 22, В 438, В 491 и др.), целей (В 539, В 635, В 677 и др.) и задач (В 692, В 698, В 792 и др.). Следовательно, наилучшим способом решения сформулированных выше вопросов будет их проблемное рассмотрение, требующее определить цель и главные задачи

The problem-analytical line of research is concerned with specific problems of Kant's philosophy and their possible solution in accordance with the analytical tradition. From that point of view Peter Strawson's *The Bounds of Sense* (1966) is undoubtedly the key reference point. It did not only attract analytical interest to Kant's philosophy, but made it possible, first, to look at old problems in a new way and second, to introduce the analytical method into Kant studies. One aspect of this strategy is, however, debatable: analysts sometimes modernise Kant, plucking his solutions out of the philosophical psychology tradition of the eighteenth century. In view of our subject, two groups of researchers can be identified in analytical Kantianism: those who, for want of a better word, can be called empiricists (Peter Strawson, Paul Guyer, C. Thomas Powell), and who accordingly espouse an empirical treatment of apperception, self-consciousness and consciousness, and the idealists (Henry Allison, Karl Ameriks, Patricia Kitcher and others), who seek to preserve and ground the transcendental view of these faculties.

The three lines of analysis each have their strengths and weaknesses, but their common nucleus is in many ways the problem-oriented study of Kant's philosophy. The genetic approach seeks to explicate and reconstruct Kant's initial intuitions in solving the problems of his philosophy. The contextual approach analyses the connection of Kant's solutions with the prevailing views of his time. Finally, the analytical tradition offers directly a problem-argumentative analysis of Kantian philosophy. In the *Critique of Pure Reason* Kant himself never tires of reminding us that in his work he proceeds from concrete problems (В 7, В 22, В 438, В 491 among others), goals (В 539, В 635, В 677 among others) and tasks (В 692, В 698, В 792 among others). Consequently, the best way to solve the questions formulated above

первой «Критики», а затем и функциональное значение апперцепции, сознания и самосознания для реализации этих цели и задач⁴.

Внимательное прочтение предисловий к обоим изданиям и введения позволяют четко эксплицировать главный замысел сочинения: «Дело этой критики чистого спекулятивного разума состоит в попытке изменить прежний метод исследования в метафизике, а именно совершить в ней полную революцию, следуя примеру геометров и естествоиспытателей. Эта критика есть трактат о методе...» (В XXII; Кант, 2006б, с. 25). То есть целью «Критики чистого разума» является разработка метода исследования познавательных способностей человека, в особенности разума, и его применение. С учетом успешной революции в способе мышления, которую совершили геометры и естествоиспытатели, Канта интересуют априорные основания наших познавательных способностей. Именно они — принципы, правила и основоположения *a priori* — формируют, по предположению философа⁵, наш опыт. Данное уточнение конкретизирует указанную цель. Речь теперь пойдет (1) о разработке метода исследования априорных познавательных способностей, (2) о его применении с целью выявления априорных принципов, правил и основоположений нашего познания и, наконец, (3) о проверке законного использования данных оснований. В случае успеха это позволит Канту в будущем построить завершённую философскую систему разума: метафизику природы и нравов (В XLIII; Кант, 2006б, с. 47).

⁴ Схожий подход исследования предлагает П. Китчер. С ее точки зрения, концепцию апперцепции нельзя рассматривать как отдельное, разработанное и приписываемое только Канту учение. Скорее, взгляд немецкого мыслителя на сознание, самосознание и апперцепцию следует определять контекстуально, в зависимости от конкретных задач и аргументов (Kitcher, 2015, S. 281).

⁵ Имеется в виду известное предположение Канта о том, что более успешное решение задач метафизики возможно, если совершить коперниканскую революцию в мышлении: «...мы *a priori* познаем в вещах только то, что сами в них вложили» (В XVIII; Кант, 2006б, с. 19).

is the problem-oriented approach which requires identification of the goal and main tasks of the first *Critique*, and then the functional significance of apperception, consciousness and self-consciousness for accomplishing these goals and tasks.⁴

An attentive reading of the “Prefaces” to both editions and of the “Introduction” leaves no doubts as to the main conception of the work: “Now the concern of this critique of pure speculative reason consists in that attempt to transform the accepted procedure of metaphysics, undertaking an entire revolution according to the example of the geometers and natural scientists. It is a treatise on the method [...]” (*KrV*, В XXII; Kant, 1998, p. 113). That is, the aim of the “*Critique of Pure Reason*” is to develop a method of studying man’s cognitive faculties, especially reason, and its use. Considering the revolution in the mode of thought accomplished by geometers and natural scientists Kant is interested in *a priori* grounds of our cognitive faculties. Kant believes that it is *a priori* rules, principles and foundations that shape our experience.⁵ This clarification specifies the indicated goal. It is (1) development of a method of studying *a priori* cognitive faculties, (2) its application to reveal *a priori* principles, rules and foundations of our cognition and finally (3) verifying the legitimacy of the use of these foundations. If successful, this would enable Kant to build a complete philosophical system of reason: the metaphysics of nature and mores (*KrV*, В XLIII; Kant, 1998, p. 123).

⁴ Patricia Kitcher suggests a similar research approach. From her point of view, the concept of apperception cannot be considered as a separate doctrine developed by and attributed only to Kant. Rather, Kant’s view of consciousness, self-consciousness and apperception should be defined contextually, depending on specific tasks and arguments (Kitcher, 2015, p. 281).

⁵ The reference is to Kant’s famous suggestion that metaphysical tasks can be more successfully accomplished through a Copernican revolution in thought: “[...] we can cognize of things *a priori* only what we ourselves have put into them [...]” (*KrV*, В XVIII; Kant, 1998, p. 111).

Реализация заявленных подцелей осуществляется Кантом через конкретные задачи. Среди их множества важно выделить три: *общую, наиболее трудную*⁶ и *психологическую*. Первая является ключевой задачей второй подцели и имеет известную формулировку: «Как возможны синтетические суждения *a priori*?» Вторая также относится к задачам второй подцели и рассматривается, по словам самого Канта, в самом сложном разделе «Критики» — «О дедукции чистых понятий рассудка». Она имеет не менее известную формулировку: каким образом чистые понятия рассудка «могут относиться к объектам, вовсе не получаемым из какого-нибудь опыта?» (В 117; Кант, 2006б, с. 185–187) — и предполагает априорное доказательство всеобщего и необходимого соответствия между всеми категориями и предметами. *Психологическая* задача относится к третьей подцели и критически рассматривает возможность познания нас самих как субъектов познания. В кантианской традиции этот вопрос исследуется вместе с проблемой состоятельности психологии как науки.

Для решения этих трех задач будут использованы понятия апперцепции, самосознания и сознания, что позволит выявить и прояснить функции этих понятий, а следовательно, и их значение. Свой функционально-проблемный анализ я начну с рассмотрения роли сознания в решении задач «Критики чистого разума», затем обращусь к изучению роли самосознания и апперцепции.

⁶ Эти именованья не являются общеупотребительными и даны автором статьи на основании контекста, см.: В 19 («VI. Общая задача чистого разума») и А XVI («Я не знаю других исследований, которые для обоснования способности, называемой нами рассудком, и вместе с тем для установления правил и границ ее употребления были бы важнее, чем те, что проведены мной во второй главе “Трансцендентальной аналитики” под заглавием “Дедукция чистых понятий рассудка”. Пусть они и стоили мне наибольшего труда...» (Кант, 2006а, с. 19)).

Kant seeks to implement the stated subgoals through concrete tasks. Among the many tasks three must be singled out: *the general, the most difficult*⁶ and *the psychological*. The first is the key task of the second subgoal and is famously formulated as “How are synthetic judgments *a priori* possible?” The second one also refers to the second subgoal and is examined in what Kant himself considers to be the most complicated section of the *Critique*, “Transcendental Deduction of the Pure Concepts of the Understanding”. *The most difficult* task is equally famous — how pure concepts of the understanding “can be related to objects that they do not derive from any experience” (*KrV*, В 117; Kant, 1998, p. 220) — and presupposes *a priori* proof of universal and necessary correspondence between all the categories and objects. The *psychological* task, part of the third subgoal, critically examines the possibility of cognising ourselves as subjects of cognition. In the Kantian tradition the issue is studied along with the problem of the validity of psychology as a science.

To solve these tasks, I propose to use the concepts of apperception, self-consciousness and consciousness, which will make it possible to reveal and clarify the functions, and hence the meaning, of these concepts. I shall start my functional-problem analysis with a look at the role of consciousness in solving the tasks of the *Critique of Pure Reason* before turning to the study of the role of self-consciousness and apperception.

⁶ These designations are not in general use and have been invented by the author on the basis of context. See: В 19 (“VI. The general problema of pure reason”) and А XVI (“I am acquainted with no investigations more important for getting to the bottom of that faculty we call the understanding, and at the same time for the determination of the rules and boundaries of its use, than those I have undertaken in the second chapter of the *Transcendental Analytic*, under the title *Deduction of the Pure Concepts of the Understanding*; they are also the investigations that have cost me the most [...] effort” — Kant, 1998, p. 103).

Роль сознания в решении задач «Критики чистого разума»

Поиск решения интересующих нас задач предполагает познавательные процессы, которые невозможны без участия сознания. Кант прямо об этом пишет во многих местах, например в первом издании: «Все созерцания суть для нас ничто и нисколько не касаются нас, если они не могут быть восприняты в сознании...» (A 116; Кант, 2006а, с. 167). Это простое, на первый взгляд, положение вместе с коперниканской моделью мышления приводит к нетривиальным следствиям.

Первое: оказывается, что абсолютно все наши знания ограничены миром представлений. В обоих изданиях первой «Критики» и в «Пролегоменах...» Кант постоянно напоминает об этом читателю. Такое внимание к этому вопросу неслучайно, ведь различие представлений (о вещах) и вещей самих по себе позволяет Канту потенциально решить две важнейшие проблемы: с одной стороны, обосновать возможность научного (всеобщего и необходимого) познания, а с другой — сохранить человеку свободу. Если необходимость возможна только в мире представлений, мы вполне можем обладать свободой в мире вещей самих по себе.

Второе: любые предметы познания — как внутренние, так и внешние — следует рассматривать только как совокупность представлений, которые мы каким-то образом получили, упорядочили и связали. По задумке Канта, такое понимание процесса получения знаний открывает возможность для их критической проверки. В самом деле, если какое-либо представление о предмете или о себе самом возникает из неправильного применения познавательных способностей, его нужно признать необъективным и отбросить. Однако продуктивное на первый взгляд положение обернулось для трансцендентальной системы Канта и проблемами. Первая связана с познанием внешних предметов: если они являются для нас толь-

The Role of Consciousness in the Solution of the Tasks of the *Critique of Pure Reason*

The search for the solution of the tasks that concern us here presupposes cognitive processes that are impossible without bringing in consciousness. Kant expressly states this in many places, e.g. in the first edition: “All intuitions are nothing for us and do not in the least concern us if they cannot be taken up into consciousness [...]” (*KrV*, A 116; Kant, 1998, p. 237). This seemingly simple proposition, coupled with the Copernican model of thought leads to non-trivial consequences.

First, it turns out that all of our knowledge is limited to the world of representations. Kant constantly reminds us of this in both editions of the first *Critique* and in the *Prolegomena*. Such attention to the issue is not accidental, because the distinction between representations (of things) and the things themselves enables Kant to potentially solve two highly important problems: on the one hand, to ground the possibility of scientific (universal and necessary) cognition, and on the other hand, to preserve man’s freedom. While necessity is possible only in the world of representations we can feel free in the world of things in themselves.

Second, any objects of cognition, both internal and external, should be seen only as a totality of representations which we have somehow obtained, ordered and combined. Kant believed that such understanding of the process of obtaining knowledge paved the way for their critical verification. Indeed, if a representation of an object or of oneself arises from an incorrect application of cognitive faculties, it should be cast aside as non-objective. However, what appears to be a helpful proposition presented Kant’s transcendental system with some problems. The first one has to do with the cognition of external objects: if they are, for us, only representations determined by the subjective

ко представлениями, которые определяются субъективными формами познания, мы можем потенциально усомниться в существовании реального мира. Обвинение критической философии в берклианском идеализме⁷ Кант считал абсурдным⁸, но тем не менее сделал некоторые правки во втором издании «Критики». Например, добавил в раздел, посвященный основоположениям рассудка, фрагмент об опровержении идеализма (B 275; Кант, 2006б, с. 369). Вторая проблема касается познания себя. В начальный период работы над «Критикой» Кант считал возможным познание нашей души как вещи самой по себе⁹, но потом изменил свою позицию. С точки зрения некоторых исследователей, кардинальный пересмотр взглядов на природу Я усложнил или даже сделал невозможным для Канта дедукцию категорий (Васильев, 1998, с. 132).

Третье: судить о нашей познавательной деятельности можно только в свете получения и организации представлений. Тексты первой «Критики», «Пролегоменов...» и «Антропологии...» подтверждают этот тезис. Кант, знакомя читателей с познавательными способностями, всегда использует понятие «представление» (*Vorstellung*) и часто — «способ представления» (*Vorstellungsart*) или «способность представления»¹⁰. Он постулирует необходимую

⁷ О возникновении канто-берклианского вопроса см.: (Васильева, 2009).

⁸ Свою позицию по этому вопросу Кант называл трансцендентальным идеализмом и эмпирическим реализмом (A 369–370; Кант, 2006а, с. 465), то есть призывал существование материи, но приписывал формам познания идеальную природу (B 66; Кант, 2006б, с. 129). При этом действительность внешнего мира в первом издании Кант доказывал через факт непосредственного сознания чувственных данных (A 371; Кант, 2006а, с. 467).

⁹ Например, в рукописях середины 1770-х гг. Кант следующим образом определял апперцепцию: «Апперцепция есть восприятие себя самого как мыслящего субъекта вообще» (AA 17, S. 647; Кант, 2000, с. 42).

¹⁰ Данное понятие представляет собой перевод разных немецкоязычных терминов: *Vorstellungsfähigkeit* (B 34), *Vorstellungsvermögen* (B 129), *Vorstellungskraft* (B 130). Оно, на мой взгляд, синонимично интересующим нас понятиям *Apperzeption*, *Bewußtsein* и *Selbstbewußtsein*.

forms of cognition, we may potentially put in question the existence of the real world. Kant considered the accusation of Berkeleyan idealism⁷ which some levelled at critical philosophy to be absurd,⁸ nevertheless he made some emendations to the second edition of the *Critique*. For example, he added a fragment about the refutation of idealism to the section devoted to the foundations of understanding (*KrV*, B 275; Kant, 1998, p. 326). The second problem has to do with cognition of the self. At the initial stage of his work on the *Critique* Kant believed it was possible to cognise our soul as a thing in itself,⁹ but he later changed his stance. Some researchers feel that a drastic revision of views on the nature of the Self made the deduction of categories difficult or even impossible for Kant (Vasilyev, 1998, p. 132).

Third, we can judge about our cognitive activity only in the light of obtaining and organising representations. The texts of the first *Critique*, *Prolegomena* and *Anthropology* bear out this thesis. Kant, in acquainting the reader with cognitive faculties, always uses the term “representation” (*Vorstellung*) and frequently “way of representing” / “kind of representation” / “species of representation” (*Vorstellungsart*) or “faculty of representation”.¹⁰ He postulates a necessary link between consciousness and cog-

⁷ On the origin of the Kant-Berkeley issue see Vasilyeva (2009).

⁸ Kant described his position on the issue as transcendental idealism and empirical realism (*KrV*, A 369-370; Kant, 1998, pp. 426-427), i.e. he recognised the existence of matter but ascribed an ideal nature to the forms of cognition (*KrV*, B 66; Kant, 1998, p. 188). As for the reality of the external world, Kant proved it through the fact of immediate consciousness of sensible data (*KrV*, A 371; Kant, 1998, p. 427).

⁹ For example, in the 1770s manuscripts he defined apperception as “the perception of oneself as a thinking subject in general” (*Refl* 4674, AA 17, p. 647; Kant, 2005, p. 160).

¹⁰ This concept is a translation of various German terms: *Vorstellungsfähigkeit* (B 34), *Vorstellungsvermögen* (B 129), *Vorstellungskraft* (B 130). In my opinion, it is synonymous with the concepts that interest us here: *Apperzeption*, *Bewußtsein* and *Selbstbewußtsein*.

связь между сознанием и познанием (см., напр.: В 137–138; Кант, 2006б, с. 209) и ограничивает последнее миром представлений («...познание есть целостность сопоставимых и связанных между собой представлений» (А 97; Кант, 2006а, с. 145)). Это означает, что все задачи «Критики» решаются на уровне осознанных (сознательных) представлений через их анализ.

Важнейшим шагом на этом пути оказывается подробная классификация доступных для нас представлений, которую Кант будет разрабатывать на протяжении всех своих критических исследований. Ее необходимость вытекает из всего вышесказанного и сводится к двум ключевым пунктам. Во-первых, сознательные представления должны либо содержать в себе результаты деятельности познавательных способностей, либо отражать их непосредственную активность. Потенциально это дает возможность для обнаружения источников априорного синтеза (*общая задача «Критики»*). Так как душа обладает, с позиции Канта, множеством априорных познавательных способностей¹¹, их следует разделять и отделять друг от друга. Особенно важно последнее, ведь смешение источников познания — речь идет о чувственности и рассудке — приводит к множеству ошибок, например к «*метафизической ошибке подстановки*» (АА 02, S. 412; Кант, 1994б, с. 311) или «амфиболии рефлексивных понятий» (В 326; Кант, 2006б, с. 427). Во-вторых, многие представления из-за их незаконного происхождения нуждаются в критической проверке. Она осуществляется Кантом опять же через сортировку и анализ представлений (*психологи-*

nition (see, for example, В 137-138; Kant, 1998, p. 249) limiting the latter to the world of representations (“[...] cognition [...] is a whole of compared and connected representations” — *KrV*, А 97; Kant, 1998, p. 228). This means that all the tasks of the *Critique* are solved at the level of conscious representations through their analysis.

An important step down this road is the detailed classification of accessible representations Kant would develop in the course of all his critical investigations. The need for it stems from all that has been said above and boils down to two key points. First, conscious representations must either contain the results of the use of cognitive faculties or reflect their immediate activities. Potentially, this makes it possible to discover the sources of *a priori* synthesis (*general task of the Critique*). Because the soul, in Kant’s opinion, has multiple¹¹ *a priori* cognitive faculties, they should be distinguished and separated from one another. The latter is particularly important because confusion of the sources of cognition — sensibility and understanding — is fraught with many mistakes, for example the “*metaphysical fallacy of subreption*” (*MSI*, АА 02, p. 412; Kant, 1992, p. 408) or “*the amphiboly of the concepts of reflection*” (*KrV*, А 269 / В 325; Kant, 1998, p. 371). Second, many representations, owing to their illegitimate origin, need to be critically verified. Kant accomplishes this, again, by sorting and analysing representations (the *psychological* and other tasks of the “*Transcendental Dialectic*”). We must, accord-

¹¹ Кант считал, что в душе человека находится несколько отдельных и не сводимых друг к другу познавательных способностей. Скажем, в первом издании «Критики» Кант отмечал чувственность, воображение и апперцепцию (А 115; Кант, 2006а, с. 167). Альтернативная точка зрения принадлежала Хр. Вольфу, считавшему, что все познавательные способности исходят из одной познавательной силы — способности представления (Wolff, 1725, S. 468). Подробное исследование о количестве способностей души у Канта и Вольфа см.: (Heßbrüggen-Walter, 2004).

¹¹ Kant believed that the human soul had several separate cognitive faculties that were not reducible to one another. For example, in the first edition of the *Critique* Kant notes sensibility, imagination and apperception (*KrV*, А 115; Kant, 1998, p. 236). Christian Wolff held an alternative view. He thought that all the cognitive faculties sprang from one cognitive power, the representation faculty (Wolff, 1725, p. 468). Heßbrüggen-Walter (2004) provides a detailed enquiry into the number of faculties of the soul recognised by Kant.

ческая и другие задачи «Трансцендентальной диалектики»). Мы вынуждены вслед за Кантом выделить и классифицировать ключевые для данного исследования представления, которые явно или скрыто встречаются в «Критике чистого разума»:

– по доступу субъекта к представлениям: *сознательные* («ясные», «неясные» и др.) и *бессознательные* («темные»);

– по способу представления: *чувственные* (созерцание) и *рассудочные*, или интеллектуальные (понятия);

– по роли в познании: предоставляющие содержательный материал (*материя*) и организующие его (*форма*);

– по предмету познания (то есть по тому, на что направлено познание): *внутренние* и *внешние*;

– по способу получения нового представления: *аналитические* и *синтетические*;

– по источнику познания: *апостериорные* и *априорные*.

Проясню коротко данную классификацию. Под темными представлениями Кант понимает сферу чувственных созерцаний и ощущений, которые мы не осознаем, хотя и можем с уверенностью заключать, что их имеем (AA 07, S. 135; Кант, 1994а, с. 151). В их неизмеримом множестве сознание высвечивает очень малую долю представлений, которые мы называем сознательными, или доступными для нас. Они могут быть разной степени интенсивности: от ясных и отчетливых до почти не осознаваемых. Исследование находящихся в нашей душе осознанных представлений (благодаря долгому и пронизательному наблюдению, вниманию, рефлексии и рассуждениям) позволяет Канту выделить их большое разнообразие. Осознание того, каким образом мы непосредственно получаем (воспринимаем) представления о предметах, Кант называет чувственностью, каким образом осмысляем их (связываем множество чувственных представлений в одно) — рассудком. При этом в деятельности познавательных способностей важно отличать то, что они достав-

ing to Kant, identify and classify the representations that are key for this investigation and that are explicitly or implicitly present in the *Critique of Pure Reason*:

– According to the subject's access to representations: *conscious* ("clear", "unclear", etc.) and *unconscious* ("dark");

– According to way of representation: *sensible representations* (intuition) and *representations in the understanding*, or intellectual representations (concepts);

– According to their role in cognition: providing content (*matter*) and organising it (*form*);

– According to the object of cognition (what cognition is directed to): *internal* and *external*;

– According to the way of obtaining a new representation: *analytic* and *synthetic*;

– According to the source of cognition: *a posterior* and *a priori*.

I will briefly explain this classification. By "dark representations" Kant means the sphere of sensible intuitions and sensations we are not conscious of, though we can confidently say that we have them (*Anth*, AA 07, S. 135; Kant, 2007, p. 246). Of their untold multitude consciousness shines the light only on a tiny portion of representations which we call "conscious", or "accessible to us". They may vary in intensity: from clear and distinct to almost unconscious. The study of conscious representations in our soul (through prolonged and penetrating observation, attention, reflection and reasoning) enables Kant to isolate a great variety of them. Kant uses the term "sensitivity" to refer to the consciousness of how we directly obtain (perceive) representations of objects and understanding to refer to the way we understand them (unify a multitude of sensible intuitions into one). In the activity of cognitive faculties it is important to distinguish what they convey — the empirical material (*matter*) — from what they add — order,

ляют — эмпирический материал (материю), от того, что они добавляют от себя — упорядоченность, синтез, единство (форму). Первые представления исходят от объектов познания, вторые — от субъектов. Соответственно, представления, связанные с субъектом и его активностью, следует называть внутренними, с познанием отличных от нас объектов — внешними. Новые представления мы можем получать аналитически, если выявляем их в старых через разложение на части, или синтетически, когда они являются результатом соединения с новыми. Синтез представлений осуществляется либо на основании опыта (апостериорные), либо благодаря независимым от всяких чувственных данных познавательным способностям (априорные).

Анализ предложенной классификации представлений позволяет сформулировать несколько важных выводов о сознании. Во-первых, оно предоставляет доступ к представлениям, без чего мы не могли бы иметь знаний о себе и о мире. Во-вторых, сознание позволяет различать и отличать¹² осознанные представления друг от друга, хоть это и требует, по словам Канта, проницательности и времени. В-третьих, среди осознанных представлений можно обнаружить не только чувственный материал относительно объектов познания, но и сами формы познания. Под последними Кант понимает способ организации отношений между представлениями. Этот способ может быть чувственным, когда мы пространственно координируем и темпорально упорядочиваем эмпирические данные, и рассудочным, когда мы их связываем, создавая целое представление. Канта среди этих форм интересуют, как

¹² Стоит заметить, что данная функция сознания соответствует вольфианской традиции. В своей «Метафизике» Хр. Вольф рассматривает сознание как способность различать предметы: «Таким образом, мы обнаруживаем, что мы тогда осознаем вещи, когда мы отличаем их друг от друга» («Wir finden demnach, daß wir uns alsdenn der Dinge bewusst sind, wenn wir sie von einander unterscheiden», Wolff, 1725, S. 454, § 729).

synthesis and unity (form). The former type of representation proceeds from the objects of cognition and the latter from the subjects. Accordingly, consciousness of representations connected with the subject and its activity should be called “internal” and those connected with the cognition of objects that are different from us, “external”. We can obtain new representations analytically if we extract them from the old ones, divide them into parts, or synthetically if they are combined with new ones. Synthesis of representations is effected either on the basis of experience (*a posteriori*) or thanks to cognitive faculties independent from any sensible data (*a priori*).

The analysis of the above classification of representations suggests several important conclusions about consciousness. First, it provides access to representations, without which we would be unable to have knowledge about ourselves and the world. Second, consciousness makes it possible to identify and distinguish¹² conscious representations from one another although this, as Kant notes, requires penetration and time. Third, conscious representations may contain not only sensible material concerning the objects of cognition, but also the forms of cognition. By the latter, Kant understands the way of organising the relations between representations. This way may be sensible, when we coordinate and temporally order empirical data, and intellectual, when we connect them to create a whole representation. Of these forms Kant is interested, as I have mentioned, in *a priori*-synthetic types of links. I will show below how they are discovered through conscious-

¹² It is worth noting that this function of consciousness corresponds to the Wolffian tradition. In his *Metaphysics* Christian Wolff (1725, p. 454, § 729) considers consciousness as the ability to distinguish objects: “Thus we discover that we are conscious of things when we distinguish them from one another” (cf. “Wir finden demnach, daß wir uns alsdenn der Dinge bewusst sind, wenn wir sie von einander unterscheiden”).

я уже отмечал, априорно-синтетические виды связей. Каким образом возможно их открытие через сознание, я покажу далее. В-четвертых, сознание потенциально позволяет направить фокус познания на нас самих («внутреннее сознание», В 294; Кант, 2006б, с. 390). В этом случае объектом нашего сознания будут внутренние представления.

У сознания есть еще одна очень важная функция — способность вносить единство в разрозненные представления. Однако разговор о ней, чтобы избежать терминологической путаницы, лучше начинать после того, как мы проясним соотношение сознания и самосознания. Таким образом, можно сделать следующие выводы: 1. Реализация цели первой «Критики», решение ее задач и проблем осуществляются через исследование и анализ деятельности сознания и его содержания. 2. Сознание обладает очень важными функциями: открывает доступ к представлениям в нашей душе, позволяет их, с одной стороны, различать и исследовать, а с другой — вносить в них единство. Канта среди большого разнообразия осознанных представлений интересуют прежде всего априорно-синтетические отношения между представлениями, то есть формы познания. Но для того, чтобы выявить и продемонстрировать правомерность использования этих форм познания, следует разобраться с понятием «самосознание».

Роль самосознания в решении задач первой «Критики»

Обнаружить ясное и четкое значение понятия «самосознание» в критической философии Канта не так просто. Эти сложности я уже отмечал: отсутствие дефиниции, синонимичное использование наряду с сознанием и апперцепцией, выполнение разных функций. Кроме того, данный термин, по сравнению с дву-

ness. Fourth, consciousness potentially makes it possible to focus cognition on ourselves (“internal consciousness” — *KrV*, В 294; Kant, 1998, p. 337). In this case internal representations are the object of our consciousness.

Consciousness has yet another very important function: the ability to unify disparate representations. However, to avoid terminological confusion it makes sense to start the conversation about this function after clarifying the relationship between consciousness and self-consciousness. Thus we arrive at the following conclusions: 1) The goals and tasks of the first *Critique* are accomplished through investigation and analysis of the activity and content of consciousness. 2) Consciousness performs very important functions: it provides access to representations in our soul, making it possible, on the one hand, to distinguish and investigate them and, on the other hand, to unify them. In the diversity of conscious representations Kant is interested above all in *a priori*-synthetic relationships between representations, i.e. in the forms of cognition. But in order to reveal and demonstrate the validity of the use of these forms of cognition, we should first sort out the concept of “self-consciousness”.

The Role of Self-Consciousness in Accomplishing the Tasks of the First *Critique*

It is not particularly easy to tease out a clear-cut meaning of “self-consciousness” in Kant’s critical philosophy. I have already indicated these difficulties: lack of definition, synonymous use along with consciousness and apperception, and performance of different functions. Besides, Kant uses the term infrequently by comparison with the other two terms.¹³ Still,

¹³ The term occurs 15 times in the first edition of the *Critique* and 22 times in the second.

мя другими, используется Кантом нечасто¹³. Разрешить отмеченные сложности тем не менее возможно. Если мы проанализируем все контексты, в которых Кант использует понятие самосознания, мы обнаружим у него три уже упомянутые функции: осознание представлений во мне (A 370; Кант, 2006а, с. 465), осознание априорного рассудочного синтеза (A 112; Кант, 2006а, с. 163) и осознание себя (B 405; Кант, 2006б, с. 517). Нетрудно заметить, что выявленные функции самосознания каким-то образом связаны с деятельностью сознания, а также с *общей, трудной и психологической* задачей «Критики», поэтому их важно исследовать и прояснить.

(а) *Самосознание как осознание представлений во мне.* Непосредственно в этом значении Кант рассматривает понятие «самосознание» в первом издании «Критики», в рамках четвертого паралогизма. Желая доказать совместимость трансцендентального идеализма и эмпирического реализма, Кёнигсбергский философ несколько раз ссылается на деятельность самосознания:

...в свете нашего учения... можно, ссылаясь на свидетельство одного лишь нашего самосознания, признать и тем самым объявить доказанным бытие материи, как и бытие меня самого как мыслящего существа. В самом деле, я ведь осознаю свои представления, следовательно, эти представления существуют; существую и я сам, обладающий ими. <...> Следовательно, внешние вещи существуют точно так же, как я, и о том и другом непосредственно свидетельствует мое самосознание... (A 370–371; Кант, 2006а, с. 465, 467).

Рассуждение Канта можно реконструировать следующим образом. Внешние предметы являются только представлениями и находятся в субъекте, который их воспринимает. О действительности нашего Я и предметах внешне-

the difficulties are not insurmountable. If we analyse all the contexts in which Kant uses the concept of self-consciousness we find the three above-mentioned functions: consciousness of representations in me (*KrV*, A 370; Kant, 1998, p. 427), consciousness of the synthesis of understanding *a priori* (*KrV*, A 112; Kant, 1998, p. 235) and consciousness of self (*KrV*, B 405; Kant, 1998, p. 415). It is not hard to see that these functions of self-consciousness are somehow connected with the activity of consciousness as well as with the *general, difficult and psychological* tasks of the *Critique*, which makes it important to investigate and clarify them.

(a) *Self-consciousness as consciousness of representations within me.* Kant directly considers the concept of self-consciousness in this meaning in the first edition of the *Critique* in the framework of the fourth paralogism. Wishing to prove the compatibility of transcendental idealism and empirical realism Kant refers to the activity of self-consciousness several times:

Thus our doctrine removes all reservations about assuming the existence of matter based on the testimony of our mere self-consciousness, and it declares this to be proved in the same way as the existence of myself as a thinking being. For I am indeed conscious to myself of my representations; thus these exist, and I myself, who has these representations. [...] Thus external things exist as well as my self, and indeed both exist on the immediate testimony of my self-consciousness [...] (*KrV*, A 370-371; Kant, 1998, p. 427).

This piece of Kant's reasoning can be reconstructed in the following way: External objects are mere representations and are within the subject that perceives them. Our self-consciousness testifies to the reality of our Self and the objects of the external world. Our self-consciousness is also considered – which is very important for my study – to be consciousness of our representations of the world and our-

¹³ В первом издании «Критики» термин встречается 15 раз, во втором – 22.

го опыта свидетельствует наше самосознание. Оно также рассматривается, что очень важно для моего исследования, как сознание наших представлений о мире и о себе. Следовательно, если любой объект познания является только совокупностью представлений и находится в нас, то сознание, открывающее доступ к этим представлениям, и самосознание, акцентирующее внимание лишь на их субъективном расположении, есть одна и та же способность.

Таким образом, можно со всей очевидностью сделать вывод о рефлексивном понимании Кантом сознания. Оно есть осознание представлений внутри нас, или (в том числе) самосознание. Объекты рефлексивного сознания в зависимости от направления внимания, как было мной отмечено в разделе, посвященном сознанию, могут быть разными. В соответствии с выявленными задачами первой «Критики» нас должны интересовать, конечно, три вида представлений: чувственные и рассудочные формы познания, наше Я и априорный синтез. В этом разделе остается осветить, каким образом Кант открывает с помощью рефлексивного сознания / самосознания чувственные и рассудочные формы познания.

В функционировании чувственности как ступени познания Кант обращает наше внимание на две особенности организации данных. Во-первых, мы способны каким-то образом различать внутренние и внешние представления в нашем сознании / самосознании. Во-вторых, эти два типа представлений имеют свои специфические черты. Внешние представления позволяют получать очертания, величину предметов, а также их расположение относительно друг друга. Внутренние указывают на иной тип отношений между представлениями: последовательность, одновременность и постоянство. Следовательно, мы обладаем пространственным и темпоральным способами координации представлений. Поскольку только через них возможно созерцание внешних и внутрен-

selfs. Thus, if any object of cognition is merely a totality of representations and is within us, then consciousness, which gives access to these representations, and self-consciousness, which focuses only on their subjective position, is one and the same faculty.

Thus one can safely conclude that Kant's interpretation of consciousness is reflexive. Consciousness is awareness of representations within us, or also self-consciousness. The objects of reflexive consciousness may vary depending on the direction of attention, as I have mentioned in the section devoted to consciousness. In accordance with the tasks of the first *Critique*, we should be interested of course in three types of representations: sensible and intellectual forms of cognition, our Self and *a priori* synthesis. In this section it remains to discuss how Kant discovers sensible and intellectual forms of cognition through reflexive consciousness / self-consciousness.

As regards the functioning of sensibility as a stage of cognition, Kant draws attention to two features of the organisation of data. First, we are capable of distinguishing in some way internal and external representations in our consciousness / self-consciousness. Second, these two types of representation have their specific features. External representations provide the outline, the size of objects and their position relative to each other. Internal ones point to a different type of relations between representations: sequence, simultaneity and constancy. Thus, we possess spatial and temporal methods of coordinating representations. Because it is only through them that external and internal phenomena can be intuited and geometry and algebra can be explained, one can conclude that they have an *a priori* character.

We encounter similar logic in discovering intellectual forms of cognition (concepts). First,

них явлений, а также объяснение геометрии и алгебры, можно сделать вывод, что они обладают априорным характером.

В обнаружении рассудочных форм познания (понятий) мы увидим схожую логику. Во-первых, Кант отмечает природу интеллектуальных представлений. Они имеют опосредованный, спонтанный и интегративный характер. Если чувственные представления пассивно и непосредственно предоставляют нам предмет (через ощущения), то рассудочные отличаются самостоятельностью и всегда направлены лишь на другие представления. Интеграционная природа рассудочных представлений состоит в том, что все понятия и суждения, через которые мыслит рассудок, основаны на функциях единства. Под ними Кант понимает единство деятельности, посредством которой различные представления подводятся под одно общее представление (В 93; Кант, 2006б, с. 157). Таким образом, все рассудочные представления являются спонтанными функциями единства, которые сопровождают и определенным образом связывают другие представления в одно общее.

Во-вторых, Кант немного уточняет классификацию рассудочных представлений. Так как они имеют опосредованный характер, возможны различные варианты их отношения к созерцанию. Как минимум можно выделить формальные рассудочные представления и предметные. Первые отвлекаются от всякого отношения к объекту познания и являются лишь формальными и, следовательно, априорными логическими функциями. Вторые, напротив, направлены на предмет познания и имеют определенное содержание. Получается следующая классификация интеллектуальных функций единства:

- по содержанию: *эмпирические* и *чистые*;
- по способу получения нового представления: *аналитические* и *синтетические*;
- по направленности на объект познания: *формальные* и *предметные*.

Kant notes the nature of intellectual representations. They have a mediated, spontaneous and integrative character. Whereas sensible representations present the object to us passively and immediately (through sensations) intellectual ones are active and are always directed only to other representations. The integrative nature of representations in the understanding lies in the fact that all the concepts and judgments through which the understanding thinks are based on the functions of unity. By these Kant means unity of activity through which various representations are correlated with a single common representation (*KrV*, B 93; Kant, 1998, p. 205). Thus, all the representations in the understanding are spontaneous functions of unity which accompany and in a certain way link other representations into a single whole.

Second, Kant slightly modifies the classification of the representations in the understanding. Because they have a mediated character their relationship to intuition may vary. At a minimum, we can identify formal representations and object representations. The former abstract themselves from any relationship to the object of cognition and are merely formal and consequently *a priori* logical functions. The latter, on the contrary, are directed towards the object of cognition and have a certain content. We arrive at the following classification of the intellectual functions of unity:

- According to content: *empirical* and *pure*;
- According to the way of obtaining a new representation: *analytic* and *synthetic*;
- According to being directed to the object of cognition: *formal* and *object-directed*.

Чистые синтетические предметные понятия Кант называет категориями (В 128; Кант, 2006б, с. 199). Их ключевое отличие от логических форм состоит в трансцендентальном содержании (В 105; Кант, 2006б, с. 171).

В-третьих, Кант находит в формальном употреблении рассудка все логические функции единства, составляет их полную классификацию, а затем отождествляет с категориями (метафизическая дедукция). Последний шаг Кант объясняет тем, что рассудок совершенно исчерпывается логическими функциями, а его способность вполне измеряется ими (В 105; Кант, 2006б, с. 173). Таким образом, через анализ интеллектуальных представлений в сознании / самосознании Кант обнаруживает все двенадцать категорий рассудка.

(b) *Самосознание как априорное осознание единства и синтеза.* Как мы выяснили, категории имеют априорный характер и потенциально выступают рассудочными способами организации чувственных данных. Но есть ли у нас основания для последнего положения — ведь предметы опыта могут являться нам без необходимого отношения к функциям рассудка? Возникает проблема объективности использования категорий (А 90; Кант, 2006а, с. 135; В 122; Кант, 2006б, с. 189), или, как мы ее обозначили, *наиболее трудная* задача «Критики». Напомню, ее суть сводится к необходимости доказать, что все категории должны выступать всеобщими и необходимыми условиями познания предметов. В противном случае мы должны признать предметные функции рассудка вымыслом и отбросить их. Кант представил две версии решения этой задачи — в первом и во втором издании. В обоих вариантах сознание, самосознание и апперцепция играют ключевую роль. Однако выявить ясное функциональное значение этих способностей в дедукции категорий опять же непросто. Особенно это касается апперцепции. Достаточно обратить внимание на многообразие ее видов. Кант выделяет перво-

Kant calls pure synthetic concepts categories (*KrV*, В 128; Kant, 1998, p. 226). Their key difference from logical forms consists in their transcendental content (*KrV*, В 105; Kant, 1998, p. 211).

Third, Kant finds in the formal use of understanding all the logical functions of unity, completes their total classification and then identifies them with categories (metaphysical deduction). Kant justifies the last step by stating that the understanding is completely covered by logical functions which totally measure its faculty (*KrV*, В 105; Kant, 1998, p. 212). Thus Kant identifies all the twelve categories of the understanding through an analysis of intellectual representations in consciousness/self-consciousness.

(b) *Self-consciousness as a priori consciousness of unity and synthesis.* We have seen that categories have an *a priori* character and are potentially intellectual ways of organising sensible data. But do we have grounds for the latter proposition? After all, the objects of experience may be presented to us without necessarily being related to the functions of understanding. Thus the problem of objectivity in the use of categories (*KrV*, А 90 / В 122; Kant, 1998, p. 222) arises, or, as we have referred to it, *the most difficult* task of the *Critique*. It will be recalled that it is about the need to prove that all the categories must be universal and necessary conditions for the cognition of objects. Failing that, we have to recognise that object functions of understanding are imagined and to cast them aside. Kant presents two versions of solving this task in the first and second editions respectively. In both cases consciousness, self-consciousness and apperception play the key role. However, identifying the exact functional meaning of these faculties in the deduction of categories is also a challenge. This is particularly true of apperception. Suffice it to look at the diversity of its types. Kant identifies

начальную, чистую, эмпирическую, трансцендентальную, аналитическую, синтетическую, необходимую, объективную и другие виды апперцепции.

Для того чтобы разобраться в данных видах апперцепции и ее роли в дедукции, функционального анализа недостаточно. Использование Кантом латинского термина вынуждает нас сделать небольшое историко-философское отступление. Важно понять, почему и для чего Кант решил использовать в своем исследовании созданный Лейбницем термин «апперцепция». Один из ответов мы можем с легкостью обнаружить на страницах «Критики» (В 403; Кант, 2006б, с. 515), где формулируются два интересных тезиса. Во-первых, Кант отмечает, что все используемые латинские термины употребляются взамен равнозначных немецких. Во-вторых, для лучшего понимания текста «Критики» Кант предпочел не создавать новые термины, а использовать имеющиеся и со старым употреблением. Следовательно, апперцепция должна рассматриваться нами в лейбницианском смысле¹⁴ и иметь немецкий аналог. Если проанализировать немногочисленные контексты, в которых Лейбниц употребляет термин «апперцепция», а также исследовательскую литературу (Майоров, 1973, с. 184; Wunderlich, 2005, S. 11), можно обнару-

initial, pure, empirical, transcendental, analytic, synthetic, necessary, objective and other types of apperception.

Functional analysis is not sufficient to sort out these types of apperception and its role in deduction. Kant's use of the Latin term merits a short historical-philosophical digression. It is important to understand why and for what purpose Kant decided to use the term "apperception", introduced by Leibniz in his investigation. One answer can be easily found in the pages of the *Critique* (KrV, B 403n; Kant, 1998, p. 413n), where two interesting theses are formulated. First, Kant notes that he uses all the Latin terms in place of synonymous German ones. Second, to make the text of the *Critique* more understandable Kant chose not to create new terms but to use existing terms in their old meanings. Thus we should perceive "apperception" in the Leibnizian sense¹⁴ and have a German analogue. If we analyse the few texts in which Leibniz uses the term "apperception" and the research literature (Mayorov, 1973, p. 184; Wunderlich, 2005, p. 11), we find two meanings of the term. "Apperception" is understood as becoming conscious of the subject's unconscious states, for example, perception (Leibniz, 1989b, p. 637), or as becoming conscious of one's internal cognitive activity (Leibniz, 1989a, p. 549). In the former case

¹⁴ На этот счет в исследовательской литературе есть две противоположные точки зрения. Одни авторы видят Канта преемником и последователем традиции Лейбница и Вольфа (Rosefeldt, 2000, S. 213; Brook, 1994, p. 59; Измайлов, 2005, с. 58), другие, наоборот, новатором и даже революционером (Guyer, 1987, p. 32; Ameriks, 2000б, р. XII). Я склоняюсь к первой точке зрения. Во-первых, Кант нигде не дает определения апперцепции, только ее некоторых видов. Следовательно, он предполагает, что читатели знают данное понятие. Но это возможно лишь при общеупотребительном значении термина. Во-вторых, Кант намеренно использует старые термины в их исходном значении. В-третьих, исследователи справедливо отмечают множество параллелей в понимании сознания, самосознания и апперцепции у Лейбница, Вольфа и Канта. Они касаются, например, концепции ясности и отчетливости наших представлений или понимания сознания через различение данных.

¹⁴ In the literature one finds two opposite points of view on that score. Some researchers see Kant as an heir and successor of the Leibniz-Wolff tradition (Rosefeldt, 2000, p. 213; Brook, 1994, p. 59; Izmailov, 2005, p. 58), while others, on the contrary, see him as an innovator, even as a revolutionary (Guyer, 1987, p. 32; Ameriks, 2000b, p. XII). I incline to the former view. First, Kant nowhere gives a definition of apperception, only of some of its types. Thus he assumes that the readers know this concept. But that is only possible if the term is in common use. Second, Kant deliberately uses old terms in their original meanings. Third, scholars rightly note numerous parallels in the interpretation of consciousness, self-consciousness and apperception by Leibniz, Wolff and Kant. They have to do, for example, with the concepts of clarity and distinctness of our representations or understanding consciousness by distinguishing data.

жить у данного термина два значения. Апперцепция понимается или как осознание неосознанных состояний субъекта, например перцепций (Лейбниц, 1982, с. 406), или как осознание своей внутренней познавательной деятельности (Лейбниц, 1984, с. 373). Кант не использует термин «апперцепция» в первом значении, так как перцепция уже рассматривается им как сознательное представление (В 376; Кант, 2006б, с. 485), а употребляет его во втором смысле, но в свете решения задач «Критики». В «Дедукции категорий» обоих изданий апперцепция рассматривается как способность, которая позволяет осознать ключевое априорное условие возможного опыта¹⁵ — единство сознания (А 94; Кант, 2006а, с. 143; В 131; Кант, 2006б, с. 201). Через его анализ Кант и будет осуществлять доказательство всеобщего и необходимого использования категорий.

Но что такое единство сознания? Здесь мы опять сталкиваемся с трудностями, так как автор «Критики» использует множество видов единства, не отделяя и не проясняя их в достаточной мере. С моей точки зрения, можно выделить следующие основные виды единства сознания:

- по нахождению: *внутреннее* и *внешнее*;
- по виду связи: *субъективное* (ассоциативное) и *объективное*;
- по виду единства: *нумерическое* (численное) и *качественное*;
- по роли в познании: *трансцендентальное*, *аналитическое*, *синтетическое*.

Под внутренним единством сознания понимается единство субъекта (то есть нас самих), под внешним, соответственно, — объекта (всего того, что мы познаем вне нас). Если связь между представлениями имеет всеобщий и не-

¹⁵ Г. Цёллер предлагает аналогичное понимание апперцепции. С его точки зрения, субъективно проявляемая апперцепция, имеющая вместе с тем тождественный и интерсубъективный характер, необходима для выявления объективных механизмов познания (Zöllner, 2015b, S. 145).

Kant does not use the term “apperception” because he already considers “perception” to be conscious representation (*KrV*, B 376; Kant, 1998, p. 398). He uses apperception in the second meaning, but he does so with a view to solving the tasks of the *Critique*. In the “Deduction of Categories” in both editions the term refers to the faculty that enables us to become conscious of the key *a priori* condition of possible experience,¹⁵ i.e. the unity of consciousness (*KrV*, A 94 / B 127; Kant, 1998, p. 225; *KrV*, B 131; Kant, 1998, p. 246). Kant would use it to prove the universal and necessary use of categories.

But what is the unity of consciousness? Here we are again facing difficulties because the author of the *Critique* refers to many types of unity without sufficiently isolating and elucidating them. In my opinion, the following main types of the unity of consciousness can be identified:

- According to location: *internal and external unity*;
- According to the type of connection: *subjective* (associative) and *objective unity*;
- According to the type of unity: *numerical and qualitative unity*;
- According to the role in cognition: *transcendental, analytic, synthetic*.

By “internal unity” of consciousness I mean the unity of the subject (i.e. ourselves), by “external unity”, accordingly, the unity of the object (all that we cognise outside ourselves). If the connection between representations is universal and necessary, it forms an objective unity,¹⁶ if it is associative and accidental, it forms a subjective unity. “Qualitative unity” refers to

¹⁵ Günter Zöllner offers a similar understanding of apperception. In his view, subjective apperception, which is both identical and intersubjective in nature, is necessary for identifying objective mechanisms of cognition (Zöllner, 2015, p. 145).

¹⁶ Objective unity can also be mathematical (unity of the objects of intuition) and dynamic (unity of coexistence of the objects of intuition with regard to one another) (*KrV*, B 110; Kant, 1998, p. 215).

обходимый характер, она образует объективное единство¹⁶, если ассоциативный, случайный — субъективное. Качественное единство относится к объектам и предполагает единство сочетания и согласования данных относительно их познания. Иными словами, объектом является то, что не зависит от субъекта и познается всеми одинаково. Нумерическое единство сознания, напротив, относится только к субъекту и состоит в возможности осознания численного тождества нас самих в отношении всех представлений. Когда мы привносим единство в процесс познания, оно имеет синтетический характер; когда мы осознаем привнесенное ранее единство, оно, соответственно, обладает аналитической природой. Наконец, если единство сознания позволяет осознать априорные условия познания, оно считается трансцендентальным.

Проясним в общих чертах роль представленных единств сознания в решении *наиболее трудной* задачи «Критики». Мы уже выяснили, что познание предметов предполагает получение множества данных и их определенную организацию. Так же наш повседневный опыт показывает нам, что вокруг нас есть одни и те же объекты и отношения между ними (качественное единство объектов). С кантовской точки зрения, это означает лишь одно: мы привносим в эти представления всеобщее и необходимое синтетическое единство. Но что позволяет нам это делать? Единство сознания и категории. Для доказательства этого тезиса Кант выстраивает определенную цепочку рассуждений. Вначале он обращает наше внимание на то, что мы способны в процессе познания осознавать свое тождество относительно других представлений (нумерическое единство чистой изначальной апперцепции). Это положение является аналитическим (аналитическое единство апперцеп-

objects and presupposes a unity of combination and concord of data in terms of their cognition. In other words, the object is what does not depend on the subject and is universally understood in the same way. “Numerical unity” of consciousness, on the contrary, refers only to the subject and consists in the capacity to become conscious of numerical identity of ourselves with regard to all the representations. When we introduce unity in the cognition process it has a synthetic character; when we become conscious of unity introduced earlier, it possesses an analytical character. Finally, if unity of consciousness makes it possible to become conscious of *a priori* conditions of cognition, it is considered to be transcendental.

Let us sketch out the role of the above unities of consciousness in solving *the most difficult* task of the *Critique*. We have already established that the cognition of objects involves obtaining a multitude of data and a certain organisation of the data. Our daily experience also shows us that we are surrounded by the same objects and the relations between them (qualitative unity of objects). From Kant’s point of view this means only one thing: we are introducing these representations into a universal and necessary unity. What enables us to do so? The unity of consciousness and categories. To prove this thesis Kant presents a chain of reasoning. First he draws our attention to the fact that we are able, in the process of cognition, to be conscious of our identity with regard to other representations (numerical unity of pure initial apperception). This thesis is analytic (analytic unity of apperception) and enables us to reveal the *a priori* ground of cognition (transcendental unity of apperception). It lies in the fact that if we are conscious of a multitude of representations in one consciousness they must be interconnected in the framework of one apperception (synthetic unity of apper-

¹⁶ Объективное единство может быть также математическим (единство предметов созерцания) и динамическим (единство сосуществования предметов созерцания по отношению друг к другу) (В 110; Кант, 2006б, с. 177).

ции) и позволяет выявить априорное основание познания (трансцендентальное единство апперцепции). Оно состоит в том, что, если мы осознаем множество представлений в одном сознании, они должны быть связаны между собой в рамках одной апперцепции (синтетическое единство апперцепции). Объединение представлений может быть случайным, субъективным (эмпирическое единство апперцепции) или объективным (объективное единство апперцепции). В первом случае единство задается эмпирическими условиями, во втором — категориями. Следовательно, именно категории приносят объективное единство в представления и необходимым образом организуют их, делая возможным познание объекта.

Итак, апперцепция используется Кантом в лейбницианском смысле и обозначает нашу способность в процессе познания сознавать единство сознания. Так как единство отличается большим разнообразием, Кант использует соответствующие наименования апперцепции. Аналогом латинского термина *Apperzeption* выступает немецкое слово *Selbstbewußtsein*.

(с) *Самосознание как осознание себя.* Данное значение понятия «самосознание» мы можем встретить при рассмотрении вопроса о возможности познания себя, то есть субъекта или души. Если проводить параллель с познанием внешних объектов, мы обнаружим здесь как сходные черты, так и особенности. Во-первых, нам недоступны вещи сами по себе, и трансцендентальный субъект не является исключением. Несмотря на то что в докритический период Кант считал возможным интеллектуальное созерцание, на страницах «Критики» его позиция однозначна: мы не имеем и не можем иметь никакого знания о реальном субъекте (A 350; Кант, 2006а, с. 443; B 404; Кант, 2006б, с. 517). Во-вторых, в познании как внешних объектов, так и самих себя мы должны соблюдать ключевое правило критической философии: сохранять различие между чувственностью и рассудком. Иными словами, самосознание распадается на чувственное и рассудочное (B 155;

ception). Unification of representations may be accidental, subjective (empirical unity of apperception) or objective (objective unity of apperception). In the former case unity is imposed by empirical conditions and in the latter case by categories. Consequently, it is categories that introduce objective unity into representations and organise them in the necessary way to make cognition of the object possible.

Thus, Kant uses “apperception” in the Leibnizian sense to refer to our ability, in the process of cognition, to be aware of the unity of consciousness. Because unity is very diverse, Kant uses corresponding names of apperception. An analogue of the Latin term *Apperzeption* is the German word *Selbstbewußtsein*.

(c) *Self-consciousness as consciousness of oneself.* We may encounter this meaning of “self-consciousness” when considering the possibility of cognising oneself, that is, the subject or the soul. To draw a parallel with the cognition of external objects, we find here both similarities and distinctions. First, things in themselves are inaccessible, the transcendental subject not being an exception. Although in the pre-critical period Kant believed intellectual intuition to be possible, his position in the *Critique* is unambiguous: we do not have and cannot have any knowledge of the real subject (*KrV*, A 346 / B 404; Kant, 1998, p. 414; *KrV*, A 350, Kant, 1998, p. 417). Second, as in cognising external objects, in cognising ourselves we must comply with the key rule of critical philosophy: to preserve the distinction between sensibility and understanding. In other words, self-consciousness splits into sensible and intellectual (*KrV*, B 155; Kant, 1998, p. 258; *Anth*, AA 07, p. 134; Kant, 2007, p. 246), therefore everything we can learn about our soul must be learned through the organising activity of these cognitive faculties. Third, Kant distinguishes “self-cognition” (*Selbsterkenntnis* / *Erkenntnis*

Кант, 2006б, с. 231; AA 07, S. 134; Кант, 1994а, с. 150), поэтому всё, что мы можем узнать о нашей душе, должно осуществляться через организующую деятельность этих познавательных способностей. В-третьих, Кант разделяет самопознание (*Selbsterkenntnis* / *Erkenntnis seiner selbst*) и самосознание (*Selbstbewußtsein*) (B 158; Кант, 2006б, с. 233), отмечая ограниченность или даже невозможность первого. Так как первые две особенности в определенной степени были рассмотрены выше, нам остается коротко исследовать последнюю. Ее можно переформулировать в виде двух вопросов: почему мы способны себя осознавать, но не познавать? и что осознает наша душа о самой себе?

Начну с чувственного самосознания¹⁷, или внутреннего чувства. Под ним Кант понимает созерцание наших внутренних состояний и нас самих (B 49; Кант, 2006б, с. 109). Формой, посредством которой дается и упорядочивается внутренне чувство, является время. Следовательно, самосозерцание возможно только как осознание душой своих внутренних чувственных представлений при их темпоральной организации. Как оно осуществляется? Кант отмечает, что здесь налицо парадокс. Он состоит в том, что чувственное самосознание имеет одновременно пассивный и активный характер, так как реализуется через самоаффицирование. Проясню этот момент. Так как нам недоступно непосредственное сознание самих себя, то единственным источником знаний о себе является внутреннее восприятие. Оно, в свою очередь, возможно при двух условиях: если чувственность доставляет нам многообразное о нас самих и если мы можем его осознать¹⁸ (то

¹⁷ Данный вид самосознания Кант обозначает разными терминами: «сознание схватывания», «внутреннее чувство», «эмпирическая апперцепция», «самосозерцание».

¹⁸ С позиции Канта, мы не можем осознать многообразное, если оно не связано и не подведено под единство апперцепции. В противном случае все будет находиться в хаотическом смешении до такой степени, что мы не сможем определить ни одного объекта. Таким образом, выстраивается следующая последовательность. Мы сознаем объекты, если различаем их. Но чтобы различать данные, исходящие от объектов, они должны быть связаны и объединены в рамках одного сознания (см.: Васильев, 2010, с. 351).

seiner selbst) and “self-consciousness” (*Selbstbewußtsein*) (*KrV*, B 158; Kant, 1998, p. 260), noting that the former is limited and even impossible. The first two features having been discussed earlier, it remains to take a look at the last one. It can be reformulated in the shape of two questions: Why are we able to be conscious of but not to cognise ourselves? What does our soul know about itself?

Let us start with sensible self-consciousness,¹⁷ or the inner feeling. Kant interprets it as intuition of our inner states and ourselves (*KrV*, B 49; Kant, 1998, p. 180). The form through which the inner feeling is given and ordered is time. Consequently, self-intuition is only possible as intuition by the soul of its inner sensible representations organised in time. How is this done? Kant notes a paradox. Sensible self-consciousness is simultaneously passive and active as it is realised through self-intuition. Let us clarify this point. Since immediate consciousness of ourselves is inaccessible to us, the only source of knowledge about the self is inner perception. The latter, in turn, is possible on two conditions: if sensibility carries diverse information about ourselves and if we can be conscious of it¹⁸ (i.e. survey, gather and connect data in one representation). In the former case we have intuition of sensibility of a passive subject on the part of a transcendental subject and in the latter case on the part of understanding. Thus, we are able to intuit ourselves only as a phenomenon and only through self-intuition (*KrV*, B 156; Kant, 1998, p. 259). Here we

¹⁷ Kant uses various terms to denote this type of self-consciousness: “apprehension”, “inner sense”, “empirical apperception”, “self-intuition”.

¹⁸ From Kant’s point of view we cannot comprehend the manifold if it is not connected with and subordinated to the unity of apperception. Otherwise everything would be intermixed so chaotically as to make it impossible to determine a single object. The following sequence thus forms itself: We are conscious of objects if we distinguish them. But to be distinguished data emanating from objects must be connected and unified within one consciousness (cf. Vasilyev, 2010, p. 351).

есть обозреть, собрать и связать данные вместе в одном представлении). В первом случае мы будем иметь аффицирование чувственности пассивного субъекта со стороны трансцендентального субъекта, во втором — со стороны рассудка. Следовательно, мы способны созерцать себя только как явление и только через самоаффицирование (В 156; Кант, 2006б, с. 231). Здесь прослеживается параллель с восприятием внешних объектов, однако она проявляется не во всем. Время как единственная форма внутреннего созерцания не позволяет обнаружить в нас нечто неизменное и сохраняющееся, а только смену определений (А 381; Кант, 2006а, с. 477). Таким образом, нам недоступно априорное синтетическое познание души. Как говорит Кант, это примечательное различие между внутренним чувством и внешним.

Нам остается разобраться с рассудочным самосознанием, или чистой апперцепцией. Как было показано выше, чистую апперцепцию¹⁹ Кант рассматривает как априорное осознание души своего нумерического единства. Но что оно означает? С феноменальной точки зрения, речь идет о возможности сознания / самосознания себя в качестве общего субъекта всех возможных представлений (А 350; Кант, 2006а, с. 441; В 132; Кант, 2006б, с. 203). Именно его мы именуем «Я», «я мыслю» или «я есмь». Но интереснее и важнее функциональный взгляд на данный вопрос, так как он обращает наше внимание на то, как образуется тождество чистой апперцепции. В обоих изданиях Кант начинает свое объяснение с уже известного нам тезиса: тождество нашего Я возможно лишь при осознании души необходимого единства синтеза согласно понятиям, то есть правилам (А 108; А 112; В 134; В 135). Но почему синтезирующая деятельность рассудка образует нумерическое единство чистой апперцепции? Видимо, из-за того, что синтез осознается нами как некое единое действие мышления (А 108; Кант, 2006а, с. 159; В 153; Кант, 2006б, с. 227), или тождество

¹⁹ В первом издании Кант так определяет чистую апперцепцию: «...полное тождество самого себя при всех возможных представлениях» (А 116; Кант, 2006а, с. 167).

can see a parallel with the perception of external objects; however, it is not manifested in everything. Time as the only form of inner intuition does not permit us to discover in ourselves something immutable and lasting, but only a change of definitions (*KrV*, A 381; Kant, 1998, p. 432). Thus, *a priori* synthetic cognition of the soul is inaccessible to us. As Kant notes, this is a remarkable difference between inner and external feeling.

It remains to look at self-consciousness in the understanding or pure apperception. As indicated above, Kant sees pure apperception¹⁹ as the soul's consciousness of its numerical unity. But what does it mean? From the phenomenal point of view this has to do with the possibility of consciousness/self-consciousness of oneself as a general subject of all possible representations (*KrV*, A 350; Kant, 1998, p. 416; *KrV*, B 132; Kant, 1998, p. 247). We refer to it as "I" ("I think", "I am"). But a functional view of the issue is more interesting and important because it draws our attention to the way identity of pure apperception is formed. In both editions Kant starts his exposition with the familiar thesis: the identity of Self is only possible when the soul is aware of the necessary unity of synthesis according to concepts, that is, rules (A 108, A 112, B 134, B 135). But why does synthesizing activity of the understanding form numerical unity with pure apperception? Apparently because we perceive synthesis as a single act of thinking (*KrV*, A 108; Kant, 1998, p. 233; *KrV*, B 153; Kant, 1998, p. 257), or as identity of the functions of synthesis (*KrV*, A 108; Kant, 1998, p. 233). However, this statement also calls for elucidation. What does the given unity of the activity of the understanding consist in? It is the common form of cognitive activity of objects (A 129, A 363, A 382, B 404, B 406), in other words, one and the same method by which

¹⁹ In the first edition Kant thus defines pure apperception: "[...] the thoroughgoing identity of oneself in all possible representations [...]" (*KrV*, A 116; Kant, 1998, p. 237).

функций синтеза (А 108; Кант, 2006а, с. 157). Но и эта мысль требует пояснения. В чем состоит данное единство деятельности рассудка? Это — единая форма познавательной деятельности предметов (А 129; А 363; А 382; В 404; В 406), иными словами, один и тот же способ, каким многообразное в чувственных представлениях относится к одному сознанию. Следовательно, чистую апперцепцию нужно рассматривать не как сознание себя, а как осознание спонтанной и законосообразной деятельности рассудка, которая тождественным способом связывает и придает единство всем представлениям²⁰. Такое понимание полностью снимает вопрос о тождестве апперцепции и рассудка, заявленном Кантом во втором издании «Критики» (В 134 Anm.; Кант, 2006б, с. 205 примеч.).

Не вызывает сложности и проблема самопознания. Для получения априорных синтетических знаний о душе недостаточно осознания в чистой апперцепции ее тождественной деятельности. Познание как внешних объектов, так и самого себя предполагает не только осознанное мышление, но и созерцание многообразного, через которое дается объект. Если мы нарушаем это правило и тем самым гипостазируем единство мышления, получаются ложные метафизически умозаключения о душе (паралогизмы).

Итак, относительно сознания себя мы обладаем двумя видами представлений: внутренним чувством и чистой апперцепцией. Несмотря на то что Кант называет их самосознанием (или апперцепцией), это разные и не сводимые друг к другу виды. В первом случае мы сознаем, как субъект является нам, во втором — как он одним и тем же образом (то есть тождествен-

²⁰ Такое понимание кантовской апперцепции можно обнаружить уже у Фихте. Этот же взгляд разделяют и многие современные исследователи: К. Серк-Хансен (Serck-Hanssen, 2008, p. 148), К. Америкс (Ameriks, 2000a, p. 241), Г. Эллисон (Allison, 1983, p. 144), П. Китчер (Kitcher, 2015, p. 281) и др. Таким образом, апперцепция является не сознанием себя, а сознанием условий, которые позволяют сознавать внутренние и внешние объекты (Соболева, 2018, с. 137).

sense manifold relates to one consciousness. Thus, pure apperception should be interpreted not as consciousness of oneself, but as consciousness of spontaneous and law-governed activity of the understanding which, by an identical method, links and confers unity on all representations.²⁰ This interpretation eliminates the question of identity of apperception and understanding stated by Kant in the second edition of the *Critique* (*KrV*, В 134n; Kant, 1998, p. 247n).

The problem of self-cognition also presents no challenges. To obtain *a priori* synthetic knowledge about the soul it is not enough to be conscious in pure apperception of its identical activity. Cognition of external objects as well as of the self implies not only conscious thinking, but intuition of the manifold through which the object is given. If we break this rule and thus hypostasise the unity of thinking we get metaphysically false judgments about the soul (paralogisms).

Thus, we have two types of representations concerning consciousness of ourselves — inner feeling and pure apperception. Although Kant refers to them as self-consciousness (or apperception) these are different and not coextensive types. In the former case we are conscious of how the subject is presented to us and in the latter case of how, by one and the same method (i.e. identically) it intellectually organises representations. Thus, we have before us totally different objects of consciousness: the soul and its intellectual activity. It is only by a stretch that we can refer to the latter as “I”.

²⁰ We find this interpretation of Kant’s apperception already in Fichte. This view is shared by many modern scholars: C. Serck-Hanssen (2008, p. 148), K. Ameriks (2000a, p. 241), H. Allison (1983, p. 144), P. Kitcher (2015, p. 281) and others. Apperception, then, is not consciousness of oneself, but consciousness of the condition which permits being conscious of inner and external objects (Soboleva, 2018, p. 137).

но) рассудочно организует представления. Получается, что перед нами совершенно разные объекты осознания: душа и ее рассудочная деятельность. Называть последнюю «Я» можно только условно.

Заключение

Для разрешения вопроса о том, каким образом соотносятся апперцепция, сознание и самосознание, было необходимо, во-первых, эксплицировать назначение каждой из этих способностей и, во-вторых, установить четкий и ясный характер их отношений друг к другу. Текстологический анализ определений и контекстов использования понятий сознания, самосознания и апперцепции не дает нужных результатов, более того — запутывает. Причина проста: Кант не использует рассматриваемые понятия однозначно и последовательно. Поэтому способом решения двух возникших задач был выбран функционально-проблемный метод. Его суть сводится к выяснению функциональной роли сознания, самосознания и апперцепции в решении ключевых проблем первой «Критики». По итогам его применения можно сделать следующие выводы.

(1) Сознание является рефлексивной познавательной способностью, которая выполняет три важные функции: открывает доступ к представлениям в нашей душе, позволяет их различать, а также привносить в них единство, объединяя в одно представление.

(2) Самосознание выступает способом функционирования сознания: позволяет исследовать представления, находящиеся в нашей душе. В этом смысле самосознание полностью совпадает с сознанием. Однако ключевыми объектами, в отношении которых Кант использует способность самосознания (или, соответственно, сознания), являются синтетическое единство представлений и душа. То есть самосознание (или сознание) позволяет сознавать нас самих и нашу познавательную деятельность.

Conclusion

To solve the question of how apperception, consciousness and self-consciousness relate to one another it was necessary, first, to explicate the purpose of each of these faculties and second, to establish a clear-cut character of their inter-relationship. Textological analysis of definitions and contexts of the use of the terms “consciousness”, “self-consciousness” and “apperception” is futile, and indeed confusing. The reason for this is simple: Kant does not use these concepts univocally or consistently. Therefore, I chose the functional-problem method to accomplish the two tasks that have cropped up. It basically seeks to clarify the functional role of consciousness, self-consciousness and apperception in solving the key problems in the first edition of the *Critique*. The use of this method yielded the following conclusions.

1. Consciousness is a reflective cognitive faculty which performs three important functions: it gives access to representations in our soul, allows us to distinguish them and to introduce unity by combining them into one representation.

2. Self-consciousness is a method of the functioning of consciousness: it makes it possible to investigate the representations that reside in our soul. In that sense self-consciousness is coextensive with consciousness. But the key objects with regard to which Kant uses the faculty of self-consciousness (or, accordingly, consciousness) are synthetic unity of representations and soul. In other words, self-consciousness (or consciousness) makes it possible to be conscious of ourselves and of our cognitive activity.

3. Apperception, in turn, is a sort of self-consciousness. Its distinctive feature is that it focuses on becoming conscious of and investigating the unity of our representations. Because Kant distinguishes many types of unity, there are different names for apperception. The key types are

(3) Апперцепция, в свою очередь, является видом самосознания. Её особенность состоит в том, что она фокусируется на осознании и исследовании единства наших представлений. Так как Кант различает множество видов единства, имеются, соответственно, разные наименования апперцепции. К ключевым видам относятся апперцепция спонтанной активности рассудка и апперцепция внутреннего чувства. Несмотря на то что оба варианта самосознания Кант именуется одним термином и связывает с определенным видом единства, они относятся к совершенно разным объектам сознания. В первом случае речь идет об осознании единства синтетической деятельности рассудка, то есть правил, посредством которых мышление связывает и подводит под единство множество представлений. Во втором — о субъективном и темпорально организованном единстве внутреннего чувства, то есть того, как душа нам является.

(4) Использование Кантом понятия *Apperzeption* в качестве аналога понятию «самосознание» (*Selbstbewußtsein*) объясняется историко-философской спецификой. Невзирая на новизну и революционность некоторых критических положений, кёнигсбергский философ разрабатывает собственные концепции сознания и самосознания в рамках лейбнице-вольфианской традиции.

Список литературы

- Васильев В.В. Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М. : Наследие, 1998.
- Васильев В.В. Трансцендентализм Канта и вольфианская психология // Историко-философский ежегодник — 2004. М. : Наука, 2005. С. 238—249.
- Васильев В.В. Философская психология в эпоху Просвещения. М. : Канон+, 2010.
- Васильева М.Ю. Кант и Беркли: сходство или различие? // Кантовский сборник. 2009. № 1 (29). С. 30—38.

apperception of the spontaneous activity of the understanding and apperception of the inner feeling. Although Kant uses the same term for both types of self-consciousness and identifies them with a particular type of unity, they belong to totally different objects of consciousness. In the former case we speak about consciousness of the unity of the synthetic activity of understanding, i.e. rules whereby thinking links and imposes unity on a multitude of representations. In the latter case we speak about subjective a temporally organised unity of the inner feeling, that is, of how the soul presents itself to us.

4. Kant's use of the term *Apperzeption* as a synonym of self-consciousness is due to historical-philosophical reasons. In spite of the novelty and revolutionary character of some of his critical propositions, Kant develops his concepts of "consciousness" and "self-consciousness" in the framework of the Leibniz-Wolffian tradition.

References

- Allison, H., 1983. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven: Yale University Press.
- Ameriks, K., 2000a. *Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ameriks, K., 2000b. *Kant's Theory of Mind*. Oxford: Clarendon Press.
- Brook, A., 1994. *Kant and the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, P., 1987. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heßbrüggen-Walter, S., 2004. *Die Seele und ihre Vermögen. Kants Metaphysik des Mentalen in der Kritik der reinen Vernunft*. Paderborn: Mentis.
- Izmailov, G., 2005. Leibniz and Kant: to the Question of Apperception. In: *Forum molodykh kantovedov (Po materialam Mezhdunarodnogo kongressa, posvjashhennogo 280-letiju so dnja rozhdenija i 200-letiju so dnja smerti Immanuila Kanta)* [Forum of Young Kant Scholars (Collected Papers of the International Congress on the 280th Anniversary of the Birth and 200th Anniversary of the Death of Immanuel Kant)]. Moscow: Institute of Philosophy RAS, pp. 53-59 [online] Available at: <https://iphras.ru/page50843406.htm> [Accessed 20 March 2020] (In Rus.)

Измайлов Г. Лейбниц и Кант: к вопросу об апперцепции // Форум молодых кантоведов (По материалам Международного конгресса, посвященного 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти Иммануила Канта). М. : ИФ РАН, 2005. С. 53–59. URL: <https://iphras.ru/page50843406.htm> (дата обращения: 20.03.2020).

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М. : Чоро, 1994а. Т. 7. С. 137–376.

Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Собр. соч. : в 8 т. / под ред. А.В. Гулыги. М. : Чоро, 1994б. Т. 2. С. 278–320.

Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / отв. ред., вступ. ст. В.А. Жучкова ; пер. с нем., коммент. В.В. Васильева, С.А. Чернова. М. : Прогресс-Традиция, 2000.

Кант И. Критика чистого разума. 1-е изд. (А) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 2.

Кант И. Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 1.

Круглов А.Н. Был ли у Канта трансцендентальный субъект? // Историко-философский ежегодник – 2004. М. : Наука, 2005. С. 279–295.

Лейбниц Г.В. Начала природы и благодати, основанные на разуме / пер. с фр. Н.А. Иванцова // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1982. Т. 1. С. 404–413.

Лейбниц Г.В. Письмо Софии-Шарлотте (о том, что независимо от чувств и материи) / пер. с фр. В.П. Преображенского // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1984. Т. 3. С. 371–385.

Майоров Г.Г. Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М. : Издательство Московского университета, 1973.

Соболева М.Е. Как читать Канта, или Кант в контексте современных эпистемологических дискуссий в западном аналитическом кантоведении // Вопросы философии. 2018. № 3. С. 129–140.

Allison H. Kant's Transcendental Idealism. New Haven : Yale University Press, 1983.

Ameriks K. Kant and the Fate of Autonomy: Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy. Cambridge : Cambridge University Press, 2000a.

Ameriks K. Kant's Theory of Mind. Oxford : Clarendon Press, 2000б.

Brook A. Kant and the Mind. Cambridge : Cambridge University Press, 1994.

Kant, I., 1992. *On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World*. In: I. Kant, 1992. *Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Translated and edited by D. Walford, in collaboration with R. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 373-416.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Translated and edited by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2004. *Prolegomena to any Future Metaphysics that Will Be Able to Come Forward as Science*. Translated and edited by G. Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2005. *Notes and Fragments*. Edited by P. Guyer, translated by C. Bowman, P. Guyer and F. Rauscher. New York & Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2007. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Translated and edited by R.B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press.

Kitcher, P., 2015. *Bewusstsein*. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon, Band 1*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 281-285.

Krouglov, A.N., 2005. Did Kant have a transcendent subject? In: *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2004 [History of Philosophy Yearbook 2004]*. Moscow: Nauka, pp. 279-295. (In Rus.)

Leibniz, G.W., 1989a. On What is Independent of Sense and of Matter (Letter to Queen Sophia Charlotte of Prussia, 1702). In: G.W. Leibniz, 1989. *Philosophical Papers and Letters. A Selection*. Translated and edited, with an Introduction, by L.E. Loemker, 2nd Edition. Dordrecht, Boston & London: Kluwer Academic Publishers, pp. 547-554.

Leibniz, G.W., 1989b. The Principles of Nature and of Grace, based on Reason (1714). In: G.W. Leibniz, 1989. *Philosophical Papers and Letters. A Selection*. Translated and edited, with an Introduction, by L.E. Loemker, 2nd Edition. Dordrecht, Boston & London: Kluwer Academic Publishers, pp. 636-643.

Mayorov, G.G., 1973. *Teoreticheskaya filosofiya Gottfrieda W. Leibniza [Theoretical Philosophy of Gottfried W. Leibniz]*. Moscow: Moscow State University Press. (In Rus.)

Rosefeldt, T., 2000. *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Berlin: Philo.

Serck-Hanssen, C., 2008. Kant on Consciousness. In: S. Heinämaa and M. Reuter, eds. 2008. *Psychology and Philosophy. Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought*. Dordrecht: Springer, pp. 139-157.

Guyer P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

Hefßbrüggen-Walter S. *Die Seele und ihre Vermögen. Kants Metaphysik des Mentalen in der "Kritik der reinen Vernunft"*. Paderborn : Mentis, 2004.

Kitcher P. *Bewusstsein // Kant-Lexikon / Hrsg. M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin*. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015. Bd. 1. S. 281–285.

Rosefeldt T. *Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*. Berlin : Philo, 2000.

Serck-Hanssen C. *Kant on Consciousness // Psychology and Philosophy. Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought / ed. by S. Heinämaa, M. Reuter*. Dordrecht : Springer, 2008. P. 139–157.

Strawson P. *The Bounds of Sense. An Essay on the «Critique of Pure Reason»*. L. : Routledge, 1966.

Wolff Ch. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*. 3. Aufl. Halle : Renger, 1725.

Wunderlich F. *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*. Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 2005.

Zöller G. *Selbstbewusstsein // Kant-Lexikon / Hrsg. M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin*. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015a. Bd. 3. S. 2065–2070.

Zöller G. *Apperzeption // Kant-Lexikon / Hrsg. M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin*. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2015b. Bd. 1. S. 145–150.

Об авторе

Илья Евгеньевич Андриянов, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия.

E-mail: ich_andr@mail.ru

Для цитирования:

Андриянов И.Е. Проблема соотношения апперцепции, самосознания и сознания в критической философии И. Канта // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 3. С. 24–53.

doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-2

Soboleva, M.E., 2018. How Do We Read Kant, or Kant in the Context of Contemporary Epistemological Discussions in Western Analytic Kant-Studies. *Voprosy Filosofii*, 3, pp. 129-140. (In Rus.)

Strawson, P., 1966. *The Bounds of Sense. An Essay on the Critique of Pure Reason*. London: Routledge.

Vasilyev, V.V., 1998. *Podvaly kantovskoi metafiziki (deduktsiia kategorii) [Basements of Kant's Metaphysics: Deduction of the Categories]*. Moscow: Nasledie. (In Rus.)

Vasilyev, V.V., 2005. Kant's Transcendentalism and Wolfian Psychology. In: *Istoriko-filosofskii ezhegodnik 2004 [History of Philosophy Yearbook 2004]*. Moscow: Nauka, pp. 238-249. (In Rus.)

Vasilyev, V.V., 2010. *Filosofskaia psikhologiya v epokhu Prosveshcheniya [Philosophical Psychology in the Age of Enlightenment]*. Moscow: "Kanon+" ROOI Reabilitatsiya. (In Rus.)

Vasilyeva, M.Y., 2009. Kant and Berkeley: Similarity or Difference? *Kantian Journal*, 1(29), pp. 30-38. (In Rus.)

Wolff, C., 1725. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt*. 3. Auflage. Halle: Renger.

Wunderlich, F., 2005. *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*. Berlin & New York: De Gruyter.

Zöller, G., 2015a. *Selbstbewusstsein*. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon, Band 3*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 2065-2070.

Zöller, G., 2015b. *Apperzeption*. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon, Band 1*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 145-150.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Iliia E. Andriianov, M.A., Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

E-mail: ich_andr@mail.ru

To cite this article:

Andriianov, I.E., 2020. The Problem of the Relationship between Apperception, Self-Consciousness and Consciousness in Kant's Critical Philosophy. *Kantian Journal*, 39(3), pp. 24-53.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-3-2>

УДК 1(091)

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ
КОГЕНА И НАТОРПА:
СПОР О ГРАНИЦЕ РАЗУМА

В.Н. Белов¹

Философия религии у Германа Когена и Пауля Наторпа, основателей и главных представителей Марбургской школы неокантианства, представляет собой важную и одновременно спорную часть их философских систем. Дискуссия вокруг проблем религии началась внутри Марбургской школы и не прекращается среди исследователей этой школы до сих пор. Объясняется это тем, что «встраивание» философского осмысления феномена религии в классическую триаду системы философии, то есть оформление этого феномена в понятия логики, постулатах этики и принципах эстетики, коснулось самих оснований этой системы. Опираясь в основном на черновые записи и переписку Когена и Наторпа, я провожу мысль о том, что, несмотря на внутренние и достаточно серьезные разногласия по проблемам религии и ее места в философских построениях, Коген и Наторп, во-первых, не покинули почву критического идеализма, до конца оставаясь верными своей философской школе, и, во-вторых, следовали принципу взаимного уважения, сохраняя профессиональную и человеческую симпатию друг к другу. Кроме того, я обосновываю свое утверждение о различном понимании марбургскими неокантианцами своеобразия религии в системе философии. Специфика этого различия дает возможность не просто вести речь о границе разума и рациональности, но саму эту границу сделать объемной, наполнив ее смысловым содержанием и расширив таким образом сферу критического идеализма. В ходе дискуссии по проблемам религии Пауль Наторп более актуально и развернуто, а Герман Коген, скорее, лишь потенциально заявили о проектах серьезной трансформации философии, которые они попытались реализовать в своих поздних работах.

Ключевые слова: философия религии, марбургское неокантианство, граница разума, чувство, критический идеализм, система философии

¹ Российский университет дружбы народов (РУДН). 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 6.
Поступила в редакцию: 02.03.2020 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-3
© Белов В.Н., 2020

COHEN AND NATORP'S
PHILOSOPHY OF RELIGION:
THE ARGUMENT
ABOUT THE BOUNDARY OF REASON

V.N. Belov¹

The philosophy of religion as presented by Hermann Cohen and Paul Natorp, the founders and main representatives of the Marburg School of Neo-Kantianism, is an important and at the same time controversial part of their philosophical systems. The discussion around the problems of religion began within the Marburg School and still continues among those who study that School. The reason for this is that "fitting" philosophical thinking about the phenomenon of religion into the classical triad of any system of philosophy, i.e. effectively formulating that phenomenon in logical concepts, ethical postulates and aesthetic principles touched the very foundations of that system. Drawing mainly on the rough notes and correspondence of Cohen and Natorp I argue that, in spite of internal and quite important differences over the problems of religion and its place in philosophical constructions, Cohen and Natorp, first, retained their commitment to critical idealism and remained loyal to their philosophical school to the end and, second, followed the principle of mutual respect, preserving their professional and human sympathy for each other. Besides, I substantiate my assertion that Marburg Neo-Kantians had different concepts of the special place of religion in the system of philosophy. The specific nature of this difference warrants the discussion not only of the boundary of reason and rationality but adds new dimensions to that boundary, filling it with content and thus broadening the very sphere of critical idealism. In the course of the discussion of the problems of religion, Paul Natorp (in a more immediate and extended fashion) and Hermann Cohen (largely potentially) stake a claim to projects for the serious transformation of philosophy which they tried to implement in their later works.

Keywords: philosophy of religion, Marburg Neo-Kantianism, boundary of reason, feeling, critical idealism, system of philosophy

¹ RUDN University.
6 Miklukho-Maklaya Street, Moscow, 117198, Russia.
Received 02.03.2020.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-3
© Belov V.N., 2020

Введение

О концепциях философии религии Германа Когена и Пауля Наторпа в отдельности уже немало написано в исследованиях, посвященных как в целом философским системам этих двух представителей Марбургской школы неокантианства, так и конкретному анализу их подходов к философскому осмыслению феномена религии². Поэтому главная цель моей работы состоит в выявлении основных идей и специфики критических позиций Когена и Наторпа в их полемике вокруг осмысления сущности религии.

Несомненно, Коген и Наторп были самостоятельными и оригинальными мыслителями, открывавшими новые пути трансцендентальной философии. При всей школьности их философских пристрастий они имели собственные, часто отличные друг от друга позиции по многим вопросам теории познания, этики, эстетики и психологии — и, как показывают сохранившиеся в архивах материалы, опубликованные в двухтомнике Х. Хольцхая (Holzhey, 1986), активно полемизировали друг с другом. Однако — и это основная гипотеза данной работы — именно спор о сущности религии, о возможностях и необходимости включить осмысление религии в систему философии привел их к размышлениям о границе разума, ее специфических свойствах и объеме. Я обосновываю идею о том, что в первую очередь взаимная критика Когеном и Наторпом разрабатываемых ими концепций философии религии способствовала формированию основных положений их философских систем в поздние годы: у Когена — в «Религии разума из источников иудаизма» (Cohen, 1919), у Наторпа — прежде всего в «Философской систематике» (Natorp, 1958). Следует указать и на то, что яв-

² См., напр.: (Белов, 2015а, 2015б, 2018а, 2018б, 2018в, 2019; Дмитриева, 2008; Пома, 2012; Adelman, 2010; Lohmann, 1995; Holzhey, 1986; Jegelka, 1992; Saltzman, 1981).

Introduction

The concepts of the philosophy of religion of Hermann Cohen and Paul Natorp have each been thoroughly discussed in the studies devoted to the philosophical systems in general of the two representatives of the Marburg School of Neo-Kantianism and to the concrete analysis of their approaches to philosophical conception of the phenomenon of religion.² Therefore, the chief aim of my study is to identify the main ideas and the distinctive features of the positions of Cohen and Natorp in their polemic around the essence of religion.

Cohen and Natorp were undoubtedly independent and original thinkers who charted new courses for transcendental philosophy and who, for all their adherence to the School in their philosophical leanings, had their own frequently very different positions on many issues of the theory of cognition, ethics, aesthetics and psychology. As attested by surviving archival materials published in Holzhey's two volumes (Holzhey, 1986), they were engaged in an active polemic with each other. However — and this is the main hypothesis of my paper — it was the argument about the essence of religion, the possibilities and necessity of including the understanding of religion in the system of philosophy that prompted them to reflect on the boundary of reason, its specific properties and its volume. I argue that it was Cohen and Natorp's mutual criticism of their respective concepts of the philosophy of religion that contributed to their formulation of the main provisions of their philosophical systems in their later years, e.g. Cohen in his *Religion of Reason Out of the Sources of Judaism* (1972, first published in German 1919), and Natorp, above all in *The Systematics of Philosophy* (*Philosophische*

² See, for example, Belov (2015a, 2015b, 2018a, 2018b, 2018c, 2019), Dmitrieva (2008), Poma (1997), Adelman (2010), Lohmann (1995), Holzhey (1986), Jegelka (1992), Saltzman (1981).

ным образом переосмысливает понятие границы разума только Пауль Наторп, а Герман Коген к этой проблеме напрямую не обращается. Однако разрабатываемые Когеном идеи единого и единственного Бога, корреляции Бога и человека, идеи вполне рациональные, исключающие всякую мистику и мифологию, а также его рассуждения о теологических вопросах Творения, Откровения, святом Духе, мессии, бессмертии и Воскресении, которые он в системном виде предложил в своей последней, посмертно изданной работе «Религия разума...», можно считать реакцией на эту проблему и переосмыслением кантовского понятия границы разума³.

Другой гипотезой, которую я обосновываю в своем исследовании, является мысль о том, что главным водоразделом позиции марбургцев по вопросам религии послужила тема человека как индивидуального существа, реализующего контакт с окружающим его миром и обладающего внутренними неповторимыми и не сводимыми ни к чему внешнему характеристиками.

Наконец, третьей гипотезой данной работы стало предположение о том, что именно рассуждения о сущности религии в целом предлагают верные ориентиры для определения специфики позиций Когена и Наторпа в рамках единой философской школы, одну из которых (Когена) условно можно охарактеризовать как объективистско-методическую, другую (Наторпа) — как субъективистско-символическую.

³ См., напр.: «Понятие разума должно впервые произвести понятие религии» (Cohen, 1919, S. 3); «Откровение есть творение разума» (Ibid., S. 84); «Как Творение, так и Откровение впервые приходят к совершенству только с Откровением в разуме, в духе человека, который поэтому составляет их предпосылку. Человек... как разумное существо является коррелятом Бога Откровения» (Ibid., S. 92). Далее в статье я не обращаюсь к подробному анализу этой работы Когена и отсылаю читателя к другим своим публикациям (Белов, 2015а, 2018а, 2018б).

Systematik, 1958). It has to be said that only Paul Natorp explicitly rethinks the concept of the boundary of reason while Hermann Cohen does not tackle the problem directly. However, Cohen's ideas of the one and only God, the correlation between God and a human being, quite rational ideas that rule out any mysticism or mythology, as well as his reflections on the theological aspects of creation, revelation, the Holy Spirit, the Messiah, immortality and resurrection which he systematically set forth in his last posthumously published book, *Religion of Reason*, can be seen as a reaction to this problem and a re-interpretation of Kant's concept of the boundary of reason.³

My second hypothesis in this article is that the main watershed between the Marburgers' positions on religious matters was the topic of the human being as an individual in contact with the surrounding world and possessing inimitable inner characteristics that cannot be reduced to anything external.

Finally, the third hypothesis of this work is the suggestion that it is reasoning on the essence of religion as a whole that offers secure guidelines for determining the specificities of the positions of Cohen and Natorp in the framework of a single philosophical school. One of these positions (Cohen's) can be tentatively described as objectivist-methodical and the other (Natorp's) as subjectivist-symbolic.

Reason or Feeling: Cohen *versus* Natorp

At the end of the first decade of the twentieth century an interesting discussion unfolded

³ Cf. "The concept of reason has to engender the concept of religion" (Cohen, 1972, p. 3). "Revelation is the creation of reason" (Ibid., p. 72). "Like creation, revelation too can come to completion with the revelation to reason, to man's spirit, which is therefore the presupposition for it. Man, not the people, and not Moses: man, as rational being, is the correlate to the God of revelation" (Ibid., p. 79). Elsewhere in this article I skip detailed analysis of this work of Cohen and refer the reader to my other publications (Belov, 2015а; 2018а; 2018б).

Разум или чувство: Коген против Наторпа

В конце 1900-х гг. внутри Марбургской школы неокантианства развернулась интересная дискуссия по вопросам религии, ее истоков, ее связи с философией и в целом с человеческой культурой. Архивные материалы предоставляют очевидные свидетельства того, что, во-первых, оба лидера этой неокантианской школы внимательно следили за публикациями друг друга в области религии (буквально разбирали их постранично). Во-вторых, сформулированные в этих публикациях позиции о сущности религии вызвали между их авторами серьезные разногласия и споры. Однако следует указать и на то, что критика друг друга по вопросам понимания религии со стороны как Когена, так и Наторпа никогда не выходила за рамки академического, интеллектуального спора: дискуссия велась аргументированно, каждый ее участник проявлял уважение к позиции оппонента.

Хотел бы обратить внимание еще на один очень важный момент этой дискуссии. Она, на мой взгляд, содержит свидетельства того, что и Коген, и Наторп в достаточно сложных и неоднозначных проблемах, которые всегда перегружены коннотативными смыслами, оставались в рамках критической философии, были верны своей философской школе и традиции кантовской трансцендентальной философии. Это особенно важно подчеркнуть ввиду того, что как раз философия религии становится тем камнем преткновения, из-за которого происходит серьезная трансформация всей системы философии Марбургской школы. И эта трансформация оказывается настолько глубокой и существенной, что дает основания некоторым исследователям считать последний период творчества и у Когена, и у Наторпа (а дискуссия по вопросам религии знаменует собой последний период творчества первого и приготовление к

within the Marburg School of Neo-Kantians on religion, its sources and its link with philosophy and human culture as a whole. Firstly, archives contain clear evidence that both leaders of the Marburg School closely followed each other's publications on religion (literally scrutinising these publications page-by-page). Secondly, the positions on the essence of religion that informed these publications sparked serious differences and arguments between their authors. However, it should be noted that in their criticism of each other's views on religion both Cohen and Natorp stayed within the framework of academic intellectual debate; statements were well-argued and the participants showed respect for the opponent's position.

Another important feature of the debate should be noted. In my opinion, it shows that both Cohen and Natorp in their complicated and controversial discussions, always overloaded with connotations, stayed within the framework of critical philosophy, remaining loyal to the philosophical school and the tradition of Kant's transcendental philosophy. This needs to be stressed because it was the philosophy of religion that became the stumbling block over which a serious transformation of the entire philosophical system of the Marburg School took place. This transformation was so profound and substantial that it prompted some scholars to regard the final period in the work of Cohen and Natorp – the debate on religion marks the last period in the work of Cohen and anticipates the last period in the work of Natorp – as a departure from the initial Marburg School position. Thus Frank Rosenzweig in an extended "Introduction" to the first volume of Cohen's *Jüdische Schriften (Jewish Writings)* described his later philosophy as a special period that saw a radical reappraisal of the Marburg philosopher's previous ideas: "It was a long journey, Rosenzweig writes, that led him [i.e. Cohen] to self-discovery and self-revelation – it was one and the other simultaneously, indeed the lat-

последнему периоду в творчестве второго) уже отходом от их первоначальной школьной позиции. В частности, Франц Розенцвейг в развернутом введении к первому тому «Работ по иудаизму» Когена охарактеризовал его позднюю философию как особый период, на который приходится радикальная переоценка предыдущих идей марбургского философа: «Это был долгий путь, — замечает Розенцвейг, — который привел его [Когена] к самообнаружению и самооткровению — это было и то, и другое одновременно и даже второе более, чем первое, путь завершения и путь поворота, возвращения на родину» (Rosenzweig, 1924, S. XX). В другом месте, оценивая последнюю работу Когена, опубликованную посмертно, а именно «Религию разума...», Розенцвейг подчеркивает принципиальную необходимость «читать» ранние работы Когена сквозь призму его поздней философии: «Эта книга есть свидетельство этого завершеного возвращения на родину, равно и его продукт» (Ibid., S. LXIV)⁴.

⁴ Аналогичной точки зрения придерживается и З. Уко (Ucko, 1927). Однако справедливости ради следует указать на то, что большинство исследователей творчества Когена и особенно его философии религии не соглашались с подобной оценкой Розенцвейга. Так, например, А. Пома заявляет: «В действительности при переходе от этики к религии речь идет не о “смене” (Übergang), не о переходе к другому, но о “расширении проблемы” и о “растворении” ее посредством отхода от научного метода и принятия высшей перспективы религии, которая не идет вразрез с научной этикой, а... делает ее завершенной [см.: Cohen, 1996, S. 58]. Именно в этом состоит “триумф религии” [Cohen, 1919, S. 218], дополняющий триумф этики и не противоречащий ему: в понимании индивидуума как рационального бытия, а значит, бытия нравственного, поскольку он индивидуален, а не просто причастен человечеству, а значит, во внесении особого богатства индивидуума в процесс реализации человечества» (Пома, 2012, с. 267). Д. Адельман полагает, что «хотя в течение своей жизни Коген и не ответил на основной вопрос об отношении религии и рационализма, но все же поставил его своеобразным и настоящим образом: что означает дифференциация религии и философии, если ведущее понятие философии, которое проходит через всю жизнь философа, а именно понятие “идеи”, имеет своим собственным содержанием дела пророческого сознания?» (Adelmann, 2010, S. 249).

ter more than the former, a journey of completion and a journey of reversion, a homecoming”⁴ (Rosenzweig, 1924, p. XX). Elsewhere, assessing Cohen’s last work published posthumously, *Religion of Reason*, Rosenzweig stresses the fundamental necessity to “read” Cohen’s early works through the prism of his later philosophy: “This book is evidence of the completed return home as well as its product”⁵ (*ibid.*, p. LXIV)⁶.

Natorp’s later philosophy also elicits a mixed reaction from scholars, with some pointing out its pervasive relativism, accusing Natorp of juggling with concepts, and others discerning in it a penchant for metaphysical mysticism (Jegelka, 1992, pp. 231-235). However, as Norbert Jegelka rightly points out, “[...] the mistakenly assumed metaphysics here is a reconstruction of the plan of critical philosophy under altered conditions; in it philosophical sensitivity, free from all systemic dogmatism, formulates a critical response

⁴ “*Es ist ein langer Weg, der bis zu dieser Selbstentdeckung und Selbstoffenbarung — es war beides zugleich und mehr noch das zweite als das erste — führte, ein Weg der Vollendung und ein Weg der Umkehr und der Heimkehr.*”

⁵ “*Das Buch ist das Zeichen dieser vollendeten Heimkehr, wie es ihre Frucht ist.*”

⁶ This view is shared by S. Ucko (1927). However, it has to be said for fairness sake that the majority of scholars studying Cohen and especially his philosophy of religion disagree with Rosenzweig’s opinion. Thus, for example, Andrea Poma writes: “Actually, the passage from ethics to religion is not so much a transition (Übergang), a passage to something else, but an ‘enlargement of the problem’ and a ‘solution’ to it, by means of the abandonment of the scientific method and the taking up of the peculiar, higher perspective of religion, which is not in contradiction with scientific ethics, but rather [...] constitutes its complement (cf. Cohen, 1996, p. 58). It is of this that ‘the triumph of religion’ consists [Cohen, 1972, p. 186], being complementary and non-contradictory in respect of that of ethics: when understanding the individual as a rational, that is, moral being, *inasmuch as he or she is an individual*, and not only a participant in humanity, and therefore bringing the individual’s specific wealth into the process of the realization of humanity” (Poma, 1997, pp. 213-214). D. Adelmann (2010, p. 249) believes that “although during his lifetime Cohen failed to answer the main questions about the relationship between religion and rationalism, he did raise it in an original and compelling way: what does the differentiation between religion and philosophy mean if the key concept of philosophy that runs through the philosopher’s whole life, i.e. the concept of the “idea,” has the affairs of the prophetic consciousness as its own content?”

Поздняя философия Наторпа также вызывает противоречивые оценки исследователей: одни указывают на ее сплошной релятивизм, обвиняя Наторпа в игре с понятиями, другие замечают в ней склонность к метафизической мистике (Jegelka, 1992, S. 231–235). Однако, как справедливо замечает Норберт Йегелька, «ошибочно полагаемая здесь метафизика является реконструкцией замысла критической философии в других условиях, в ней философская чувствительность запечатлевает в свободе от любого системного догматизма критический ответ на вновь вскрываемые глубинные вопросы» (Ibid., S. 235). Пауль Наторп продолжает свою начатую в работах по психологии программу расширения предмета критической философии за счет включения в него субъективного. В «Философской систематике» он ставит перед собой фундаментальнейшую задачу: выразить логическими средствами то, что мы называем жизнью⁵.

В полемике Когена и Наторпа проявилась еще одна деталь, характеризующая их взаимодействие в рамках единой школы: Коген предстает в качестве открывателя новых проблем и путей в философии, Наторп стремится найти им достойное место в философской системе, критично обрабатывая новые идеи, оценивая их достоинства, предлагая их упорядочивание и продуктивное самостоятельное прочтение, открывая их инновационные перспективы и твердо отсекая то, что, по его мнению, приводит к сомнительным результатам. Что касается суждений Когена в отношении понимания религии Наторпом, то его критика адресована в основном второму изданию книги Наторпа «Религия в пределах гуманности» (Natorp, 1908).

1. Коген критикует своего коллегу за придание религии тотального характера, который,

⁵ Неслучайно некоторые исследователи, например Й.Ф. Ломанн, считают, что Наторп тем самым сближается с философией жизни, ставшей особенно популярной после Первой мировой войны (см.: Lohmann, 1995, S. 147).

to new and pressing issues [...]»⁷ (ibid., p. 235). Natorp continues his programme of extending the object of critical philosophy by including the subjective, the work begun in his papers on psychology. In *Philosophische Systematik* Natorp sets himself a formidable task of expressing what we call “life by logical means”.⁸

The polemic between Cohen and Natorp reveals yet another detail characterising their interaction within the same school: Cohen is a discoverer of new problems and paths for philosophy and Natorp seeks to find a worthy place for them in the philosophical system, critically examining the new ideas, assessing their merits, offering ways to order them and the productive new readings, discovering their innovative potential and firmly cutting out what in his opinion leads to dubious results. As for Cohen’s judgements about Natorp’s understanding of religion, his criticism is mainly directed at the second edition of Natorp’s book *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität (Religion within the Limits of Humanity)* (Natorp, 1908).

1) Cohen criticises his colleague for giving religion a total character which, as Cohen writes conveying Natorp’s idea, covers all spheres of human activity (science, ethics, art) and which can only be understood in feeling, i.e. subjectively. But the totality of human activity, according to Cohen, is the subject of psychology, not philosophy:

Hence, religion as feeling and as “the totality of inner experience” (87)⁹ is the totality of science, ethics and art? And so the totality of

⁷ “[...] die vermeinte Metaphysik ist Rekonstruktion des Vorhabens einer kritische Philosophie unter veränderten Bedingungen, in ihr prägt philosophische Sensibilität in Freiheit von allem Systemdogmatismus eine kritische Antwort auf neu sich auftuende, weiterdrängende Fragen [...]”

⁸ It is no accident that some scholars, for example, J.F. Lohmann (1995, p. 147), believe that Natorp thereby draws closer to the philosophy of life that became particularly popular after the First World War.

⁹ The numbers in brackets after the quotations or without brackets before the quotations indicate the numbers of pages in Natorp’s book (Natorp, 1908) analysed by Cohen and quoted in his notes.

как он полагает, передавая мысль Наторпа, охватывает все сферы человеческой деятельности (науку, этику, искусство) и постижение которого возможно только в чувстве, то есть субъективно. Но тотальность человеческой деятельности является, согласно Когену, предметом психологии, а не философии:

Значит, религия как чувство и как «тотальность внутреннего переживания» (87)⁶ — это тотальность науки, этики и искусства? Значит, тотальность человека? = предмет психологии? Эту тотальность Наторп противопоставляет трем «обособлениям» в качестве «самоутверждения» (88) А разве не все три, особенно второе и третье, являются самоутверждениями этой «душевной самости»? (Holzhey, 1986, S. 99).

2. Коген также выражает свое недоумение по поводу психологической характеристики Наторпом религии как стремления к покою: «90 “Требование покоя от всех мировых забот!” Ото всех? Значит, и от науки и нравственности? “Покой в вечном!” Нет, вечная работа!» (Ibid.).

3. Коген категорически против признания Наторпом религиозной мифологии. Реферируя соответствующий фрагмент из книги Наторпа, он эмоционально реагирует на прочитанное восклицательными и вопросительными знаками: «В мифе должна сохраняться “жизнь души”! Религия без мифа должна была бы изгнать имя Бога! <...> Религия, следовательно, в действительности есть миф, “вид мифа”! “Согласно собственному описанию Когена”? (98)» — и возражает: «Я стремился описать мифом не чувство, а праэлемент всякого сознания культуры, причем именно его обособлений!» (Ibid.).

4. Вместо пантеистического тождества человека и Бога в христианстве Коген предлагает понятие корреляции в отношении между

⁶ Цифры в скобках после цитаты или без скобок перед цитатой обозначают номера страниц книги Наторпа (Natorp, 1908), анализируемой Когеном и цитируемой им в своих конспективных записях.

man? = the subject of psychology? Natorp sets this totality as “self-assertion” in contrast to the three “individualisations” (88) Are not all three, especially the second and third ones, self-assertions of “the selfhood of the soul”?¹⁰ (Holzhey, 1986, p. 99).

2) Cohen also questions Natorp’s psychological description of religion as a quest for calm: “90 ‘The demand for being relieved of all the world’s troubles.’ All of them? Hence of science and morality? ‘Calm in the eternal.’ No, eternal work!”¹¹ (ibid.).

3) Cohen categorically objects to Natorp’s acceptance of religious mythology. Summarising the relevant fragment from Natorp’s book, he reacts emotionally with exclamation and question marks: “The myth must preserve ‘the life of the soul!’ Religion without myth would have to banish the name of God! [...] (98) Consequently, religion in reality is a myth, ‘a kind of myth!’ ‘According to Cohen’s own account’?” — and he goes on to object: “I have tried to use a myth to describe not feeling but a proto-element of any consciousness of culture, exactly its individualisations!”¹² (ibid.).

4) Instead of the pantheistic identity of man and God in Christianity Cohen proposes the concept of their conjunction: “109 ‘Unity with God.’ It is, at the end of the day, Christian pantheism which here too establishes feeling as the primary force of life instead of ethics! [...] 119

¹⁰ “Also ist die Religion als Gefühl und als ‘Totalität des inneren Erlebens’ (87) die Totalität von Wissenschaft, Ethik und Kunst? Also die Totalität des Menschen? = Gegenstand der Psychologie? Diese Totalität setzt Natorp den drei ‘Sonderungen’ gegenüber als ‘Selbstbehauptung’ (88) Und sind nicht auch alle drei, besonders aber zwei und drei auch Selbstbehauptungen dieses ‘seelischen Selbst’?”

¹¹ “90 ‘Forderung der Ruhe von allem Welttreiben!’ Von Allem? Also auch von Wissenschaft und Sittlichkeit? ‘Ruhe im Ewigen!’ Nein, ewige Arbeit!”

¹² “Im Mythos soll sich das ‘Leben der Seele’ erhalten! Die Religion ohne Mythos müßte den Namen Gottes verbannen! [...] (98) Auch sei Religion in der That Mythos, von der Art des Mythos! ‘Nach Cohens eigener Beschreibung’? Ich habe nicht das Gefühl mit dem Mythos beschreiben wollen, sondern das Vorelement alles Kulturbewußtseins, aber eben seiner Sonderungen!”

ними: «109 “Единство с Богом”. Это, в конечном счете, христианский пантеизм, который и здесь устанавливает чувство как первоначальную силу жизни на место этики! <...> 119 Бог есть действительность, реальность блага в человеческом мире, не “душа всех душ” и тому подобное!» (Ibid., S. 100).

Следует, однако, признать и тот факт, что позиция Наторпа по отношению к феномену религии, ее своеобразию в рамках философской системы, к возможности ее постижения рациональными методами критической философии не была одинаковой в течение всей его творческой жизни и претерпела в ее поздний период значительные изменения. Отмечая как несомненную преемственность во взглядах Наторпа, так и их очевидную эволюцию, один из немецких исследователей, Й.Ф. Ломанн, указывает, что именно

...в обнаружении божественного во внутреннем ядре человека, его душевной основе существует преемственность между ранней и поздней философией религии Наторпа. Различие проявляется в вопросе о связи религии с трансценденцией. Хотя вначале Наторп отвергал эту связь, поздний Наторп признает за религией «трансцендирование», но, конечно, не «догматическое». Религия у него больше не состоит в чисто субъективной интимности чувства, но находится в отношении взаимности души и Бога, того Бога, который как сверхконечное и абсолютное охватывает человека, знает он об этом или нет (Lohmann, 1995, S. 155).

Религия или этика: Наторп против Когена

Наторп в своих черновых набросках и письмах оставил более пространственные замечания к анализу когеновской философии религии. К сожалению, все они относятся в основном к когеновской работе «Понятие религии в системе философии», опубликованной в 1915 г. (см.:

[...] God is reality, the reality of good in the human world, not ‘the soul of all souls’ and the like!”¹³ (ibid., p. 100).

One has to admit, however, that Natorp’s position on the phenomenon of religion, its distinct character within the philosophical system, the possibility of understanding it through the rational methods of critical philosophy was not immutable throughout his life and changed significantly towards its end. The German scholar Johann Friedrich Lohmann, noting the indubitable continuity in Natorp’s views as well as their obvious evolution, notes that

[...] in discovering the divine in the human being’s innermost nucleus, at his soul’s foundation, there is continuity between Natorp’s early and later philosophy of religion. The difference manifests itself over the issue of the link between religion and transcendence. Initially Natorp denied the link, but in his late period he admitted religion’s “transcendence,” though of course not of the “dogmatic” kind. Religion no longer lies in the pure subjective inwardness of feeling, but stands for the reciprocity between the soul and God – a God who as the Supra-Finite and Absolute encompasses the human being whether or not he is aware of this¹⁴ (Lohmann, 1995, p. 155).

Religion and Ethics: Natorp *versus* Cohen

In his rough notes and letters Natorp left more extended remarks concerning Cohen’s philosophy of religion. Unfortunately, they all refer mainly to Cohen’s work, *Der Begriff der Religion*

¹³ “109 ‘Einheit mit Gott’. Es ist letztlich der christliche Pantheismus, der auch hier das Gefühl als Urkraft des Lebens an der Stelle der Ethik setzt! [...] 119 [...] Gott ist Wirklichkeit, Realität des Guten in der Menschenwelt, nicht ‘Seele aller Seele’ und dergleichen!”

¹⁴ “Gerade im [...] Finden des Göttlichen im innersten Kern des Menschen, seinem Seelengrund besteht Kontinuität zwischen Natorps früher und später Religionsphilosophie. Die Differenz zeigt sich in der Frage eines Transzendenzbezugs der Religion. Während dieser von Natorp zunächst abgelehnt wurde, gesteht der späte Natorp der Religion durchaus ein allerdings nicht ‘dogmatisches’ – ‘Transzendieren’ zu. Religion besteht nun nicht mehr in der reinen subjektiven Innerlichkeit des Gefühls, sondern sie steht für den Wechselbezug von Seele und Gott – einem Gott, der als das Überendliche und Absolute den Menschen umgreift, ob dieser darum weiß oder nicht.”

Cohen, 1996), и абсолютно не затрагивают последнего сочинения «Религия разума из источников иудаизма», чрезвычайно важного для понимания когеновской философии религии. Остается только гадать, почему так произошло. Самое простое объяснение, лежащее, что называется, на поверхности, состоит в том, что «Религия разума...» (1919) появилась в печати уже после смерти ее автора, и Наторп не видел необходимости высказывать свои критические замечания тому, кто не сможет уже на них ответить. Не сбрасывая со счетов эту причину, я все же полагаю, что есть и другое объяснение. Оно станет более понятным после рассмотрения основных суждений Наторпа относительно религиозно-философских идей его друга и коллеги.

И вот его первое и достаточно серьезное замечание из черновых заметок:

Для Когена религия становится некоей наукой о *духе*, как, например, история, для меня же она простирается за пределы науки о природе и о духе, охватывая целое жизни, для которого любая наука означает лишь метод. Религия больше не является методом. Так далеко «панметодизм» нельзя распространять. Религия есть полный поток жизни — которому метод только русло готовит, [религия] есть сама высшая жизнь (Holzhey, 1986, S. 110).

Хотя Наторп и признает, что Коген реагирует на его критику и старается избежать опасности растворения религии в этике, подчеркивая ее своеобразие, делая акцент не просто на единичности, но на единственности Бога и индивидуальности человека, однако он считает эти усилия недостаточными, поскольку остаются вопросы, которые он формулирует следующим образом: «1. Как *оправдывается* это притязание на единственность и индивидуальность, если она [религия], очевидно, все же выпадает из [ряда] логики, этики и эстетики и должна обозначать именно отличие от них? 2. Как она выражается психологически, если не как чувство?» (Ibid., S. 131). Критикуя Когена за недостаточно радикальное, по его мнению, обо-

in System der Philosophie (The Concept of Religion in the System of Philosophy), published in 1915 (Cohen, 1996), and do not even touch upon his last work, *Religion of Reason*, which is exceedingly important for understanding Cohen's philosophy of religion. One can only guess why this happened. The simplest and perhaps most plausible explanation is that *Religion of Reason* (1919) was published after the author's death (1918) and Natortp did not feel the need to make critical remarks addressed to someone who could no longer reply to them. While not discounting that reason I would hazard another explanation. It will become clearer after we have considered Natortp's main ideas concerning the religious and philosophical ideas of his friend and colleague.

Consider his first and fairly serious remark found in his rough notes:

For Cohen religion is one of the humanities like history, for me it reaches beyond the natural sciences and the humanities embracing the whole of life, for which all science is merely a method. Religion is much more than a method. "Panmethodism" cannot be taken as far as that. Religion is the full river of life for which method merely prepares the bed, [religion] is elevated life itself¹⁵ (Holzhey, 1986, p. 110).

Although Natortp admits that Cohen reacts to his criticism and tries to avoid the danger of dissolving religion into ethics by stressing its distinctness, and emphasising not simply the singularity but uniqueness of God and the human being's individuality, he considers these efforts insufficient because the following questions remain: "1. How is the claim of uniqueness and individuality *justified* since it [i.e. religion] obviously does not fit into [the ranks of] logic, ethics and aesthetics and must indicate its difference from them? — 2. How else is it expressed

¹⁵ "Bei Cohen wird Religion eine Geisteswissenschaft wie etwa Geschichte, bei mir greift sie über Natur- und Geisteswissenschaft hinaus, umfaßt das Ganze des Lebens, für welches alle Wissenschaft nur Methode bedeutet. Religion ist keine Methode mehr. So weit darf man 'Panmethodismus' nicht treiben. Religion ist voller Lebensstrom — dem die Methode nur das Bett gräbt, ist erhöhtes Leben selbst."

собрание религии от этики и логики, Наторп озадачивается проблемой дефиниции индивидуума, то есть выведения этого понятия из методических определений идеи цели, определения его самостоятельного содержания, отличного от простого методического средства логики, этики или эстетики. У Наторпа не возникает сомнения в том, что без привлечения логики и этики Абсолюта вести речь о своеобразии религии бессмысленно:

Мы скажем: этика, методика практической эмпирии, преодолевается — она может знать только относительного индивидуума. Но она может быть истинно преодолена только в смысле осознания абсолютной цели, по отношению к которой ставящий цель индивидуум мыслится абсолютным — но только мыслится. Пограничное понятие... приобретает позитивное значение. Первоначало же [?] абсолютно. Логика — не теоретика, а вышестоящая логика — абсолютна, она покоится на абсолютном X, абсолютных Альфе и Омеге. У Когена отсутствует это последнее оправдание, и поэтому не преодолено растворение религии в этике — не в соответствии с Абсолютом (Ibid., S. 133—134).

Таким образом, Наторп настаивает на необходимости при рассмотрении сущности религии и места в ней человека ввести такие понятия, как Абсолют и вечность. Эти понятия обозначают, согласно Наторпу, тот предел, который только и может наполнить смыслом бесконечное множество отдельных моментов человеческого бытия. Именно вечность, а не бесконечность работы, именно Абсолют, а не гипотеза, метод или цель, недостижимая, как горизонт.

Это то, что Геррманн⁷ подразумевает под абсолютным самоутверждением. И я также.

⁷ Вильгельм Геррманн (1846—1922) — немецкий лютеранский теолог, профессор Марбургского университета. Коген и Наторп часто в своих черновых записях и письмах упоминают Геррманна как авторитетного ученого. Анализ различных этапов полемики между Наторпом, Геррманном и Когеном стал отдельной темой многих исследований, см., напр.: (Korsch, 1996, S. 56—60; Poma, 1996, S. 42—43; Andriaanse, 1998; Дмитриева, 2008, с. 262—264).

psychologically except in feeling?"¹⁶ (ibid., p. 131). Criticising Cohen for what he believes to be insufficiently radical separation of religion from ethics and logic, Natorp looks at the problem of defining the individual, i.e. deriving this concept from methodological definitions of the idea of the goal, defining its independent content as different from a simple methodological tool of logic, ethics or aesthetics. Natorp has no doubt that it makes no sense to speak about the singularity of religion without bringing in the logic and ethics of the Absolute.

We shall say: ethics, the methodics of practical experience, is overcome — it can know only the relative individual. But it can only be justifiably overcome in the sense of consciousness of the absolute goal, with regard to which the individual setting the goal is thought of — but merely thought of — as absolute. As a borderline concept [...] it acquires a positive meaning. The origin is absolute. Logic — not the system of theory but the higher logic is absolute — it aims at the absolute X, the absolute Alpha and Omega. Cohen does not have this last justification and therefore the dissolution of religion into ethics is not overcome — not as far as the Absolute is concerned¹⁷ (ibid., pp. 133-134).

Thus, Natorp presses the need, in considering the essence of religion and the human being's place in it, to introduce the concepts of the Absolute and eternity. These concepts, he argues, are the boundary which alone can render

¹⁶ "1. wie rechtfertigt sich dieser Anspruch der Einzigkeit und Individualität, da sie [die Religion] doch eben aus der Logik Ethik Aesthetik offenbar herausfällt und jene auch eben den Unterschied von diesen bezeichnen soll? — 2. wie drückt sie sich psychologisch aus, wenn nicht als Gefühl?"

¹⁷ "Wir sagen: die Ethik[,] die Methodik der praktischen Empirie wird überschritten — diese darf nur das relative Individuum kennen. Sie kann aber rechtens nur überschritten werden im Sinne der Besinnung auf das absolute Ziel, in Bezug auf welches das wohl [?] das Ziel setzende Individuum absolut gedacht aber nur gedacht wird. Als Grenzbegriff — der hier aber, anders als in der Theoretik, positive Bedeutung gewinnen. Der Ursprung ist eben [?] Absolut. Die Logik — nicht die Theoretik sondern die übergeordnete Logik ist absolut — sie stellt auf das absolute X[,] das [?] absolute A und O. Bei Cohen fehlt diese letzte Rechtfertigung, insofern ist das Aufgehen der Religion in der Ethik nicht überwunden — nicht dem Absoluten nach."

Только стадии еще не четко различены: хаотичность [?] — отношение к «границам человечности» — выведение за пределы ее [человечности], которая не должна стать ложной трансценденцией. Именно так Бог бесконечно становится жизнью — душой — творением, [так] ищется небо на земле. Вечность и увековечение — но в полноте обратного соотношения с каждым индивидуальным жизненным моментом [?] приобретает он [момент] полную причастность вечности — только так преодолевается абстракция (Ibid., S. 134).

Метод или жизнь: в чем своеобразие религии?

Продолжая полемику с Когеном по вопросам религии, Наторп неустанно подчеркивает свое, отличное от когеновского понимание своеобразия религии и индивидуума в религии. Наиболее связно и акцентированно на проблемных и спорных местах когеновской концепции религии Наторп останавливается в сохранившемся наброске письма к Когену, датированном 31 декабря 1915 г. Создается стойкое впечатление, что предварительные замечания, которые находятся в конспективных записях Наторпа, являются как раз подготовительными материалами к этому письму. В нем Наторп возвращается к своему главному пункту критики в адрес Когена: он считает, что у Когена религия не обретает никакой самостоятельности, но полностью остается в сфере этики, поскольку и абсолютный Бог остается только целью, и человек — только идеей. Наторп предлагает Когену ответить на следующий, как он считает, «серьезный вопрос»:

...как этика может принять и полностью оправдать понятие абсолютного индивидуума — с его корреляцией с единственным, [точнее,] абсолютным единственным Богом, — если все же по крайней мере оправдание религии может быть представлено не ею самой, но только этикой (согласно Вашим предположениям). Вы обещаете трансцендентальное, то есть дедуктивное, обоснование, я его не нахожу (Holzhey, 1986, S. 444 — 445).

meaning to the infinite multitude of individual moments of the human being. Precisely eternity and not infinite work, the Absolute and not hypothesis, method and goal, which is as unattainable as the horizon.

This is what Herrmann¹⁸ means by absolute self-assertion. I think the same. Only the stages are not yet clearly differentiated: the principle of chaos [?] — the relation to the “borders of humanity” — going beyond these, which need not lead to false transcendence. This is how God becomes life — soul — creation becomes infinite, [this is how] heaven on earth is sought out. Eternity and eternalisation — but in the completeness of the re-establishment of the relation with each individual aspect of life [?] these [the aspects] acquire their full share in eternity — only thus is abstraction overcome!¹⁹ (ibid., p. 134).

Method and Life: What Makes Religion Special?

Continuing his polemic on religion with Cohen, Natorp never tires of stressing his own understanding of the special features of religion and the individual in religion, an understanding that is different from Cohen's. Natorp dwells in the most cogent way on the problematic and disputed points of Cohen's concept of religion in a surviving draft of a letter to Cohen dated December 31, 1915. One cannot help feeling that the preliminary notes found in

¹⁸ Wilhelm Herrmann (1846-1922). Lutheran German theologian, Professor at Marburg University. Cohen and Natorp in their rough notes and letters often mention Herrmann as an authoritative scholar. Analysis of various stages of the polemic between Natorp, Herrmann and Cohen forms the subject of numerous studies. See, for example, Korsch (1996, pp. 56-60), Poma (1996, pp. 42-43), Andriaanse (1998), Dmitrieva (2008, pp. 262-264).

¹⁹ “Dies meint Herrmann mit absoluter Selbstbehauptung. Ebenso auch ich. Nur werden die Stufen noch nicht deutlich auseinandergelegt [?] — die Chaotik [?] — die Beziehung auf die ‘Grenzen der Menschheit’ — die Hinausführung über diese[,] die nicht zu falscher Transzendenz werden muß [?]. Gerade damit wird Gott Leben — Seele — die Schöpfung unendlich[,] der Himmel auf Erden gesucht. Ewigkeit und Verewigung — aber in der Vollständigkeit [der] Zurückbeziehung auf jedes individuelle Lebensmoment [?] gewinnt dieses vollen Anteil an Ewigkeit — damit allein die Abstraktion überwunden!”

Наторп полагает, что своеобразие религии можно обосновать, используя кантовское понятие границы (предела) разума. Он замечает, что вопрос о сущности религии должен решаться не в пределах (границах) разума, но, скорее, при рассмотрении *самой* границы разума. Таким образом, Наторп считает, что именно религия расширяет критический идеализм на саму границу этого идеализма. Другого пути оставить феномен религии в рамках философии и в то же время утвердить ее своеобразие по отношению к идеалистической философии он не видит: «На этом основании я пытаюсь понять, каким образом религия является не *просто философским* размышлением, *методикой*, но “жизнью”. Любое критическое осмысление есть *философское оправдание* религии, но не сама религия. Но оно оправдывает именно религию как полностью “жизни”...» (Ibid., S. 445). Далее Наторп поясняет, как в его понимании связаны понятия границы и жизни, что, как следует из предыдущего отрывка, и должно составить своеобразие религии:

Это то, что подразумевают под религией в качестве *жизни, вечной жизни*; то, что я рассматриваю как *тотальность, непосредственность* (т.е. не *просто* связанность шаг за шагом бесконечного *пути*, но осмысление единства тотальности), *бес-конечность* (т.е. не *просто* бесконечность продвижения, но *завершение* в пограничной *идее* абсолюта) и в этом, ни в каком другом смысле — как *чувство* (Ibid., S. 446).

Таким образом, Наторп настойчиво пытается пояснить свое определение религии через чувство, за что его критиковал Кожен, именно путем прояснения того смысла, который он вкладывал в понятие чувства. Согласно Наторпу, это то чувство, которое уже неподвластно философскому осмыслению, к которому неприменима философская методи-

Natorp's jottings are precisely the preparatory notes for that letter. In it Natorp goes back to the main point of his criticism of Cohen: He thinks that with Cohen religion does not acquire any independence, remaining entirely in the domain of ethics insofar as absolute God remains only a goal and the human being only an idea. Natorp challenges Cohen to answer what he considers to be “a serious question”:

[...] how can ethics accept and fully justify the concept of the absolute individual and the unique with its correlation to the absolute unique God, since (according to your suppositions) the justification of religion cannot be effected by itself but only on the basis of ethics? You promise transcendental, that is, deductive justification, but I do not find it”²⁰ (ibid., pp. 444-445).

Natorp holds that the specificity of religion can be justified using Kant's concept of the boundary (limit) of reason. He notes that the question of the essence of religion should be solved not within the boundaries (limits) of reason but rather when considering the boundary of reason *itself*. Thus Natorp believes that it is religion that extends critical idealism to include the actual boundary of this idealism. He does not see any other way of keeping the phenomenon of religion in the framework of philosophy and at the same time asserting its distinctness from idealist philosophy: “On this basis I try to understand how religion is not *simply philosophical* reflection, *methodics*, but ‘life’. Critical reflection is the *philosophical justification* of religion but not religion itself. But it does justify religion as the fullness of ‘life’ [...]”²¹ (ibid., p. 445).

²⁰ “[...] wie kann die Ethik den Begriff des absoluten Individuums, und des einzigen — mit seiner Korrelation des absoluten einzigen Gottes — auch nur gelten lassen, vollends rechtfertigen — da doch wenigstens die Rechtfertigung der Religion nicht von ihr selbst sondern nur von der Ethik (Ihren Voraussetzungen gemäß) erbracht werden könnte. Sie versprechen eine transzendente also deduktive Begründung, ich finde sie nicht.”

²¹ “Auf dieser Grundlage versuche ich nun auch zu verstehen, wieso Religion doch nicht bloß philosophische Besinnung, Methodik ist [...], sondern ‘Leben’. Jene kritische Besinnung ist die philosophische Rechtfertigung der Religion aber ist nicht selbst die Religion. Aber sie rechtfertigt gerade Religion als volles ‘Leben’ [...]”

ка, делающая чувство субъективным маркером познавательного процесса, но то чувство, которое позволяет выходить на саму границу этого познавательного процесса и вести речь не только о познании, но и о целостной жизни. Это очень примечательный момент в понимании развития философской мысли позднего Наторпа. В его работе «Философская систематика» (курс лекций летних семестров 1922 и 1923 гг., впервые опубликованный в 1958 г.) именно концепт жизни становится центральным. В нем можно заметить очевидные параллели и с гуссерлевским концептом жизненного мира, и с таким философским направлением, как философия жизни. Можно утверждать, что переходным моментом для эволюции позиции Наторпа в поздний период его творчества стал как раз момент осмысления феномена религии, защита своей позиции в этом вопросе от критики его коллеги и друга Когена и, в свою очередь, критическое осмысление позиции Когена в отношении своеобразия религии.

К великому сожалению, в опубликованной переписке нет развернутого ответа Когена на эти критические рассуждения Наторпа. В ответном письме Наторпу от 11 января 1916 г. Коген пишет, что только предполагает обдумать мысли своего коллеги и друга и в более подходящее время написать ответ (Holzhey, 1986, S. 447), но, скорее всего, таким своеобразным ответом стала последняя работа Когена «Религия разума из источников иудаизма».

Заключительные замечания: объем границы разума

1. Полемические размышления по поводу феномена религии как у Когена, так и у Наторпа стали решающими для определения основных положений их поздней философии. Эти размышления настолько повлияли на измене-

Natorp then explains how, in his opinion, the concepts of boundary and life are linked, which, as follows from the preceding extract, should constitute the singularity of religion:

This is what is implied in religion as *life, eternal life*; what I conceive as *totality, immediacy* (i.e. not *simply* the step-by-step demonstration of the endless *path*, but the contemplation of the unity of *totality*), *infinity* (i.e. not *simply* endless advance, but *completion* in the border *idea* of the absolute) and as *feeling* in this sense and no other²² (*ibid.*, p. 446).

Thus, Natorp persists in his attempt to explain his definition of religion through feeling, for which Cohen criticised him precisely by elucidating the sense with which he invested the concept of feeling. According to Natorp, this is the feeling which already defies philosophical understanding, philosophical methodics and makes feeling a subjective marker of the cognitive process, a feeling which makes it possible to push forward the boundary of this cognitive process and speak not only about cognition, but about the whole of life. This is a very notable element in understanding the development of philosophical thought in the later Natorp. The concept of life is central to his work, *Philosophische Systematik*, a course of lectures held in the summer of 1922 and 1923 and first published in 1958. In it we find obvious parallels with Husserl's concept of the lifeworld and the philosophical trend known as the philosophy of life. It can safely be said that the turning point in the evolution of Natorp's views in the later period of his career was the moment when he realised the phenomenon of religion, defended his position on the issue against criticism of his colleague and friend Cohen and, in turn, voiced a critical assessment of Cohen's position on the singularity of religion.

²² "Das ist was man mit der Religion als *Leben ewiges Leben meint*; was ich betrachte als *Totalität, Unmittelbarkeit* (d.h. nicht bloß[e?] *Vermittlung von Schritt zu Schritt des endlosen Weges, sondern Besinnung auf die Einheit der Totalität*), *Un-endlichkeit* (d.h. nicht bloß[e?] *Endlosigkeit des Fortgangs, sondern Abschluß in der Grenzidee des Absoluten*) und in diesem, keinem anderen Sinn Gefühl."

ние философских позиций двух главных представителей Марбургской школы, что не утихают споры об отказе поздних Когена и Наторпа от своих неокантианских корней.

2. Концепции философии религии Когена и Наторпа — это явные попытки развивать кантовскую трансцендентальную философию, выходя за ее пределы. Согласно Канту, религия приводит к ограничению критического мышления. Марбургцы не могли согласиться с этим суждением Канта и считали, что более выверенная, истинно трансцендентальная и критическая мысль способна к постижению и феномена религии.

3. Основным понятием, которое знаменует возможность не отрываться от своих философских корней и в то же время позволяет значительно расширить возможности идеалистической концепции, становится понятие границы разума. Рассуждения о религии — это уже рассуждения не в пределах границы разума, а на самой его границе. Так понимает свою позицию сам Наторп, так следует понимать и позицию Когена, которая запечатлена в названии его посмертно изданной работы «Религия разума...» (а не «в пределах разума», как у Канта), так интерпретирует позицию позднего Когена и один из его авторитетнейших исследователей А. Пома⁸.

4. Однако восприятие границы разума со стороны обоих марбургских философов раз-

⁸ В частности, обращаясь к характеристике своеобразия религии в философской системе Когена, А. Пома указывает на то, что когеновское понимание еврейского монотеизма в качестве религии разума есть «расширение критического идеализма с выходом за рамки идеализма научного» (Пома, 2012, с. 251). И далее еще раз подчеркивает свою мысль в отношении философии религии Когена: «В своем особом идеалистическом значении монотеизм должен сохранить религиозный облик, отличающий его от этики не по содержанию (человек и его нравственное действие), не по методу (метод чистоты), но исключительно по факту преодоления условий “научности”, то есть понимания объекта исключительно как всеобщего понятия» (Там же, с. 253; перевод исправлен).

Very regrettably, the published correspondence does not contain Cohen's full-scale answer to Natrop's critical reasoning. In his reply to Natrop on 11 January 1916 Cohen wrote that he was only planning to take a closer look at the thoughts of his colleague and friend and to write an answer (Holzhey, 1986, p. 447), but most likely it was his last work, *Religion of Reason*, that provided a kind of answer.

Concluding Remarks: the Volume of the Boundary of Reason

1. The polemical reflections of both Cohen and Natrop were decisive in determining the main tenets of their later philosophy. These reflections influenced the change of the philosophical positions of the two main representatives of the Marburg School so much that arguments as to whether the later Cohen and Natrop had renounced their Neo-Kantian roots continue unabated.

2. Cohen and Natrop's concepts of the philosophy of religion represent explicit and evident attempts to develop Kant's transcendental philosophy by going beyond its boundaries. According to Kant, religion limits critical thinking. The Marburg philosophers could not accept this Kantian proposition and believed that more precise, truly transcendental and critical thought was able to fathom the phenomenon of religion.

3. The concept of the boundary of reason is the key concept that makes it possible to significantly enhance the potential of idealism without giving up the philosophical roots. Reasoning about religion is already reasoning not within but on the very boundary of reason. This is how Natrop himself conceives his position, and this is Cohen's position as reflected in the title of his posthumously published work, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism* (and not “within

лично. Для Когена граница — это пространство перевода элементов теологического содержания на научный философский язык, когда разум воспринимается в божественном свете в качестве инструмента открытия божественной реальности. Кроме того, граница, согласно Когену, — это сфера оправдания прогрессивного движения человечества в его истории и человека в его страданиях и бедах⁹. Для Наторпа же граница — это уже выход за чисто рациональные рамки методически-концептуального осмысления через восприятие полноты жизни, через предельное чувство этой полноты. Именно в этом чувстве, согласно Наторпу, постигается Абсолют¹⁰.

5. Таким образом, если Коген в своей философии религии неустанно подчеркивает объективный ценностный аспект религии¹¹, то его ближайший друг и последователь Наторп акцентирует внимание на ее глубинно-субъективном основании. Такое различие в подходах и оценках религии двух виднейших представителей Марбургской школы неокантианства совсем не случайно: во многом оно обусловлено различием двух религиозных традиций — иудаизма и протестантизма, на кото-

⁹ См.: «Скорбный путь евреев во всемирной истории есть признак религиозного прогресса, ибо он является доказательством религиозной силы, которая может противостоять всем преследованиям и соблазнам. Надежда и уверенность, с одной стороны, и, с другой стороны, сила страдать и переносить суть проявления и силы религиозного прогресса, развития, которое принадлежит религии по отношению ко всей исторической жизни» (Коген, 1910, с. 17).

¹⁰ Н.А. Дмитриева удачно, на мой взгляд, называет это нерационализируемое «чувство» в концепции религии позднего Наторпа «мыслью-чувством» (Дмитриева, 2008, с. 269).

¹¹ См., напр.: «Дело идет о том, чтобы опять уверовать в нравственное возрождение, в нравственное будущее человечества. Дело идет о том, чтобы противопоставить эту веру своекорыстным стремлениям народов и материализму сословий. Только в социальной нравственности и только в космополитической человечности чувствуется дыхание живого Бога, которого пророки Израиля сделали Богом Израиля и Богом всего человечества» (Коген, 1910, с. 18).

reason” as with Kant), and this is how the later Cohen is interpreted by Andrea Poma, one of the most authoritative students of his work.²³

4. However, the two Marburg philosophers perceived the boundary of reason in different ways. For Cohen the boundary was the space where elements of theological content are translated into scientific philosophical language when reason is perceived in a divine light as an instrument of discovering divine reality. Furthermore, perception of the boundary, according to Cohen, is the space of justification of humanity’s progress in history and of the human being in his suffering and woes.²⁴ In contrast, for Natortp the boundary signifies egress beyond the purely rational framework of methodological-conceptual understanding through perception of the fullness of life, through a supreme feeling of this fullness. It is through this feeling, according to Natortp, that the Absolute is fathomed.²⁵

5. Thus, while Cohen in his philosophy of religion constantly stresses the objective value as-

²³ In particular, characterising the singularity of religion in Cohen’s philosophical system, Poma (1997, p. 199) notes that Cohen’s concept of Jewish monotheism as the religion of reason constitutes an “expansion of critical idealism beyond scientific idealism.” And further, he reiterates the same idea with regard to Cohen’s philosophy of religion: “In its new specific idealist meaning, monotheism must preserve its religious physiognomy, which does not distinguish it from ethics either in its content (man and his moral action) or in its method (the method of purity), but only in its overcoming the scientific condition, that of consideration of the object solely as a universal concept” (*ibid.*, p. 201).

²⁴ Cf. “The Jews’ Road to Calvary in world history is a sign of religious progress, for it proves the religious strength that can withstand all persecutions and heartless temptations. Hope and confidence, on the one hand, and the strength to suffer and endure manifest the strength of religious progress the development for which religion is responsible with regard to all historical life” (Cohen, 1910, p. 16) (*cf.* “Daher ist der Leidensgang der Juden in der Weltgeschichte ein Zeichen des religiösen Fortschritts, weil ein Beweis für die religiöse Kraft, die allen Verfolgungen und allen gewissenlosen Verlockungen selbst zu widerstehen vermag. Die Hoffnung und Zuversicht auf der einen Seite, und andererseits die Kraft zu dulden und zu tragen, sind Spuren und Kräfte zugleich des religiösen Fortschritts, der Entwicklung, welche der Religion für das gesamte geschichtliche Leben zusteht”).

²⁵ Nina Dmitrieva aptly, in my opinion, calls this non-rationalisable “feeling” in the later Natortp concept of religion “thought-feeling” (Dmitrieva, 2008, p. 269).

рые опирались эти мыслители (Коген на иудаизм более эксплицитно, чем Наторп на протестантство). Ставя в центр своих размышлений о религии индивида как субъекта религиозного переживания, Наторп бросает упрек Когену в том, что последний в своем понимании религии не смог доказать своеобразие религиозного индивида в отличие от индивида этического. Кроме того, существенно различие обоих марбургцев в понимании ими трансцендентности Бога. Для Когена эта трансцендентность является содержательным конститутивным моментом монотеистического понятия Бога. Бог должен постигаться как что-то абсолютно трансцендентное человеку. Человек не может вступить с Богом в непосредственную связь, но лишь формирует отношение с другим человеком согласно идеалу, который для него и обозначает Бога: «Отношения между человеком и человеком образуют нижнюю или, правильнее будет сказать, внутреннюю корреляцию внутри отношения Бога и человека» (Cohen, 1919, S. 154). В противоположность этому трансцендентность Бога у Наторпа придает человеку новое абсолютное измерение, в котором критическая функция как основной инструмент разума оказывается недостаточной, а первоначальная субъективная чувственность приобретает такую полноту переживания всей жизни, какую ни регулятивные, ни конститутивные идеи трансцендентного Бога прояснить уже не могут.

Исследование поддержано из средств гранта РФФИ № 18-011-00080а «И. Кант и философия религии в Германии».

Список литературы

Белов В.Н. Религия в пределах разума. К статье Германа Когена «Этические и исторические мотивы религии» // *Judaica Petropolitana*. Исследования еврейской философии и интеллектуальных традиций иудаизма. СПб. ; Иерусалим : Академия исследования культуры, 2015а. Вып. 3. С. 211–218.

pect of religion²⁶ Natorp, his closest friend and follower, focuses on its underlying subjective foundation. This difference of approach and assessments of religion by the two most prominent representatives of the Marburg School is anything but accidental: It is due in many ways to the difference between the two religious traditions, Judaism and Protestantism these thinkers proceeded from (Cohen from Judaism more explicitly than Natorp from Protestantism). Putting the individual as the subject of the religious experience at the centre of his reflections, Natorp reproaches Cohen for failing in his concept of religion to demonstrate the difference of the religious individual from the ethical individual. Furthermore, the two Marburg philosophers differed substantially in their concept of the transcendence of God. For Cohen, transcendence was a substantive constitutive aspect of the monotheistic notion of God. God should be thought of as something absolutely transcendent with regard to man. The individual cannot directly connect with God, but only shapes his/her relations with others according to the ideal which to him indicates God: “The relations between man and man form the lower or rather the inner correlation within the correlation of God and man” (Cohen, 1972, p. 132). By contrast, with Natorp the transcendence of God gives man a new absolute dimension in which the critical function as the main instrument of reason turns out to be insufficient, and the initial subjective sensibility acquires a full-

²⁶ Cf. “This is about reviving faith in moral renaissance, a moral future for humankind. This is about using this faith to counter the selfish aspirations of peoples and the materialism of social classes. It is only in social morality and only in cosmopolitan humanity that one feels the breath of the living God whom the prophets of Israel made the God of Israel and the God of the whole of mankind” (Cohen, 1910, p. 17) (cf. “*Es gilt den Glauben wiederzugewinnen an die sittliche Wiedergeburt, an die sittliche Zukunft der Menschheit. Es gilt diesen Glauben wiederzugewinnen gegenüber der Selbstsucht der Völker und dem Materialismus der Stände. Nur in sozialer Sittlichkeit und nur in weltbürgerlicher Humanität atmet der echte lebendige Gott, den die Propheten Israels zum Gotte Israels und zum Gotte der Menschheit gemacht haben*”).

Белов В.Н. Является ли Герман Коген неокантианцем? // Кантовский сборник. 2015б. № 3. С. 38–46.

Белов В.Н. Автономия разума и религия Откровения в философии религии Германа Когена // Философия религии: аналитические исследования. 2018а. Т. 2, № 2. С. 51–64.

Белов В.Н. Понятие религии в системе философии Германа Когена // *Judaica Petropolitana*. Исследования еврейской философии и интеллектуальных традиций иудаизма. СПб. ; Иерусалим : Академия исследования культуры, 2018б. Вып. 9. С. 97–102.

Белов В.Н. Философия религии Германа Когена и ее оценка российско-еврейскими мыслителями // Познание и религия. Эпистемология религиозного опыта в русской и еврейской философской мысли XX века / под ред. Я. Добешевского, С. Краевского, Я. Маха. Варшава : Изд-во Варшавского университета, 2018в. С. 219–237.

Белов В.Н. Современная еврейская философия в поисках (само)определения // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2019. Т. 23, № 4. С. 391–398.

Дмитриева Н.А. Религия в пределах человечности. К истории проблемы религии в философии Пауля Наторпа // Вера и знание. К соотношению понятий в классической немецкой философии / отв. ред. Д.Н. Разеев. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2008. С. 260–270.

Коген Г. Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества // Еврейский мир. 1910. Кн. 2–3. С. 5–19.

Пома А. Критическая философия Германа Когена / пер. с ит. О.А. Поповой. М. : Академический проект, 2012.

Adelmann D. “Reinige dein Denken”. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2010.

Andriaanse H. ‘Menschheit’ und ‘Individuum’. Cohen und Herrmann über die Religion // *Sinn, Geltung, Wert : neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie* / hrsg. von Ch. Krijnen, E.W. Orth. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1998. S. 121–137.

Cohen H. Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig : Gustav Fock, 1919.

Cohen H. Der Begriff der Religion im System der Philosophie // Cohen H. Werke : in 19 Bdn. Bd. 10 : Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Hildesheim : Olms, 1996. S. 1–164 (вторая пагинация).

Holzhey H. Cohen und Natorp : in 2 Bdn. Basel ; Stuttgart : Schwabe & Co., 1986. Bd. 2 : Der Marburger Neukantianismus in Quellen.

ness of the experience of all life that no regulative or constitutive ideas of the transcendent God can clarify.

This study was supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project no. 18-011-00080a “Immanuel Kant and the Philosophy of Religion in Germany”.

References

Adelmann, D., 2010. “Reinige dein Denken”. Über den jüdischen Hintergrund der Philosophie von Hermann Cohen. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Andriaanse, H., 1998. ‘Menschheit’ und ‘Individuum’. Cohen und Herrmann über die Religion. In: Ch. Krijnen and E.W. Orth, eds. 1998. *Sinn, Geltung, Wert: neukantianische Motive in der modernen Kulturphilosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 121-137.

Belov, V.N., 2015a. Religion within the Boundaries of Mere Reason. *Judaica Petropolitana. Research on Jewish philosophy and intellectual traditions of Judaism*, 3, pp. 211-218. (In Rus.)

Belov, V.N., 2015b. Is Hermann Cohen a Neo-Kantian? *Kantian Journal*, 3(53), pp. 38-46. (In Rus.)

Belov, V.N., 2018a. Autonomy of Reason and the Religion of Revelation in the Philosophy of the Religion of Hermann Cohen. *Philosophy of Religion: Analytical Researches*, 2(2), pp. 51-64. (In Rus.)

Belov, V.N., 2018b. Concept of Religion in the System of Philosophy of Hermann Cohen. *Judaica Petropolitana. Research on Jewish philosophy and intellectual traditions of Judaism*, 9, pp. 97-102. (In Rus.)

Belov, V.N., 2018c. The Philosophy of the Religion of Hermann Cohen and Its Evaluation by Russian-Jewish Thinkers. In: J. Dobieszewski, S. Krajewski and J. Mach, eds. 2018. *Epistemologia doświadczenia religijnego w XX-wiecznej filozofii rosyjskiej i żydowskiej*. Warsaw: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, pp. 219-237. (In Rus.)

Belov, V.N., 2019. Modern Jewish Philosophy in Search of a (Self-)Definition. *RUDN Journal of Philosophy*, 23(4), pp. 391-398. (In Rus.)

Cohen, H., 1910. *Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit*. Vortrag von Dr. Hermann Cohen. Sonderausgabe aus dem Protokoll des 5. Weltkongresses für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt. Zweite Auflage. Berlin: Protestantischer Schriftenvertrieb.

Cohen, H., 1972. *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Translated, with an Introduction, by S. Kaplan. Introductory Essay by L. Strauss. New York: Frederick Ungar Publishing Co.

Jegelka N. Paul Natorp. Philosophie. Pädagogik. Politik. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1992.

Korsch D. Dialektische Theologie nach Karl Barth. Tübingen : Mohr, 1996.

Lohmann J. Karl Barth und Neukantianismus: die Rezeption des Neukantianismus im "Römerbrief" und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths. Berlin : De Gruyter, 1995.

Natorp P. Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik. Tübingen : J.C.B. Mohr, 1908.

Natorp P. Philosophische Systematik. Hamburg : Meiner, 1958.

Poma A. Einleitung // Cohen H. Werke : in 19 Bdn. Bd. 10 : Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Hildesheim : Olms, 1996. S. 7–49 (первая пагинация).

Rosenzweig F. Einleitung // Cohen H. Jüdische Schriften. Berlin : C.A. Schwetschke & Sohn, 1924. Bd. 1. S. XIII–LXIV.

Saltzman J.D. Paul Natorp's Philosophy of religion within the Marburg Neo-Kantian tradition. Hildesheim : Olms, 1981.

Ucko S. Der Gottesbegriff in der Philosophie Hermann Cohens. Berlin : S. Scholem, 1927.

Об авторе

Владимир Николаевич **Белов**, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов (РУДН), Москва, Россия.

E-mail: belov-vn@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3833-6506>

Для цитирования:

Белов В.Н. Философия религии Когена и Наторпа: спор о границе разума // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 3. С. 54–71.

doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-3

Cohen, H., 1996. *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. In: H. Cohen. *Werke. Band 10*. Hildesheim: Olms, pp. 1-164.

Dmitrieva, N.A., 2008. Religion within the Limits of Humanity. On the History of the Problem of Religion in the Philosophy of Paul Natorp. In: D.N. Razeev, ed. 2008. *Vera i znanie. K sootnosheniyu ponyatij v klassicheskoy nemeckoy filosofii [Faith and Knowledge. On the Relation of Concepts in Classical German Philosophy]*. Saint Petersburg: St. Petersburg University Press, pp. 260-270. (In Rus.)

Holzhey, H., 1986. Cohen und Natorp. Band 2: *Der Marburger Neukantianismus in Quellen*. Basel & Stuttgart: Schwabe & Co.

Jegelka, N., 1992. *Paul Natorp. Philosophie. Pädagogik. Politik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Korsch, D., 1996. *Dialektische Theologie nach Karl Barth*. Tübingen: Mohr.

Lohmann, J.F., 1995. *Karl Barth und Neukantianismus*. Berlin: De Gruyter.

Natorp, P., 1908. *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Natorp, P., 1958. *Philosophische Systematik*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von H. Natorp. Mit der Gedenkrede zum 100. Geburtstag am 24.1.1954 von H.-G. Gadamer. Einleitung und Anmerkungen von H. Knittermeyer. Hamburg: F. Meiner.

Poma, A., 1996. Einleitung. In: H. Cohen. *Werke. Band 10*. Hildesheim: Olms, pp. 7-49.

Poma, A., 1997. *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. New York: State University of New York.

Rosenzweig, F., 1924. Einleitung. In: H. Cohen. *Jüdische Schriften. Band 1*. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn, pp. 13-64.

Saltzman, J.D., 1981. *Paul Natorp's Philosophy of religion within the Marburg Neo-Kantian tradition*. Hildesheim: Olms.

Ucko, S., 1927. *Der Gottesbegriff in der Philosophie Hermann Cohens*. Berlin: S. Scholem.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Prof. Dr Vladimir N. **Belov**, RUDN University, Moscow, Russia.

E-mail: belov-vn@rudn.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3833-6506>

To cite this article:

Belov, V.N., 2020. Cohen and Natorp's Philosophy of Religion: the Argument about the Boundary of Reason. *Kantian Journal*, 39(3), pp. 54-71.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-3-3>



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

**Г.Д. ГУРВИЧ И С.И. ГЕССЕН
О ВОЗМОЖНОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ
СОЦИАЛЬНОГО ЕДИНСТВА**

М.Ю. Загирняк¹

В первые десятилетия прошлого века в европейской философской мысли усиливаются тенденции социологического расширения идеи права. С точки зрения социологии права, оно формируется в процессе социальных взаимодействий, а не санкционируется государством. На основе этой дисциплины С.И. Гессен и Г.Д. Гурвич в 1920 – 1930-е гг. формируют свои учения о социальном праве. На страницах журнала «Современные записки» философы вступают в полемику друг с другом. Несмотря на принципиальное расхождение в определении статуса государства, оба автора схожим образом обосновывают социум как множество социальных институтов и общностей, обеспечивающих выражение личной свободы. При этом предлагаемые мыслителями социальные регламентации уже являются правовыми ситуациями. Гессен и Гурвич считают, что только в условиях такого юридического плюрализма индивид может максимально полно реализовать свободу. Однако в концепции юридического плюрализма возникает проблема сохранения социального единства: почему социум не распадается на множество автономных социальных единиц, каждая из которых предлагает индивидам собственный правопорядок для актуализации свободы? Для решения этой проблемы философы используют концепт общей воли. Общая воля – это инструмент корреляции свободы индивида и развития общества и культуры в целом. Предметом спора философов становится вопрос о том, как формируется общая воля: 1) в процессе социальной самоорганизации (Гурвич); 2) в процессе работы сверхфункциональной организации – государства (Гессен). Эти варианты обоснования общей воли приводят к двум

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта. 236016, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 16.01.2020 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-4
© Загирняк М.Ю., 2020

**GEORGES GURVITCH AND SERGEY
HESSEN ON THE POSSIBILITY
OF FORMING SOCIAL UNITY**

M.Yu. Zagirnyak¹

The early decades of the last century saw European philosophical thought becoming increasingly interested in the sociological extension of the idea of law. From the viewpoint of the sociology of law, law is formed in the process of social interactions and is not sanctioned by the state. Sergey Hessen and Georges Gurvitch base their conceptions of social law on the sociology of law in the 1920s and 1930s. They start a polemic in the pages of the journal *Sovremenniye zapiski* (Contemporary Notes). Although they differ radically in their definitions of the status of the state they concur in defining society as a set of social institutions and communities existing as instruments for expressing personal freedom. The social regulations they propose are already legal situations. Hessen and Gurvitch believe that the individual can fully exercise his/her freedom only in conditions of such legal pluralism. However, the concept of legal pluralism involves an inherent problem of preserving social unity: why is it that society does not fall into a range of autonomous social entities, each offering the individual its own legal order for actualising freedom? To solve this problem the philosophers use the concept of “the general will”. General will is an instrument of correlation between individual freedom and the development of society and culture as a whole. The object of philosophical dispute is how the general will is formed: 1) in the process of social self-organisation according to Gurvitch; 2) in the operation of the supra-functional organisation (the state) according to Hessen. The difference in the grounding of the general will leads

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University. 14 Alexandra Nevskogo Street, Kaliningrad, 236016, Russia.
Received: 16.01.2020.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-4
© Zagirnyak M.Yu., 2020

разным концептам социального единения: 1) соборности в учении Гурвича; 2) солидарности в учении Гессена. Анализ спора двух мыслителей позволяет обратить внимание не только на различия в трактовке социального единения, но и на принципиальные проблемы в концепциях социального права.

Ключевые слова: социальное право, общество, индивид, государство, солидарность, соборность, неокантианство

Постановка проблемы

Начало прошлого столетия — это время «социологизации» права как объекта исследования. В бурно развивающейся социологии права феномен права рассматривается не как система официальных императивных постановлений, но как результат взаимодействия индивидуальных и коллективных личностей в обществе².

² В первые десятилетия XX в. основная идея социологии права была сформирована в трудах О. Эрлиха. Согласно ей, право происходит из социальных отношений, которые складываются в общественных союзах (Эрлих, 2011, с. 94). Весомый вклад в развитие социологии права внесли Л. Дюги, Э. Дюркгейм и М. Вебер. Дюги полагал, что право образуется в процессе социальных взаимодействий, а не по воли государя; это мнение он иллюстрирует примером из социальных практик эскимосов, которые, не обладая государством, создают социальные регламентации для организации совместной жизни (Duguit, 1921, p. 21). Э. Дюркгейм считал, что солидарность — это социальный факт, а право «воспроизводит основные формы солидарности» (Дюркгейм, 1996, с. 75), и поэтому исследование солидарности связано с исследованием права. Разные виды солидарности (механическая, органическая, договорная) подразумевают разные социально-правовые последствия. См.: «Действительно, теперь невозможно оспаривать того, что право и нравственность изменяются не только от одного социального типа к другому, но и для одного и того же типа при изменении условий коллективного существования» (Дюркгейм, 1995, с. 90). М. Вебер, в свою очередь, предлагает интерпретировать право в проблемном поле социологии. Социальное отношение, согласно Веберу, — это поведение нескольких людей, которое по смыслу взаимно ориентировано и взаимно настроено (Вебер, 2017, с. 362–363). Социальные действия, образующие социальное отношение, могут быть ориентированы на порядок (Вебер, 2017, с. 371). Право же, с социологической точки зрения, — это форма порядка, а также условие реализации со-

to a difference in the concepts of social unity: 1) sobornost according to Gurvitch and 2) solidarity according to Hessen. Analysis of the dispute between Gurvitch and Hessen brings out not only the differences in the interpretation of social unity but also the fundamental problems with the conceptions of social law.

Keywords: social law, society, individual, state, solidarity, sobornost, Neo-Kantianism

Problem Statement

The beginning of the last century saw law as a research object of sociology. The burgeoning sociology of law conceives of the phenomenon of law not as a system of official imperative rulings but as a result of the interaction of individual and collective persons in society.² Thus, the sociology of law focused on the de-

² In the early decades of the twentieth century the main idea of the sociology of law was formulated in the works of Eugen Ehrlich. He held that law derives from social relations that take shape within social alliances (cf. Ehrlich, 2017, p. 36-37). A tangible contribution to the development of the sociology of law was made by Léon Duguit, Émile Durkheim and Max Weber. Duguit (cf. 1921, p. 21) thought that the right is formed through social interaction, not by the will of the sovereign; this opinion is illustrated by the example of Eskimo social practices which, without the state, create social regulations for living together. Durkheim (2013, p. 54) believed that solidarity is a social fact and “law reproduces the main forms of social solidarity,” which is why the study of solidarity is connected with the study of law. Different types of solidarity (mechanical, organic, contractual) have different socio-legal consequences. Cf. “Indeed today we can no longer dispute the fact that not only do law and morality vary from one social type to another, but they even change within the same type if the conditions of collective existence are modified” (Durkheim, 1982, p. 101). Weber, for his part, proposed to interpret law in the problem field of sociology. Social relationship, according to Weber, is the behaviour of several people whose meaning is mutually oriented and mutually tuned (cf. Weber, 2019, p. 103). Social actions which form a social relationship may be oriented towards order (cf. *ibid.*, p. 109). Law, from the sociological point of view, is a form of order and a condition for social action and a guide for the individuals’ social interactions, i.e. a communicative social instrument with an option of coercion into order (cf. *ibid.*, p. 112).

Таким образом, социология права акцентировала внимание на происхождении этого явления из социальных практик: социальные взаимодействия уже содержат ограничения, которые и являются проявлением права. Поэтому любое социальное взаимодействие порождает правовую ситуацию. Этот подход к пониманию права позволил подвергнуть сомнению важнейший принцип государственной школы права, согласно которому только государство формирует право. Кроме того, попытки связать право с формированием и развитием институтов, общностей и других проявлений коллективного в обществе привели к противопоставлению социального права праву индивидуальному, поскольку в первом отдельный человек изучается в контексте развития социальных институтов. Как справедливо заметил Ж. Ле Гофф, это «символизировало для всех конец эпохи гегемонии индивидуализма» (Ле Гофф, 2013, с. 98).

Развитие учений о социальном праве привело к появлению новой трактовки социальных взаимодействий. Согласно этой трактовке, социальные организации следует рассматривать в качестве участников формирования правопорядка. Главный принцип этого направления в изучении права состоит в признании того, что правовые предписания необходимо происходят из социальных взаимодействий. Уравнивание роли правового опыта и роли социального опыта в происхождении права обосновало юридический плюрализм — установку на то, что право формируется в обществе не только государством.

В 1920–1930-х гг. юридический плюрализм послужил основой для учений С.И. Гессена (1887–1950) и Г.Д. Гурвича (1894–1965) о социальном праве. Каждый из этих двух философов стал заметным явлением в научном мире рус-

сского общества и ориентир для социальных взаимодействий индивидов, то есть коммуникативный социальный инструмент, который обладает опцией принуждения к порядку (Вебер, 2017, с. 375).

ривации права от социальных практик: социальные взаимодействия уже содержат ограничения, которые и являются проявлением права. Поэтому любое социальное взаимодействие порождает правовую ситуацию. Этот подход к пониманию права позволил подвергнуть сомнению важнейший принцип государственной школы права, согласно которому только государство формирует право. Кроме того, попытки связать право с формированием и развитием институтов, общностей и других проявлений коллективного в обществе привели к противопоставлению социального права праву индивидуальному, поскольку в первом отдельный человек изучается в контексте развития социальных институтов. Как справедливо заметил Ж. Ле Гофф, это «символизировало для всех конец эпохи гегемонии индивидуализма» (Ле Гофф, 2013, с. 98).

The development of the doctrines on social law produced a new interpretation of social interactions. According to this interpretation, social organisations should be viewed as participants in the formation of law and order. The key principle of this trend in the study of law is that legal prescriptions must arise from social interactions. The equating of the role of legal practice and the role of social experience provided grounds for legal pluralism, the recognition that the state is not the only shaper of law in society.

In the 1920s and 1930s legal pluralism provided the basis for the works of Sergey I. Hessen (1887-1950) and Georges D. Gurvitch (1894-1965) on social law. Both philosophers were prominent in the scientific community of the 'Russian abroad',³ keeping an eye on each

³ Gurvitch's conception of social law drew comments from Boris Vyshesvatsev (1934), Fyodor Stepun (1935, p. 366), Vladimir Voitinsky (1935, p. 378) and Mark Vishnyak (1936, p. 350). In his post-war memoir Vishnyak (1957, p. 106) dealt with the same aspect of Hessen's work. Petr Bitcilli made a comparative analysis of Hessen's conception of 'rule-of-law socialism' and Semyon Frank's social philosophy (Bitcilli, 1927, p. 553) and in a separate review analysed Gurvitch's conception of social law (Bitcilli, 1935). Nikolay Lossky (1935, p. 59) also paid attention to the original treatment of law in the philosophical concepts of Hessen and Gurvitch.

ского зарубежья³, они держали в поле зрения работы друг друга и полемически встретились на страницах журнала «Современные записки», где опубликовали критико-аналитические статьи о моделях воплощения социального права. Гурвич представил статью «Собственность и социализм (По поводу социалистической конструкции С.И. Гессена)» (Гурвич, 1929), посвященную критике модели правового социализма Гессена⁴. Гессен в статье «Идея социального права» (Гессен, 1932) ответил на замечания коллеги и, в свою очередь, обратил внимание на его ошибки в понимании социального развития.

Полемические статьи Гессена и Гурвича — это статьи-манифесты о социальном праве. Анализ этого спора позволяет актуализировать важнейшие проблемы теории социального права, и в частности проблему функционирования и развития социума. Как замечает А. Валицкий, мысли Гессена и Гурвича развивались схожим образом (Валицкий, 2012, с. 525). В своих учениях философы предложили модели развития общества, в которых все социальные институты и общности участвуют в формировании права, предлагая собственные правовые порядки (Гурвич, 1929, с. 508; Гессен, 1932, с. 429). Гессен (Гессен, 1932, с. 429–430) и Гурвич (Гурвич, 1929, с. 515) согласны в том, что государство утрачивает монополию на правотвор-

³ О концепции социального права Гурвича писали Б.П. Вышеславцев (Вышеславцев, 1934), Ф.А. Степун (Степун, 1935, с. 366), В.С. Войтинский (Войтинский, 1935, с. 378) и М.В. Вишняк (Вишняк, 1936, с. 350). В послевоенной книге воспоминаний Вишняк уделит внимание этому же аспекту научной работы у Гессена (Вишняк, 1957, с. 106). П.М. Бицилли предложил сравнительный анализ концепции правового социализма Гессена и социальной философии С.Л. Франка (Бицилли, 1927, с. 553) и в отдельной рецензии проанализировал учение Гурвича о социальном праве (Бицилли, 1935). Н.О. Лосский также обратил внимание на специфичную трактовку права в философских концепциях Гессена и Гурвича (Лосский, 1935, с. 59).

⁴ Уже в статье 1928 г. «Социализм и собственность» Гурвич отмечает исследование Гессеном в цикле статей трактовки права в гильдеизме (Гурвич, 1928, с. 372) и заявляет о планах написать в дальнейшем отдельную статью, посвященную критике концепции правового социализма Гессена (Гурвич, 1928, с. 382).

other's work and, on one occasion, engaging in polemics in the pages of the journal "Sovremeniye zapiski" ("Contemporary Notes") in which they published their critical-analytical articles on the models of implementation of social law. Gurvitch presented the article "Property and Socialism (on S.I. Hessen's Socialist Construction)" (1929), criticising Hessen's model of legal socialism.⁴ Hessen responded to his colleague's critical remarks with an article "The Idea of Social Law" (1932), pointing out his mistakes in the interpretation of social development.

The polemical articles of Hessen and Gurvitch are manifestoes on social law. An analysis of this dispute brings out the key problems of the theory of social law, notably the problem of the functioning and development of society. Andrzej Walicki (1989, p. 437) notes "the trains of thought" of Hessen and Gurvitch "at that time ran in close parallel." The two philosophers offered models of society's development in which all the social institutions and communities are involved in the shaping of law offering their own law orders (Gurvitch, 1929, p. 508; Hessen 1932, p. 429). Hessen (1932, pp. 429-430) and Gurvitch (1929, p. 515) agree that the state is losing its monopoly of law-making. But the interpretation of the new role of the state becomes a stumbling block for the philosophers. So, in the first part of my article I analyse the differences in their interpretations of the functionality of the state and note the specificities of their concepts of societal development.

To explain how law is formed in the context of legal pluralism it is necessary to build a new model of social interactions — a complicated structure of law orders that includes man as a

⁴ Already in his article "Socialism and Property" Gurvitch (1928, p. 372) notes Hessen's research on the treatment of law in Guild Socialism published in a series of articles and announces plans for a separate article devoted to the critique of Hessen's legal socialism concept (*ibid.*, p. 382).

чество. Но трактовка новой роли государства становится для философов камнем преткновения. Поэтому в первой части статьи я провожу анализ различий в их трактовках функциональности государства и выявляю особенности их концепций развития социума.

Для объяснения того, как формируется право в концепции юридического плюрализма, нужно выстроить новую модель социальных взаимодействий — сложную структуру правопорядков, в которую включен человек как социальный субъект. Возникает проблема целостности социума: почему он не распадается на множество социальных автономных образований, каждое из которых предлагает индивидам собственный правопорядок в качестве регламента социальных взаимодействий?

В споре о социальном праве философы обосновывают общую волю как концепт, благодаря которому единство общества сохраняется в условиях юридического плюрализма. Общая воля — это инструмент интеграции множества правопорядков в единое социальное пространство. Философы связывают общую волю с процессом социального единения. Предпринятый во второй части статьи анализ концепции общей воли в учениях Гессена и Гурвича позволит понять, каким образом они обосновывают социальное единство.

Полученные результаты дают возможность в третьей части статьи проанализировать, как в учениях Гессена и Гурвича представлен сам процесс социального единения. Спор в журнале «Современные записки» вскрывает серьезные расхождения философов в трактовке алгоритмов социального единения. Гессен и Гурвич обозначают модели социального единения как *солидарность* и *соборность* соответственно. Рассматривая социальные взаимодействия как источник права, они актуализируют солидарность и соборность как правовые понятия. Ответ на вопрос, каким образом они трактуются в их учениях, фактически эквивалентен ответу на вопрос о том, какие возможности для формирования социального единства предлагают эти философы.

social subject. Thus the problem of the integrity of society arises: why does it not fall into a multitude of autonomous social entities, each offering individuals their own legal order as a regulation for social interactions?

In their argument about social law the philosophers expound the concept of “the general will”, owing to which society preserves its unity in the context of legal pluralism. The general will is an instrument of intergration of a range of legal orders in a common social space. The philosophers associate the general will with the process of social unification. The analysis of the concept of the general will by Hessen and Gurvitch, undertaken in the second part of the article, shows how they ground social unity.

The results obtained make it possible, in the third part of the article, to analyse how the process of social unity is presented in the conceptions of Hessen and Gurvitch. The argument in the journal “*Sovremenniyе zapiski*” reveals serious differences between the ways in which the two philosophers envision the algorithms of social unity. Hessen and Gurvitch refer to the social unity models respectively as *solidarity* and *sobornost*. Considering social interactions to be the source of law they treat *solidarity* and *sobornost* as legal concepts. The answer to the question, how do the two philosophers understand *solidarity* and *sobornost*, amounts to answering the question, what opportunities for building social unity do they envisage.

1. Social Law in the Conceptions of Gurvitch and Hessen

For Hessen and Gurvitch unimpeded exercise of free will is the key precondition for the development of culture. However, the absence of obstacles does not imply arbitrariness: both Hessen and Gurvitch interpreted freedom as an opposite of nature, as behaviour that ought

1. Социальное право в учениях Гурвича и Гессена

Для Гессена и Гурвича беспрепятственная реализация свободы воли — определяющее условие развития культуры. Но отсутствие препятствий не означает допущение произвола: и Гессен, и Гурвич обосновывали свободу в противоположность природе как должное поведение в противоположность наличному⁵. Следуя долгу, каждый человек становится свободным соучастником творчества культурного содержания. Взаимодействие множества людей, входящих в социум и действующих согласно долгу, выступает, таким образом, главным фактором развития культуры, которую Гессен и Гурвич трактуют как продукт активности общества⁶. Поэтому налаживание взаимодействий в социуме и поддержание социального порядка — это важнейшие условия социокультурного развития.

⁵ Гурвич и Гессен формировали свои социально-философские убеждения в русле неокантианской трактовки общества в рамках философии культуры, представляющей собой развитие антинатуралистической исследовательской программы И. Канта. См.: (Gurvitch, 1937, p. 87–88; Гессен, 1999а, с. 51). Согласно этой точке зрения, естественное противопоставляется нравственному, природный детерминизм — свободе долга. Этика долга закладывает фундамент для апологии свободы человека, понимаемой как конституирование социального бытия на нравственных принципах. См. об этом: (Зильбер, 2016, с. 36–37; Zilber, 2016, p. 82–83). Каждый человек, следующий долгу, актуализируется как социальный субъект в его функции равноправного соучастника конструирования культуры. Следует заметить, что немецкий ученик Виндельбанда Э. Ласк, развивая аксиологию баденского неокантианства, полагал, что жизнь человека обретает смысл, только если осмысливается как процесс осуществления ценностей в исторической действительности, в культуре (Lask, 2003, S. 36–37). Л.Ю. Корнилаев замечает, что в русской философской мысли рецепция неокантианских идей включала в себя в том числе и критику идей Э. Ласка (см.: Корнилаев, 2019).

⁶ Корреляция культурного и социального развития, которую предприняли Гессен и Гурвич, перенята ими из неокантианской теории культуры Виндельбанда и Риккерта (см.: Виндельбанд, 2007, с. 283; Риккерт, 1998, с. 99). Эта особенность дает мне возможность в дальнейшем при анализе учений Гессена и Гурвича использовать понятие социокультурного развития. Подробнее о принципах обоснования социума в неокантианской философии русского зарубежья см: (Dmitrieva, 2016, p. 385, 387–389).

to be in contrast to what it is.⁵ Answering the call of duty every person becomes a free participant in creating cultural content. Thus, the interaction of a multitude of people constituting society and acting in accordance with duty becomes the key factor in the development of culture which Hessen and Gurvitch see as the product of society's activity.⁶ Establishing interaction in society and maintaining social order are thus major conditions of socio-cultural development.

Hessen and Gurvitch base their conceptions of socio-cultural development on the axiological concept of justice. For both of them justice is the implementation of the extra-historical idea of justice in historical conditions (Gurvitch, 1932, p. 96; Hessen, 1915, p. 194) embodied in the criteria of social order. The interpreta-

⁵ Gurvitch and Hessen framed their social and philosophical convictions within the mainstream of Neo-Kantian interpretation of society in the framework of the philosophy of culture, which represents the development of Kant's anti-naturalist research programme (cf. Gurvitch, 1937, pp. 87-88; Hessen, 1912, p. 99). This view opposes the natural to the moral and natural determinism to freedom of duty. The ethics of duty lays the foundation for the apology for human freedom understood as arrangement of social being based on moral principles (cf. Zilber, 2016a, pp. 82-83; 2016b, pp. 36-37). Every person obeying duty is actualised as a social subject in his/her function of an equal participant in constructing culture. It has to be noted that Emil Lask (1923, pp. 36-37), a German pupil of Wilhelm Windelband, developing the axiology of Baden Neo-Kantianism, believed that human life acquires meaning only if it is understood as the process of materialisation of values in historical reality, in culture. Leonid Kornilayev notes that in Russian philosophical thought the reception of Neo-Kantian ideas included, among other things, critique of E. Lask's ideas (cf. Kornilayev, 2019).

⁶ The correlation of cultural and social development undertaken by Hessen and Gurvitch is a borrowing from the Neo-Kantian theory of culture of Wilhelm Windelband (1907, p. 396) and Heinrich Rickert (1926, pp. 95-96). This feature enables me to use the concept of socio-cultural development when analysing the doctrines of Hessen and Gurvitch. For more detail on the principles of the grounding of society in the Neo-Kantian philosophy of the 'Russian abroad' see Dmitrieva (2016, p. 385, 387-389).

В основу своих учений о социокультурном развитии Гессен и Гурвич кладут аксиологическое понятие справедливости. В понимании обоих справедливость — это реализация в исторических условиях внеисторической идеи справедливости (Гурвич, 2004, с. 127; Гессен, 2010, с. 474), которая воплощается в критериях социального порядка. Трактовка справедливости зафиксирована в законе, предназначенном для того, чтобы каждый человек 1) совершал свободные поступки и 2) знал правила взаимодействия с другими людьми и, следовательно, мог идентифицировать себя по отношению к различным социальным общностям и институтам.

Прецедент социального взаимодействия сам по себе возможен только потому, что предполагает регламентацию. В соответствии с социологическим расширением идеи права регламент социального взаимодействия уже в силу специфики своего функционирования получает статус правового. На основании такой корректировки правопонимания Гессен и Гурвич приходят к выводу, что правовые регламентации могут создаваться любыми социальными институтами и сообществами, а государство, соответственно, лишается монополии на правотворчество (Гессен, 1999б, с. 378; Гурвич, 1925, с. 516–517). Но как в таком случае объяснить тот факт, что множество правопорядков сосуществуют в условиях одного общества, а не создают множество не соотносимых друг с другом социальных образований?

Гессен и Гурвич для решения этого вопроса применяют концепт общей воли. Общая воля как инструмент социального единения связывает свободу индивида с развитием культуры. В основе спора философов лежит разное понимание того, как формируется общая воля.

2. Общая воля в учении Гурвича о социальном праве

Следует заметить, что понятие общей воли Гурвич использует синонимично понятию общего интереса (Гурвич, 2004, с. 78). Он пред-

tion of justice is enshrined in law which commands that every person 1) performs free acts and 2) knows the rules of interaction with other people and, consequently, can identify him/herself with regard to various social communities and institutions.

The precedent of social interaction *per se* is only possible because it presupposes regulation. In accordance with the sociological extension of the idea of law, regulation of social integration acquires legal status if only due to the specific way in which it functions. Proceeding from this adjustment of the concept of law, Hessen and Gurvitch come to the conclusion that legal regulations may be created by any social institutions and communities while the state, accordingly, is stripped of its law-making monopoly (Hessen, 1999, p. 378; Gurvitch, 1925, pp. 516-517). If so, how does one account for the fact that many law orders coexist within one and the same society instead of creating a multitude of unrelated social entities?

To answer this question Hessen and Gurvitch use the concept of the “general will”. The general will as an instrument of social unity links individual freedom with the development of culture. The disagreement between the two philosophers stems from their differing views on how the general will is formed.

2. The General Will in Gurvitch’s Conception of Social Law

It should be noted that Gurvitch (1932, p. 41) uses the concept of the general will as a synonym of the concept of general interest. He proposes a revision of the process of formation of the general will/interest because the algorithm proposed by Jean-Jacques Rousseau does not correspond to the principles of social law. In Gurvitch’s opinion, Rousseau proposes building a common social legal order through “a

лагает пересмотреть процесс формирования общей воли / интереса в связи с тем, что описанный Ж.-Ж. Руссо алгоритм не соответствует принципам социального права. По мнению Гурвича, Руссо предлагает построить единый социальный правопорядок с помощью «единой и всемогущей организации» (т.е. государства), которая представляет и осуществляет «*одинаковый для всех*» общий интерес (Гурвич, 2004, с. 77)⁷. Но сформулированный Руссо алгоритм выявления общей воли содержит изъян: в нем не принимаются во внимание особенности каждого индивида, которые составляют личность; индивид рассматривается как усредненный представитель общества, и на основании выводов об интересах этой абстрактной личности формируются регламентации социального порядка. Такой правопорядок не позволяет индивиду реализовывать свободу во всей полноте, оставляя только небольшой легальный путь самоактуализации.

Решение этой проблемы требует переосмысления алгоритма формирования общей воли. Для начала Гурвич предлагает отказаться от индивидуализма и коллективизма в определении социальных взаимодействий. Индивидуализм и коллективизм не дают возможности адекватно охарактеризовать процесс социального развития: 1) индивидуализм приводит к социологическому номинализму и недооценке роли коллективных образований в общественном развитии (Гурвич, 2004, с. 48)⁸; 2) коллекти-

single and all-powerful organisation”⁷ (i.e. the state) which represents and pursues a common interest that is “the *same* for all”⁸ (Gurvitch, 1932, p. 41).⁹ But Rousseau’s algorithm of revealing the general will has a flaw: it ignores the features of every individual that constitute the personality; the individual is seen as an average representative of society, and the regulations of the social order are based on the conclusions concerning this abstract individual. This legal order does not permit the individual to exercise freedom in its entirety, leaving only a narrow legal path for self-actualisation.

To solve this problem it is necessary to rethink the algorithm of the formation of the general will. To begin with, Gurvitch proposes to renounce individualism and collectivism in the definition of social interactions. Individualism and collectivism cannot adequately characterise the process of social development: 1) individualism leads to sociological nominalism and underestimation of the role of collective entities in social development (Gurvitch, 1932, p. 7);¹⁰ 2) collectivism leads to sociological universalism and deprives the activity of individuals of its intrinsic significance in the process of socio-cultural development. The qualitative difference of the new concept of society lies in its *transpersonalism* (ibid., p. 9; cf. Gurvitch, 1924, p. 407). Transpersonalism focuses not on the

⁷ “[...] *une organisation unique et omnisciente* [...]”

⁸ “[...] *identique chez tous les individus* [...]”

⁹ Gurvitch turned to the analysis of Rousseau’s social contract theory in his pre-emigration period. Thus, noting the merits and demerits of this theory, he wrote: “Rousseau, far from being a proponent of absolutism and consequently a denier of the individual’s inalienable natural rights is, on the contrary, an ardent and consistent champion thereof who, however, unlike his predecessors, linked the fate of these rights with the state” (Gurvitch, 1918, p. 21).

¹⁰ Gurvitch retains his non-acceptance of sociological nominalism throughout his scholarly career. See the thesis of his later period: “Social groupings are on no account a quantity or some collection of similar individuals [...]” (cf. “*Les groupements sociaux ne sont nullement une quantité ou une collection quelconque d’individus similaires* [...]”) (Gurvitch, 1949, p. 15).

⁷ Гурвич обратился к анализу теории общественного договора Руссо еще в доэмигрантский период. Так, отмечая достоинства и недостатки этой теории, он писал: «Руссо не только не является проповедником абсолютизма и, следовательно, отрицателем неотъемлемых естественных прав индивида, но и напротив — [выступает] горячим и последовательным их защитником, связавшим, однако, в отличие от своих предшественников, судьбу этих прав с государством» (Гурвич, 1918, с. 21).

⁸ Неприятие социологического номинализма Гурвич сохраняет на протяжении всего творчества. Ср. с тезисом из более позднего периода: «Социальные группировки ни в коем случае не являются неким количеством или совокупностью похожих лиц...» (Gurvitch, 1949, p. 15).

визм приводит к социологическому универсализму и лишает деятельность отдельных индивидов самостоятельной значимости в процессе социокультурного развития. Качественное отличие нового понимания общества заключается в *трансперсонализме* (Там же, с. 50; ср.: Гурвич, 1924, с. 407). Трансперсонализм акцентирует внимание не на индивиде и не на социальном образовании, а на их взаимодействии как условии социокультурного развития.

Общая воля (или общий интерес) с позиции трансперсонализма — это многосложное образование, в формировании которого участвует весь социум и которое выражает интерес социума как единого Целого. Общая воля включает в себя не только то, что является общим интересом для участников социума, но и все многообразие индивидуальных отличий. Интерес может стать действительно общим, или, по выражению Гурвича, «всеобщим», в том случае, если при его конструировании принимается во внимание не совокупность общих для всех интересов, а «противоположные интересы, объединенные и уравновешенные в рамках Целого» (Гурвич 2004, с. 78) В таком случае личность идентифицирует себя как свободного сочлена социального Целого (Гурвич, 1927, с. 337).

Наиболее адекватно сформировать общую волю возможно, как считает Гурвич, только в социуме, в котором действуют принципы социального права. Функция права заключается в том, чтобы каждый индивид мог идентифицировать себя как участника социального Целого (Гурвич, 2004, с. 129), используя для этого максимально подходящие социальные общности и институты. Выполнение этого условия требует отмены монополии государства на формирование правопорядка. Гурвич пишет, что в социальном праве государство — это «исторически необходимая форма реализации права, ни в малейшей, однако, степени не совпадающая с правопорядком вообще» (Гурвич, 1925, с. 513). Государство — это только один из

individual, and not on the social entity, but on their interaction as a precondition of socio-cultural development.

General will (or general interest), from the transpersonalist point of view, is a composite entity to whose formation the whole society contributes and which expresses the interest of society as a single Whole. The general will includes not only what is the common interest of the members of society but the whole diversity of individual features. Interest may become truly common, or, to use Gurvitch's term, universal,¹¹ if its construction takes into account not the totality of interests common to all, but "opposing interests united and balanced in the framework of the Whole..."¹² (Gurvitch, 1932, p. 42). In this case the individual identifies itself as a free co-member of the social Whole (Gurvitch, 1927, p. 337).

Gurvitch believes that the general will can best be formed only in a society governed by the principles of social law. The function of law is to enable every individual to identify him/herself as a participant of the social Whole (Gurvitch, 1932, p. 105), using the social communities and social institutions best suited for the purpose. If this condition is to be met the state monopoly of forming the legal order is to be abolished. Gurvitch (1925, p. 513) writes that in social law the state is "a historically necessary form of the exercise of the law which is in no way, however, similar to the legal order in general." The state is only one of the many social institutions forming law and it has no advantages over the other social institutions.¹³

¹¹ Cf. "un 'universel concret', un 'tout'" (Gurvitch, 1932, p. 42).

¹² "[...] les intérêts opposés, unis et équilibrés en vue du tout [...]".

¹³ "In short, only an awareness that the concept of social law is immeasurably broader than the state and includes the opposing 'society' and that there are many non-state manifestations of social legal regulation, can, I am convinced, lead us up to the solution of the problem of legal construction and socialism" (Gurvitch, 1925, pp. 516-517). Cf. "Only suprafunctional groups necessarily serve the general interest; but never, as we have seen, do they express themselves in one single organisation" (Gurvitch, 1941, p. 34).

многих формирующих право социальных институтов, не обладающий преимуществами перед остальными⁹.

Согласно Гурвичу, любая форма социального взаимодействия — это нормативный факт. *Нормативные факты* — это «определенные действительные факты социальной жизни, которые благодаря своей специфической структуре (которая реализует априорные идеи и материализует вневременные ценности) способны служить основанием, т.е. неперсонализированным правотворящим авторитетом, для обязывающей силы права» (Гурвич, 2004, с. 59). Даже если регламент взаимодействия не зафиксирован официально, то сам факт социальных отношений подчиняется определенным правилам. Гурвич определяет все подобные случаи нефиксированного права как *неорганизованное право* (Там же, с. 62). Сформировать формальное право имеет возможность любой социальный институт и любая социальная общность (Там же, с. 67–68). С осуществлением социального права эффективность социокультурного развития значительно возрастет: навсегда останется в прошлом запаздывание законов по отношению к возникающим ситуациям социального взаимодействия, которые требуют регламентации.

По мнению Гурвича, главная ошибка Гессена заключается в том, что, сохраняя за государством сверхфункциональный статус, он сохраняет и его монополию на создание и развитие правопорядка (Гурвич, 1929, с. 515)¹⁰. Это позво-

⁹ «Короче говоря, только осознание, что понятие социального права несоизмеримо шире государства и распространяется на противопоставленное ему «общество» и что существует множество негосударственных проявлений социально-правового регулирования, в состоянии, по моему убеждению, вплотную подвести к решению проблемы правовой конструкции и социализма» (Гурвич, 1925, с. 516–517). Ср.: «Только сверхфункциональные группы необходимо служат общему интересу; но никогда, как мы видели, они не выражают себя в одной-единственной организации» (Gurvitch, 1941, p. 34).

¹⁰ Гурвич отмечает, что сверхфункциональным может быть только неперсонифицируемый социальный элемент (Гурвич, 2004, с. 77).

According to Gurvitch, any form of social interaction is a normative fact. *Normative facts* are “certain real facts of social life which, owing to their specific structure (which implements *a priori* ideas and materialises extra-temporal values), can be the foundation, i.e. the non-personalised law-making authority to make law binding”¹⁴ (Gurvitch, 1932, p. 20). Even if the regulation of interaction is not officially sealed, the very fact of social relations follows certain rules. Gurvitch defines all such cases of non-formalised law as *unorganised law* (*ibid.*, p. 24). Any social institution and any social community can form a law (*ibid.*, pp. 30-31). The introduction of social law makes socio-cultural development much more effective: the time lag in the adoption of laws covering new situations of social interaction that require regulation becomes a thing of the past.

Gurvitch believes (1929, p. 515) that Hessen’s main mistake is that while granting the state suprafunctional status he also retains its monopoly of creating and developing legal order.¹⁵ This gives Gurvitch grounds for comparing Hessen with Hegel and accusing the Russian philosopher of statism (*ibid.*, pp. 515-516). In Gurvitch’s opinion, there is no justification for the exceptional position of the state with regard to other social institutions and communities. Coordination of the diverse legal orders does not require the state as a special suprafunctional organisation.¹⁶ Gurvitch

¹⁴ Cf. “[...] certains faits réels de la vie sociale, qui, grâce à leur structure spéciale (qui transsubstantie les idées a priori en fait et qui matérialise les valeurs extra-temporelles) [...], peuvent servir de fondement, c’est-à-dire d’autorité impersonnelle, à la force obligatoire du droit — ‘faits normatifs’”

¹⁵ Gurvitch (1932, p. 42) notes that only a non-personalised social element can be suprafunctional.

¹⁶ Elsewhere Gurvitch (1945, pp. 291-292) elaborates the idea that order is the result of self-organisation of society.

ляет Гурвичу сравнить Гессена с Гегелем и обвинить русского философа в этатизме (Там же, с. 515–516). Исключительное положение государства по отношению к другим социальным институтам и общностям, на взгляд Гурвича, ничем не обосновано. Координация множества правопорядков не требует государства как специальной сверхфункциональной организации¹¹. Ложная характеристика Гессеном государства основана, по мнению Гурвича, на допущении одномерности и содержательной сопоставимости интересов отдельных индивидов, что делает возможной математическую операцию выявления общей воли. Государство, будучи сверхфункциональной организацией, преобразует общую волю в среднеарифметическое значение, разрушая аутентичную идентификацию индивида как социального субъекта. Индивид не может максимально полно реализовать собственную свободу и вынужден соотносить процесс реализации своих интересов с другими индивидами посредством общностей и институтов, координируемых государством. Правопорядки этих общностей и институтов могут быть встроены в множество правопорядков, координируемых государством, если они выполняют определенные государством регламентации. Назначение этих регламентаций — не допустить конфликтов между правопорядками и сохранить единство общества. Но из-за этих регламентаций для реализации правопорядка требуется признание государства. Значит, правопорядок не может функционировать до государственного одобрения и, следовательно, не может без задержки служить выражению интересов индивидов. Существующая таким образом система юридического плюрализма может не соответствовать интересам личности и не способствовать выражению его свободы. А если у индивида нет возможности выразить свою свободу, он не может максимально эффек-

¹¹ В дальнейшем Гурвич развивает идею о том, что порядок формируется в результате самоорганизации общества (Gurvitch, 1945, p. 291–292).

believes that Hessen's description of the state is false because it assumes that the interests of individuals are unidimensional and comparable in terms of content, which makes it possible to figure out the general will mathematically. The state as a suprafunctional organisation transforms the general will into an average numerical value, destroying the authentic identification of the individual as a social subject. Being unable to fully exercise his/her freedom, the individual has to adjust the process of pursuing his/her interest with that of other individuals through state-coordinated communities and institutions. The legal orders of these communities and institutions can be fitted into a multitude of legal orders coordinated by the state if they comply with the state regulations. The aim of these regulations is to prevent conflicts between legal orders and to safeguard society's unity. However, for the sake of these regulations the state must be recognised in order to implement the legal order. Hence a legal order cannot function unless it is approved by the state and cannot serve to express the interest of individuals without a time lag. Thus the existing system of legal pluralism may be at odds with the interests of the individual and impede the individual's expression of freedom. If an individual cannot exercise freedom he/she cannot be fully involved in creating cultural content. Gurvitch (1929, pp. 515-516) thinks that Hessen does not offer any instruments to protect society and the individual from the danger of totalitarianism on the part of the state as a suprafunctional organisation.

Gurvitch argues that every person must have a chance to choose legal orders that may best help him/her to exercise their freedom. The number of legal orders to be obeyed cannot be fixed since the individual chooses as

тивно участвовать в творчестве культурного содержания. Гурвич считает, что Гессен не предлагает никаких инструментов для защиты общества и индивида от угрозы тоталитаризма со стороны государства как сверхфункциональной организации (Гурвич, 1929, с. 515–516).

По мнению Гурвича, каждый человек должен иметь возможность выбирать правопорядки, которые могут помочь ему раскрыть свою свободу. Причем количество правопорядков, которым он подчиняется, нельзя однозначно установить: индивид выбирает столько правопорядков, сколько ему необходимо для максимально полной самоактуализации в социуме. Осуществляя свободу воли, отдельный человек привносит собственный вклад в формирование культурного содержания. Поэтому только юридический плюрализм может обеспечить максимально возможную реализацию личной свободы и, соответственно, способствовать максимально эффективному социокультурному развитию.

3. Общая воля в учении Гессена о социальном праве

Отвечая Гурвичу, Гессен замечает, что в обосновании социального права не может идти тем же путем: «Определение государства [Гурвичем] не только не верно, но и бессодержательно и не соответствует требованиям, которые [Гурвич] должен был бы сам предъявлять к определенному государству» (Гессен, 1932, с. 430). В отличие от Гурвича, Гессен не рассматривает государство как только один из множества социальных институтов. Подобно Руссо¹², он обосновывает государство как институт, который формирует и сохраняет социальное целое. И так же, вслед за Руссо, связывает формирование социальной целостности с общей волей (Гессен, 1999б, с. 388, 394).

¹² Ср. у Руссо: «...каждый из нас делает общим достоянием свою личность и всю свою мощь, ставя их под высшее руководство общей воли; и мы в виде организма принимаем в свой состав каждого члена в качестве части, не отделимой от целого» (Руссо, 2013, с. 127) и у Гессена: «Государство... всегда представляло целокупный и единый интерес всего общества» (Гессен, 1999б, с. 393).

many legal orders as are necessary to enable the individual to self-actualise in society. In exercising free will the individual makes his/her own contribution to the creation of cultural content. Thus legal pluralism alone can provide the greatest exercise of personal freedom and accordingly contribute to the most effective socio-cultural development.

3. The General Will in Hessen's Conception of Social Law

Replying to Gurvitch, Hessen (1932, p. 430) writes that he cannot follow his path in grounding social law: "Gurvitch's definition of the state is not only wrong, but it is meaningless and does not meet the requirements Gurvitch would have to present to a definite state." Unlike Gurvitch, Hessen did not consider the state to be just one of a multitude of social institutions. Like Rousseau,¹⁷ Hessen justifies the state as an institution that forms and preserves the social Whole. Following Rousseau, Hessen (1999, p. 388, 394) also links the formation of the social Whole with the general will.

In his series of articles "The Problem of Rule-of-Law Socialism (the Evolution of Liberalism)" (1924-1927)¹⁸ Hessen discussed the problem of law awareness in European political philosophy, proposing a view of the evolution of socialist doctrines as a growing awareness of

¹⁷ Cf. Rousseau (2002, p. 164): "Each of us puts in common his person and all his power under the supreme direction of the general will; and in return each member becomes an indivisible part of the whole" and Hessen (1999, p. 393): "The state [...] has always represented the combined and common interest of the whole society."

¹⁸ This series of articles has been reworked for a separate publication under the title "Rule-of-Law Society and Socialism" (cf. Hessen, 1999). However, all the ideas of this work had already been published in "Sovremennye zapiski". Elsewhere I will cite the omnibus 1999 publication.

В цикле статей «Проблема правового социализма (эволюция либерализма)» (Гессен, 1924—1927)¹³ Гессен обсуждал проблему правопонимания в европейской политической философии и предложил рассматривать эволюцию социалистических учений как постепенное осознание значимости права в формировании общества и, соответственно, в культурном развитии (см.: Загирняк, 2017). Сформулированную Гессеном (см.: Гессен, 1932, с. 424) диалектику развития правопонимания можно представить следующим образом:

Либерализм (тезис)
Социализм (антитезис)

Социальное право (синтез)

Для каждой стадии развития права актуально соответствующее обоснование общей воли. На стадии либерализма государство — это «пассивный зритель войны всех против всех» (Гессен, 1999б, с. 181), который не занимается вопросами социальной политики. Общая воля в таком государстве основана на приоритете свободы каждого индивида перед равенством; противоборство множества индивидов составляет общую волю. Напротив, в социализме социальная роль государства избыточна: стремление уравнивать возможности социальной самоактуализации граждан приводит к чрезмерной регламентации свободы и превращает общество в «казарму» (Там же, с. 296—297). А общая воля представляет собой государственную реализацию принципа равенства в ущерб принципу свободы личности: именно общая воля позволяет достигать социального единства.

Реализация учения о социальном праве дает возможность наилучшим, по мнению Гессена, образом сочетать индивидуальную свободу

¹³ Этот цикл статей был переработан для отдельного издания под названием «Правовое государство и социализм» (Гессен, 1999б). Но все идеи этой работы Гессен предложил еще на страницах «Современных записок». Далее я буду ссылаться на единое издание 1999 г.

the significance of law in forming society and hence in cultural development (*cf.* Zagirnyak, 2017). Hessen’s dialectic of the development of law awareness can be presented in the following way (*cf.* Hessen, 1932, p. 424):

Liberalism (thesis)
Socialism (antithesis)

Social law (synthesis)

Each stage in the development of law is matched by a corresponding grounding of the general will. At the liberal stage the state is a “passive spectator of the war of all against all” (Hessen, 1999, p. 181) and is not involved in social policy issues. In such a state the general will is based on the priority of the freedom of the individual over equality; the contest among a multitude of individuals constitutes the general will. By contrast, under socialism the social role of the state is excessive: the wish to level the opportunities for social self-actualisation of citizens results in excessive regulation of freedom turning society into a “military barrack” (Hessen, 1999, pp. 296-297). The general will is state implementation of the principle of equality at the expense of the principle of personal freedom: it is the general will that makes it possible to achieve social unity.

In Hessen’s opinion, the implementation of the doctrine of social law ensures the best combination of individual freedom and social equality.¹⁹ The law-making function passes from the state to the social institutions and communities which produce legal orders and in their totality form society (*cf.* Zagirnyak, 2018; 2019). Each legal order offers physical persons

¹⁹ This chimes with Lossky’s observation (1951, p. 322) to the effect that Hessen’s conception of social law combines “the valuable aspects of the individualistic structure of society with the valuable aspects of the socialist ideal.”

и социальное равенство¹⁴. Функция создания права переходит от государства к социальным институтам и общностям, которые продуцируют правопорядки и в своей совокупности образуют общество (см.: Загирняк, 2018, 2019). Каждый правопорядок предлагает физическим лицам принять регламент социальных взаимодействий, суля им взамен посредничество в реализации определенных интересов. Индивид же, исполняя правила социальной общности / социального института, стремится актуализироваться в определенной сфере деятельности и выстроить социальные взаимодействия.

Гессен не находит оснований для того, чтобы разные правопорядки сами по себе преобразовались в социальное единство, позволив каждому человеку соотносить свое творчество с развитием культуры в целом. Поэтому модель социального развития Гурвича он полагает ошибочной (Гессен, 1932, с. 429–430)¹⁵. Личности идентифицируют себя в качестве участников этих социокультурных множеств, а не представителей всего общества в целом. Возникает угроза раздробления общества и, соответственно, культуры на множество социокультурных единиц. Гессен отмечает, что Гурвич не проясняет функциональность государства, чем дискредитирует собственную социальную суперструктуру (Там же, с. 430). Этот факт дает Гессену основания считать Гурвича «чрезмерным данником» синдикализма (Там же). Чтобы преодолеть опасность социального раздробления, Гессен переосмысливает назначение государства: оно должно отказаться от функции правотворчества и в статусе координатора возвыситься над всеми правопорядками (Гессен, 1999б, с. 394)¹⁶. Это позволит в условиях юридического плюрализма сохранить единство как общества, так и культуры.

¹⁴ В связи с этим совершенно справедливо наблюдение Лосского о том, что Гессен в учении о социальном праве сочетает ценные аспекты «индивидуалистической структуры общества с ценными аспектами социалистического идеала» (Лосский, 2011, с. 426).

¹⁵ Следует заметить, что на эту особенность учения Гурвича обращали внимание и другие исследователи его творчества (см.: Гергилов, 2005, с. 72; Ле Гофф, 2013, с. 101; Антонов, 2014, с. 66).

¹⁶ В польский период своего творчества Гессен продолжал рассматривать государство как координатора правопорядков (Hessen, 1939, s. 245).

a regulation of social interactions, promising mediation in the exercise of certain interests. In turn, the individual, in complying with the rules of a social community/social institution seeks to fulfil him/herself in a certain sphere of activity and to build social interactions.

Hessen sees no reason why different legal orders would transform themselves into social unity to enable each person to correlate his/her personal creative work to the development of culture as a whole. Therefore he considers Gurvitch's model of social development to be erroneous (Hessen, 1932, pp. 429-430).²⁰ Individuals identify themselves as members of these socio-cultural sets and not as representatives of the whole society. This threatens to fragment society and to fragment culture into a multitude of socio-cultural entities. Hessen notes that Gurvitch does not explain the functionality of the state, thereby undermining his social superstructure (*ibid.*, p. 430). This enables Hessen to consider Gurvitch to be "an excessive tributary" of syndicalism (*ibid.*, p. 430). To overcome the danger of social fragmentation Hessen reinterprets the mission of the state; it must renounce the function of law-making and stand above all the legal orders as coordinator (Hessen, 1999, p. 394)²¹. This would preserve the unity of both society and culture in the context of legal pluralism.

The general will of social law is, according to Hessen, the result of the coordination of a set of legal orders. Each legal order only has meaning as a sphere for the actualisation of the individual who is making his/her contribution to socio-cultural development (*ibid.*). Hessen de-

²⁰ This feature of Gurvitch's conception was noted by other investigators of his work (*cf.* Gergilov, 2003, p. 72; Le Goff, 2013, p. 101; Antonov, 2014, p. 66).

²¹ During the Polish period of his work Hessen (1939, p. 245) continued to view the state as coordinator of legal orders.

Общая воля социального права — это, согласно Гессену, результат координации множества правопорядков. Каждый из них имеет смысл только как сфера реализации индивида, который осуществляет свой вклад в социокультурное развитие (Там же). Гессен характеризует социум, в котором действует социальное право, как множество институтов и общностей, создающих собственные правопорядки. Государство гармонизирует отношения индивидов и социальных групп / институтов (Там же, с. 395) и формирует общую волю, благодаря которой обеспечивает единство общества (Там же, с. 399–400). Этим и объясняется сверхфункциональный статус государства: оно не предлагает собственный правопорядок для выражения каких-либо функций индивида, а только упорядочивает существующие правопорядки, приводя их в единство (Гессен, 1932, с. 431). Отвечая на упрек Гурвича в этатизме, Гессен поясняет, что сверхфункциональность не означает всекомпетентность. Сверхфункциональность — это только статус организации, необходимый для объективной координации разных правопорядков¹⁷.

Позиция Гессена основана на убеждении, что общество не может самоорганизоваться и достичь единства. Поэтому в своем учении о социальном праве он попытается обосновать необходимость государства для корреляции физических лиц, развития социальных институтов и общностей и социокультурного развития в целом.

4. Солидарность Гессена и соборность Гурвича

И Гессену, и Гурвичу, как мы видели, понятие общей воли позволяет показать, каким образом множество индивидов, сохраняя соб-

¹⁷ Гессен приводит пример с федеральным государством: «Федеральное государство тоже не “все может” без согласия государств-членов, а в нем все же есть высший орган, которому принадлежит “последнее слово” в случае конфликтов» (Гессен, 1932, с. 431).

scribes the society in which social law operates as a set of institutions and communities which create their own legal orders. The state harmonises the relationships of individuals and social groups/institutions (*ibid.*, p. 395) and forms the general will, thanks to which it ensures society's unity (*ibid.*, pp. 399-400). This explains the suprafunctional status of the state: it does not offer its own legal order to express any functions of the individual, it merely arranges the existing legal orders bringing them into unity (Hessen, 1932, p. 431). Responding to Gurvitch's charge of statism, Hessen explains that suprafunctionality does not mean all-competence. Suprafunctionality is just the status of an organisation necessary for the objective coordination of different legal orders.²²

Hessen's position is based on the conviction that society cannot self-organise and achieve unity. Therefore in his conception of social law he argues that the state is necessary to correlate physical persons, develop social institutions and communities and promote socio-cultural development as a whole.

4. Hessen's Solidarity and Gurvitch's Sobornost

As we have seen, the concept of the general will enables both Hessen and Gurvitch to show how a multitude of individuals, while preserving their freedom, become elements of the social whole in spite of the diverse combinations of legal orders each of them obeys. The general will makes it possible to form unity which has its own development goals embodied in cultural content, while at the same time safeguarding the freedom of the individual. It

²² Hessen (1932, p. 431) cites the federal state as an example: “The federal state, too, cannot ‘do what it likes’ without the consent of the constituent states, and yet it has the supreme body which has ‘the final say’ in the event of conflicts.”

ственную свободу, превращается в элементы социального целого, несмотря на различные комбинации правопорядков, которым каждый из них подчиняется. Общая воля позволяет формировать единство, обладающее собственными целями развития, которые воплощаются в культурном содержании, и при этом сохранять свободу отдельного человека. Именно общая воля, по мнению обоих философов, служит реализации идеи справедливости, лежащей в основе феномена социального единства. Однако разное понимание ими статуса государства, что проявилось в полемике на страницах «Современных записок», обуславливает и принципиально разные трактовки технологии социального единения, которые нашли выражение в понятиях *солидарности* у Гессена и *соборности* у Гурвича.

Гурвич считал, что социальное право, избавив общество от монополии государства на правотворчество, создало условия для *социальной интеграции* (Гурвич, 2004, с. 55). Общий интерес как осуществление единства во множественности, или «конкретного всеединства» (Там же, с. 77), формируется в процессе взаимодействия социальных институтов и социальных общностей как «различных правовых порядков, которые взаимоограничивают друг друга в своей самостоятельности и на равных сотрудничают между собой...» (Там же, с. 54) Для обозначения этого процесса Гурвич вводит понятие *инординации*, понимаемое как интеграция социального элемента в Целое, которое не относится к своим элементам как к статичным безвольным составляющим, но обогащает собственное содержание за счет того, что каждый индивид (элемент) проявляет свободу в творчестве. В таком случае интегрированные элементы Целого представляют собой единство, а не множество противопоставленных разрозненных субъектов (Там же). В связи с этим Гурвич замечает: «Принцип свободы решает проблему об отношении между Целым и каждым

is the general will, according to both philosophers, that serves to implement the idea of justice that underpins social unity. However, their different interpretations of the status of the state, as manifested in their polemic in the pages of “*Sovremenniy zapiski*”, lead to fundamentally different interpretations of the technology of social unity which are expressed in the concepts of *solidarity* (Hessen) and *sobornost* (Gurvitch).

Gurvitch (1932, p. 15) maintained that social law, by ridding society of the state’s monopoly of law-making, created conditions for *social integration*. General interest as the manifestation of unity in plurality or “concrete unity-of-all”²³ (*ibid.*, p. 42), is formed in the process of interaction of social institutions and social communities as “different legal orders which mutually restrict one another in their independence and cooperate among themselves as equals [...]”²⁴ (*ibid.*, p. 14). To denote this process Gurvitch introduces the term *inordination* which means integration of a social element into the Whole. This does not relate to its elements as static and will-less components, but enriches its own content through each individual (element) expressing his/her freedom in creativity. In this case, integrated elements of the Whole are a unity and not a collection of disparate subjects (*ibid.*). In this regard Gurvitch (1927, p. 337) notes: “The principle of freedom solves the problem of the relationship between the Whole and each individual co-member. It establishes what the distinctiveness of the co-member should consist in and outside of which the latter risks losing his/her personality.” Therefore general interest is not a static instrument but an ongoing process of correlation of individual freedom and the development of culture.

²³ “un ‘universel concret’.”

²⁴ Cf. “[...] différents ordres juridiques se limitant réciproquement dans leur indépendance et collaborant sur un pied d’égalité [...]”

отдельным сочленом. Он устанавливает, в чем должна заключаться отдельность сочлена, вне которой этот последний рискует потерять личность» (Гурвич, 1927, с. 337). Поэтому общий интерес — это не статический инструмент, а постоянный процесс корреляции свободы индивида и развития культуры.

Формирование общего интереса — это индикатор социального единения, идеальным воплощением которого является *соборное* единство (Гурвич, 1929, с. 514). Соборность как механизм формирования объединений людей служит основой возникновения и иерархической структуризации нормативных фактов (Гурвич, 2004, с. 55, 60—61). Гурвич считает, что институты и общности образуют иерархию, и нормативные факты отдельных сообществ и организаций коррелируют как составляющие менее специализированных институтов и общностей (Гурвич, 2004, с. 79). Иерархия сообществ подчинена логике теории множеств: менее специализированные нормативные факты включают в свой состав более специализированные. И социальное право представляет собой открытую систему, в которой нормативные факты появляются и исчезают, становятся более или менее специализированными.

Благодаря своему понятию соборности Гурвич обосновывает, почему нормативные факты систематизируются и упорядочиваются в единое социальное целое. Соборность — это условие корреляции и консолидации правопорядков, которое не позволяет возникнуть противоречиям между ними и, как следствие, поддерживает социальное единство. Соборность — результат самоорганизации социума. Вишняк по этому поводу справедливо замечает, что Гурвич мыслит государство в образе «соборной личности» (Вишняк, 1925, с. 526).

Гессен, в отличие от Гурвича, не считал, что любой прецедент взаимодействия социальных субъектов представляет собой факт социально-

The formation of the general interest is an indicator of social unity of which *sobornost* is an ideal embodiment (Gurvitch, 1929, p. 514). *Sobornost*²⁵ as a mechanism of forming associations of people is the basis of the emergence and hierarchic structuring of normative facts (Gurvitch, 1932, pp. 15-16, 22-23). Gurvitch believes that institutions and communities form a hierarchy, and normative facts of individual communities and organisations correlate as components of less specialised institutions and communities (*ibid.*, p. 43). The hierarchy of communities is governed by the logic of the theory of sets: less specialised normative facts include more specialised normative facts. Social law is an open system in which normative facts appear and disappear, become more or less specialised.

Gurvitch uses the concept of *sobornost* to explain why normative facts are systematised and ordered in a single social whole. *Sobornost* is the condition of correlation and consolidation of legal orders which prevents contradictions between them and preserves social unity. *Sobornost* is the result of the self-organisation of society. Vishniak rightly notes in this connection that Gurvitch thinks of the state as a *sobornost personality*" (Vishniak, 1925, p. 526).

Hessen, unlike Gurvitch, does not think that any precedent of interaction between social subjects is a fact of social law. Only an association of persons expressly organised to achieve a certain goal acquires legal status (Hessen, 1999, pp. 402-403).

Hessen brings out two levels of social being: 1) "the plane of communication" and 2) "the organised plane". It is only at the second level ("the organised plane") that social interactions are regulated by social law. Hessen sees the level of organisation as the criterion of the hierarchy of legal orders from 1) in-depth,

²⁵ In his French texts, Gurvitch expresses the concept "*sobornost*" with the term "sociability". See the definition of sociability in Gurvitch (1932, pp. 141-142).

го права. Правовым становится только единство лиц, специально организованное для достижения какой-либо цели (Гессен, 1999б, с. 402–403).

Гессен выделяет два уровня социального бытия: 1) «плоскость общения» и 2) «организованную плоскость». Только на втором уровне («организованная плоскость») социальные взаимодействия регламентированы социальным правом. Причем уровень организации Гессен представляет как критерий для иерархии правопорядков от (1) глубинных, неформализуемых основ жизни через (2) «слои социальной организации», правопорядки которых отличаются всеобщностью и степенью принудительности, вследствие чего переходят друг в друга, к (3) вершине социальной иерархии – государству (Там же, с. 406), которое «вбирает в себя функциональную активность общества, сгущая ее в правовых нормах» (Там же, с. 407).

Юридический плюрализм, существующий в рамках государства как координирующей организации, позволяет, по мнению Гессена, исправить ошибки в понимании общей воли как константы (Там же, с. 200–201). Общая воля – это процесс формирования единства, требующий корреляции множества правопорядков, чтобы они не вступали в конфликт друг с другом. Государство же обеспечивает «сверхфункциональное единство функционально расчлененного общества» (Там же, с. 408). Сверхфункциональность означает специальную функцию государства в создании социального единства (Гессен, 1932, с. 431). Государство как формальный инструмент формирует общую волю, благодаря которой каждый человек сохраняет принадлежность к разным правопорядкам (Гессен, 1999б, с. 379)¹⁸ и при этом продолжает идентифицировать себя как участника всего общества и соучастника культурного содержания

¹⁸ Понятие «соборность» Гурвич в своих французских текстах передает словом «социабельность». Определение социабельности см., напр.: (Гурвич, 2004, с. 166; Gurvitch, 1972, p. 141–142).

non-formalisable foundations of life through 2) “levels of social organisation” whose legal orders differ in universality and degree of coercion and therefore shade into one another, to 3) the apex of social hierarchy, the state (*ibid.*, p. 406), which “subsumes the functional activity of society concentrating it in legal norms [...]” (*ibid.*, p. 407).

Hessen believes that legal pluralism which exists within the state as a coordinating organisation makes it possible to rectify errors in understanding the general will as a constant (*ibid.*, pp. 200-201). The general will is the process of the formation of unity that calls for correlation of a set of legal orders to prevent them from coming into conflict with one another. The state for its part ensures “suprafunctional unity of functionally divided society” (*ibid.*, p. 408). Suprafunctionality refers to the special function of the state in creating social unity (Hessen, 1932, p. 431). The state as a formal instrument forms the general will thanks to which every person retains affiliation with different legal orders (Hessen, 1999, p. 379)²⁶ while still identifying himself/herself as a member of the whole society and co-participant in cultural content. Thus the state does not restrict the freedom of will but creates conditions for the individual’s identification as a member of the whole society. Therefore, in Hessen’s opinion, the state plays the key role in social unity even when it loses the status of the sole source of law (Hessen, 1932, p. 430). Maxim Vorobiev (2017, p. 79) rightly points out that “in determining the distance between ‘the general will’ and the state Hessen charges the state with the task of creating a situation in which an active dialogue between the individual and society is possible [...]” Only in this situation can an individual

²⁶ Cf. “[...] today the personality belongs simultaneously [...] to various social wholes (‘unions’) which overlap among themselves and criss-cross in the personality of one person without belonging entirely to any of them” (Hessen, 1999, p. 369).

ния. Государство тем самым не ограничивает свободу воли, но создает условия для идентификации индивида как участника всего общества. Поэтому, по мнению Гессена, в социальном единении государство играет определяющую роль, даже утратив статус единственного создателя права (Гессен, 1932, с. 430). М.В. Воробьев справедливо замечает, что, «определяя дистанцию между “общей волей” и государством, Гессен ставит задачу перед последним создания ситуации, при которой возможен активный диалог между личностью и обществом» (Воробьев, 2017, с. 79). Только в таком случае отдельный человек может осмыслить свою жизнь в контексте развития общества и культуры и, как следствие, сформировать мировоззрение, то есть, по Гессену, связать личное бытие с бытием мира (Гессен, 1935, с. 320)¹⁹. Без государства общество рассыпается на множество самостоятельных социальных образований, и индивид не получает возможности идентифицировать себя со всем обществом.

Для обозначения модели социального единения Гессен предлагает использовать понятие *солидарности* — «положительной взаимозависимости индивидов и их взаимодействия» (Гессен, 2012, с. 81). Соборность Гессен считает неудачным понятием для характеристики этой модели, признавая, что оно выбрано в учении Гурвича для того, чтобы акцентировать внимание на равновесии индивида и целого в высшем синтезе (Гессен, 1932, с. 428). На мой взгляд, сам Гессен не использовал понятие соборности потому, что в учении Гурвича оно подразумевало процесс самоорганизации общества, в возможность которой Гессен не верил. Для выражения указанного выше равновесия, достигаемого благодаря государству, Гессен в дополнение к понятию солидарности предлагал использо-

¹⁹ С. Штобрын обратил внимание на то, что Гессен рассматривал волю человека как потенциальную возможность поступать свободно, то есть участвовать в нормотворчестве (Sztobryn, 1983, s. 203–204).

understand his/her life in the context of the development of society and culture and thus form a world view, i.e., according to Hessen (1935a, p. 320), link one's personal being with the being of the world.²⁷ Without the state society breaks up into a multitude of independent social entities and the individual is unable to identify him/herself with the whole society.

Hessen proposes the concept of *solidarity* — “positive interdependence of individuals and their interaction” (Hessen, 2012, p. 81) — to refer to the model of social unity. He does not consider *sobornost* to be a felicitous term to denote this model. Hessen admits that Gurvitch chose the term to draw attention to the balance between the individual and the Whole in the higher synthesis (Hessen, 1932, p. 428). In my opinion, Hessen himself did not use the term *sobornost* because in Gurvitch's conception it implied the process of self-organisation of society, something Hessen did not believe in. To refer to the above-mentioned balance achieved through the state Hessen proposed, in addition to the concept of solidarity, the term *integration*²⁸, which he defined as “dialectical synthesis of the principles of unity and plurality.” (Hessen, 1935b, p. 372).

²⁷ Sławomir Sztobryn (1983, pp. 203-204) drew attention to the fact that Hessen considered human will to be a potential opportunity to act freely, i.e. take part in norm setting.

²⁸ Without naming the addressee of his critique Gurvitch probably refers to these reflections of Hessen when he writes: “It is impossible to understand the meaning of the process of integration without bearing in mind that if it is not to be reducible to the sum of its members social being does not need to impose itself on them like an exterior object, like an immovable entity, a transcendent and higher unity” (Cf. “On ne peut saisir le sens du procédé d'intégration que si on se rend compte que l'être social, pour s'affirmer comme irréductible à la somme de ses membres, n'a pas besoin de se superposer à eux comme un objet extérieur, comme une entité immuable, comme une unité transcendante et supérieure [...]” (Gurvitch, 1932, p. 17). It has to be noted that Gurvitch did not juxtapose the terms *sobornost* and *solidarity* believing them to be synonymous. Cf. “Sobornost unity leads to organic, solidary equality of all its co-members within a Whole” (Gurvitch, 1927, p. 331).

вать понятие интеграции²⁰, которое определял как «диалектический синтез начал единства и множественности» (Гессен, 1935б, с. 372).

Выводы

Опираясь на неокантианскую аксиологию, Гессен и Гурвич в своих социально-философских учениях обосновывают свободу индивида как главное условие культурного и общественного развития. Это условие делает проблему корреляции индивида и общества, индивида и культуры ключевым вопросом социокультурного развития. Оба философа искали такую формулу социального развития, которая позволила бы каждому индивиду без ограничений реализовать свободу воли и сохранить самоидентификацию в качестве участника социальной целостности и, соответственно, соучастника формирования культурного содержания. Именно в поисках такой формулы Гессен и Гурвич выстроили свои учения о социальном праве. В этих учениях они пересмотрели принципы реализации справедливости — алгоритмы создания правопорядков и формирования социального единства, а также предложили новый способ гармонизации социального порядка и личной свободы. Решение этой задачи философы связали с новой ролью государства. Их полемика о моделях социокультурного развития показывает, что они по-разному трактуют роль государства в социокультурном процессе.

Гессен предлагает модель социума, в которой государство играет определяющую роль в процессе социального единения. Оно посред-

²⁰ Не называя адресата критики, Гурвич имеет в виду, по-видимому, именно эти размышления Гессена, когда пишет, что «невозможно понять смысл процесса интеграции, не учитывая, что для того, чтобы быть не сводимым к сумме своих членов, социальное бытие вовсе не должно занимать положение внешнего и вышестоящего по отношению к своим членам объекта, не должно быть неподвижной сущностью, трансцендентным и высшим единством» (Гурвич, 2004, с. 56). Следует заметить, что Гурвич не противопоставлял термины соборность и солидарность, полагая, что они синонимичны. См.: «Соборное единство приводит к органическому, солидарному равенству всех сочленов в целом» (Гурвич, 1927, с. 331).

Conclusions

Proceeding from Neo-Kantian axiology Hessen and Gurvitch in their socio-philosophical doctrines consider individual freedom to be the main condition of cultural and social development. This condition makes the problem of the correlation of the individual and society, the individual and culture central for socio-cultural development. Both philosophers sought a formula of social development that would enable each individual to exercise freedom of the will and to preserve self-identification as a member of a social entity and accordingly a co-participant in the formation of cultural content. It is in quest of such a formula that Hessen and Gurvitch structured their conceptions of social law. These conceptions revise the principles of implementation of justice — the algorithms of creating legal orders and forming social unity — and propose a new way of harmonising social order and personal freedom. The philosophers linked the solution of these tasks with the new role of the state. Their polemic about the models of socio-cultural development highlight their different interpretations of the role of the state in the socio-cultural process.

Hessen proposes a model of society in which the state plays the key role in the process of social unity. It uses law to form a unity of people, communities and institutions. In Hessen's conception the term *solidarity* denotes the process of the creation of a social whole as the sphere of legality without which society would break up into a multitude of social entities.

Gurvitch believed that social unity could be achieved precisely if the state or any other social entity did not try to coordinate legal orders but rather took part in forming law along with other social institutions and communities. The diversity of social legal orders would structure

ством права формирует единство из людей, общностей и институтов. В учении Гессена термином *солидарность* обозначается процесс создания социальной целостности как сферы легальности, без которой общество рассыпалось бы на множество социальных образований.

Гурвич считал, что социальное единство достижимо как раз в том случае, если государство или любое другое социальное образование не пытается координировать правопорядки, а участвует в формировании права наравне с иными социальными институтами и общностями. А многообразии социальных правопорядков само структурируется в социальную целостность. Понятие *соборности* становится для философа выражением процесса самоорганизации общества.

Анализ полемики между Гессеном и Гурвичем показывает, что оба философа рассматривают солидарность и соборность в философско-правовой перспективе, преобразуя эти понятия в правовые концепты. Изучив модель формирования солидарности / соборности, Гурвич и Гессен приходят к выводу, что ни один социальный институт не обладает привилегиями правотворчества, и тем самым лишают религию и церковь решающего значения в процессе социального единения. Оба философа стремились обосновать необходимость преобразования всех социальных институтов и общностей в функциональные инструменты самоактуализации индивидов. Независимо от того, какое понятие они выбирают для объяснения модели социального единения — соборность или солидарность, эта модель должна, по их мнению, обеспечивать непосредственное взаимодействие индивида и культуры: через систему институтов и общностей создать такую систему связи, чтобы каждый индивид, осуществляя свободу, осознавал себя участником формирования культуры.

Статья подготовлена в рамках реализации проекта РФФИ № 19-011-00927 «Концепт соборности в философии русского зарубежья: сравнительно-исторический анализ».

itself into a social entity. The philosopher uses the term *sobornost* to refer to the process of society's self-organization.

The analysis of the polemic between Hessen and Gurvitch shows that both philosophers look at solidarity and *sobornost* from the philosophical-legal perspective, turning these concepts into legal concepts. Having studied the model of the formation of solidarity/*sobornost* Gurvitch and Hessen come to the conclusion that no single social institution has the privilege of law-making and thereby they deprive religion and church of their decisive role in the process of social unity. Both philosophers urge the need to transform all social institutions and communities into functional instruments of self-actualisation of individuals. Whatever concept they chose to explain the model of social unity — *sobornost* or solidarity — the model had to ensure direct interaction between the individual and culture: using the system of institutions and communities to create a system of communication that would allow each individual to exercise freedom in the consciousness of taking part in the formation of culture.

This article is supported by Russian Foundation for Basic Research (RFBR), project № 19-011-00927 "The Concept of Conciliarity in the Philosophy of the Russian Emigration: a Comparative Historical Investigation".

References

Antonov, M.V., 2014. Portraits of Legal Scholars. G.D. Gurvich: the Project of the Sociology of Law. *Law. Journal of the Higher School of Economics*, 4, pp. 63-74. (In Rus.)

Bitcilli, P.M., 1927. [Rev.] M.A. Zimmerman, *United States in Human History. 1776–1926*, Prague: Plamya, 1926. *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 33, pp. 553-554. (In Rus.)

Список литературы

Антонов М.В. Портреты ученых-юристов. Г.Д. Гурвич: проект социологии права // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2014. № 4. С. 63–74.

Бицилли П.М. [Рецензия] // Современные записки. 1927. Кн. 33. С. 553–554. Рец. на кн.: М.А. Циммерман. Соединенные Штаты Северной Америки в истории человечества, 1776–1926. Прага : Пламя, 1926.

Бицилли П.М. [Рецензия] // Новый Град. 1935. № 10. С. 139–142. Рец. на кн.: G. Gurvitch. *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*. Paris, 1935.

Валицкий А. Философия права русского либерализма. М. : Мысль, 2012.

Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Власть и политика / пер. с нем. Б.М. Скуратова, А.Ф. Филиппова. М. : Рипол-классик, 2017. С. 327–410.

Виндельбанд В. О принципе морали // Виндельбанд В. Прелюдии / пер. с нем. и вступ. ст. С.Л. Франка. М. : Гиперборей ; Кучково поле, 2007. С. 270–296.

Вишняк М.В. Социалистическое государство или социальное право // Современные записки. 1925. Кн. 25. С. 523–529.

Вишняк М.В. Опыт Блума // Современные записки. 1936. Кн. 62. С. 344–357.

Вишняк М.В. Современные записки. Воспоминания редактора. Блумингтон : Индианский университет, 1957.

Войтинский В.С. Плановое хозяйство и современное рабочее движение // Современные записки. 1935. Кн. 57. С. 361–380.

Воробьев М.В. Философско-правовое содержание концепции личности С.И. Гессена // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 2. С. 73–86. doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-6

Вышеславцев Б.П. [Рецензия] // Путь. 1934. № 43. С. 78–82. Рец. на кн.: Georges Gurvitch. *L'Idée du Droit Social*. Paris, 1932.

Гергилов Р.Е. Право как социальный контроль: концепция Георга Гурвича // Журнал социологии и социальной антропологии. 2005. Т. VIII, № 3. С. 71–78.

Гессен С.И. Проблема правового социализма (эволюция либерализма) // Современные записки. 1924. Кн. 22. С. 257–293; 1925. Кн. 23. С. 313–342; 1926. Кн. 27. С. 382–430; 1926. Кн. 28. С. 299–345; 1926. Кн. 29. С. 308–342; 1926. Кн. 30. С. 380–409; 1927. Кн. 31. С. 328–358.

Гессен С.И. Идея социального права // Современные записки. 1932. Кн. 49. С. 421–435.

Bitcilli, P.M., 1935. [Rev.] G. Gurvitch, *L'expérience juridique et la philosophie pluraliste du droit*, Paris, 1935. *Novy Grad*, 10, pp. 139-142. (In Rus.)

Dmitrieva, N.A., 2016. Back to Kant, or Forward to Enlightenment: The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism. *Russian Studies in Philosophy*, 54(5), pp. 378-394. <https://doi.org/10.1080/10611967.2016.1290414>.

Duguit, L., 1921. Objective Law. II. *Columbia Law Review*, 21(1), pp. 17-34.

Durkheim, E., 1982. The Rules of Sociological Method. In: E. Durkheim, 1982. *The Rules of Sociological Method: And Selected Texts on Sociology and its Method*. New York, London et al.: Free Press, pp. 1-163.

Durkheim, E., 2013. *Division of Labour in Society*. 2nd Edition. Edited and with a new introduction by S. Lukes. Translation by W.D. Halls. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.

Ehrlich, E., 1913. *Fundamental Principles of the Sociology of Law*. Translated by W.L. Moll; with an introduction by R. Pound; with a new introduction by K.A. Ziegert, 2017. New York: Routledge.

Gergilov, R.E., 2005. Law as a Social Control: George Gurvitch's Conception. *Journal of Sociology and Social Anthropology*, 8(3), pp. 71-78. (In Rus.)

Gurvitch, G., 1918. *Rousseau and the Declaration of Rights: The Idea of the Inalienable Rights of an Individual in the Political Doctrine of Rousseau*. Petrograd: Wolf Printing House. (In Rus.)

Gurvitch, G., 1924. The Ideology of Socialism in the Light of Recent German Literature. *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 18, pp. 404-419. (In Rus.)

Gurvitch, G., 1925. State and Socialism. *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 25, pp. 508-523. (In Rus.)

Gurvitch, G., 1927. The Future of Democracy. *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 32, pp. 326-355. (In Rus.)

Gurvitch, G., 1928. Socialism and Property. *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 36, pp. 346-382. (In Rus.)

Gurvitch, G., 1929. Property and Socialism (Regarding the Socialist Construction of S.I. Hessen). *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 38, pp. 508-520. (In Rus.)

Gurvitch, G., 1932. *L'idée du droit social. Notion et système du droit social: histoire doctrinale depuis le 17^e siècle jusqu'à la fin du 19^e siècle*. Avec préface de L. Le Fur. Réimpression 1972. Aalen: Scientia.

Гессен С.И. Мировоззрение и идеология // Современные записки. 1935а. Кн. 57. С. 316–329.

Гессен С.И. Правда демократии // Современные записки. 1935б. Кн. 58. С. 361–377.

Гессен С.И. Мистика и метафизика // Избр. соч. М. : РОССПЭН, 1999а. С. 31–70.

Гессен С.И. Правовое государство и социализм // Избр. соч. М. : РОССПЭН, 1999б. С. 147–542.

Гессен С.И. Философия наказания // Избр. / сост., вступ. ст. Е.Л. Петренко ; коммент. М.И. Иванов, Т.В. Иванова. М. : РОССПЭН, 2010. С. 450–504.

Гессен С.И. Современная демократия / пер. с пол. Н.В. Данилкиной // Кантовский сборник. 2012. № 1 (39). С. 75–84.

Гурвич Г.Д. Руссо и Декларация прав: Идея неотъемлемых прав индивида в политической доктрине Руссо. Пг. : Тип. Б.М. Вольфа, 1918.

Гурвич Г.Д. Идеология социализма в свете новейшей немецкой литературы // Современные записки. 1924. Кн. 18. С. 404–419.

Гурвич Г.Д. Государство и социализм // Современные записки. 1925. Кн. 25. С. 508–523.

Гурвич Г.Д. Будущность демократии // Современные записки. 1927. Кн. 32. С. 326–355.

Гурвич Г.Д. Социализм и собственность // Современные записки. 1928. Кн. 36. С. 346–382.

Гурвич Г.Д. Собственность и социализм (По поводу социалистической конструкции С.И. Гессена) // Современные записки. 1929. Кн. 38. С. 508–520.

Гурвич Г.Д. Идея социального права / пер. с фр. М.В. Антонова // Гурвич Г.Д. Философия и социология права: Избр. соч. СПб. : Издательство юридического факультета СПбГУ, 2004. С. 41–212.

Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / пер. с фр., сост., послесл. и примеч. А.Б. Гофмана. М. : Канон, 1995.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / пер. с фр. А.Б. Гофмана, примеч. В.В. Сапова. М. : Канон, 1996.

Загирняк М.Ю. Диалектика Г.В.Ф. Гегеля в политической философии С.И. Гессена // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017. № 37. С. 30–36. doi: 10.17223/1998863X/37/3.

Загирняк М.Ю. Понятие свободы воли в концепции культуры С.И. Гессена // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 4. С. 67–82. doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-3.

Gurvitch, G., 1937. La théorie des valeurs de Heinrich Rickert. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 124(9/10), pp. 80-88.

Gurvitch, G., 1941. The Problem of Social Law. *Ethics*, 52(1), pp. 17-40.

Gurvitch, G., 1945. Social Control. In: G. Gurvitch and W. Moore, eds. 1945. *Twentieth Century Sociology*. New York: The Philosophical Library, pp. 267-269.

Gurvitch, G., 1949. Groupement Social et Classe Sociale. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 7, pp. 3-42.

Hessen, S., 1912. Mystik und Metaphysik. *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 2(1), pp. 92-113.

Hessen, S., 1915. Die Philosophie der Strafe. *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 5(2), pp. 173-218.

Hessen, S.I., 1924-1927. The Problem of Legal Socialism (Evolution of Liberalism). *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 22, pp. 257-293; 23, pp. 313-342; 27, pp. 382-430; 28, pp. 299-345; 29, pp. 308-342; 30, pp. 380-409; 31, pp. 328-358. (In Rus.)

Hessen, S.I., 1932. The Idea of Social Right. *Sovremennye zapiski / Annales Contemporaines*, 49, pp. 421-435.

Hessen, S., 1935a. Worldview and Ideology. *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 57, pp. 316-329 (In Rus.)

Hessen, S., 1935b. Truth of Democracy. *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 58, pp. 361-377 (In Rus.)

Hessen, S., 1939. *O sprzecznościach i jedności wychowania: zagadnienia pedagogiki personalistycznej*. Lwów & Warszawa: Książnica-Atlas.

Hessen, S.I., 1999. State of Law and Socialism. In: S.I. Hessen, 1999. *Izbrannye sochineniya [Selected Writings]*. Moscow: ROSSPEN, pp. 147-542. (In Rus.)

Hessen, S.I., 2012. Modern Democracy (translated by N.V. Danilkina). *Kantian Journal*, 1(39), pp. 75-84. (In Rus.)

Kornilaev, L. Yu., 2019. The Specifics of Criticism on E. Lask's Philosophy in Russia. *Voprosy Filozofii*, 12, pp. 132-144. <http://dx.doi.org/10.31857/S004287440007532-0>.

Lask, E., 1923. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. In: E. Lask, 1923. *Gesammelte Schriften. Band 2*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 1-282.

Le Goff, J., 2013. Gurvitch and Social Law. *Pravo-vedenie*, 5(310), pp. 97-111. (In Rus.)

Загирняк М.Ю. Солидарность как инструмент институционализации свободы в философии С.И. Гессена // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2019. №47. С. 121–128. doi:10.17223/1998863X/47/13.

Зильбер А.С. Знают людей, не зная человека: структура полемики в политической аргументации Канта // Кантовский сборник. 2016. № 3 (57). С. 28–47. doi:10.5922/0207-6918-2016-3-3.

Корнилаев Л.И. Особенности критики философии Э. Ласка в России // Вопросы философии. 2019. № 12. С. 132–144.

Ле Гофф Ж. Гурвич и социальное право / пер. с фр. М.В. Антонова // Правоведение. 2013. № 5 (310). С. 97–111.

Лосский Н.О. Свобода и хозяйственная демократия // Новый град. 1935. № 3. С. 51–59.

Лосский Н.О. История русской философии. М. : Академический проект ; Трикста, 2011.

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / пер. с нем. под ред. С.И. Гессена // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / общ. ред. и предисл. А.Ф. Зотова. М. : Республика, 1998. С. 44–128.

Руссо Ж.Ж. Общественный договор, или Начала политического права / пер. с фр. С.В. Занина // Политические соч. / подгот. Б. Бернарди, С.В. Занин ; отв. ред. И.А. Исаев. СПб. : Росток, 2013. С. 80–256.

Степун Ф.А. Мысли о России // Современные записки. 1928. Кн. 35. С. 364–402.

Эрлих О. Основоположение социологии права / пер. с нем. М.В. Антонова ; под ред. В.Г. Графского, Ю.И. Гревцова. СПб. : Университетский издательский консорциум, 2011.

Dmitrieva N.A. Back to Kant, or Forward to Enlightenment: The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism // Russian Studies in Philosophy. 2016. Vol. 54, № 5. P. 378–394. doi: 10.5922/0207-6918-2017-1-6.

Duguit L. Objective Law. II // Columbia Law Review. 1921. Vol. 21, № 1. P. 17–34.

Gurvitch G. La théorie des valeurs de Heinrich Rickert // Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 1937. T. 124, № 9/10. P. 80–88.

Gurvitch G. The Problem of Social Law // Ethics. 1941. Vol. 52, № 1. P. 17–40.

Gurvitch G. Social Control // Twentieth Century Sociology / ed. by G. Gurvitch, W. Moore. N.Y. : Philosophical Library, 1945. P. 267–296.

Lossky, N.O., 1935. Freedom and Economic Democracy. *Novy Grad*, 3, pp. 51-59 (In Rus.).

Lossky, N.O., 1951. *History of Russian Philosophy*. London: George Allen and Unwin.

Rickert, H., 1926. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Rousseau, J.-J., 2002. *The Social Contract*. In: J.-J. Rousseau, 2002. *The Social Contract and The First and Second Discourses*. New Haven: Yale University Press, pp. 149-254.

Stepun, F.A., 1928. Thoughts on Russia. *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 35, pp. 364-402 (In Rus.).

Sztobryn, S., 1983. Dialektyka swobody i przymusu w pedagogice S. Hessena. *Studia Filozoficzne*, 11-12, pp. 203-212.

Vishniak, M.V., 1925. Socialist State or Social Law. *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 25, pp. 523-529 (In Rus.).

Vishniak, M. V., 1936. Bloom's Experience. *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 62, pp. 344-357 (In Rus.).

Vishniak, M.V., 1957. *Sovremennye zapiski*. *Vospominaniya redaktora [Annales contemporaines. Editor's Memoirs]*. Bloomington: Indiana University Publications. (In Rus.)

Vorobiev, M.V., 2017. The Philosophical and Legal Content of Sergey Hessen's Concept of Personality. *Kantian Journal*, 2(36), pp. 73-86. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2017-2-6>. (In Rus.)

Vysheslavtsev, B.P., 1934. [Rev.:] Georges Gurvitch. *L'Idée du Droit Social*, Paris, 1932. *Put / La Voie. Revue religieuse russe (Paris)*, 43, pp. 78-82. (In Rus.)

Walicki, A., 1987. *The Legal Philosophies of Russian Liberalism*. New York: Clarendon Press of Oxford University Press.

Weber, M., 2019. *Economy and Society: A New Translation*. Edited and translated by K. Tribe. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Windelband, W., 1907. Vom Prinzip der Moral. In: W. Windelband, 1907. *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 380-413.

Woytinsky, W., 1935. Planned Economy and Modern Labor Movement. *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 25, pp. 361-380 (In Rus.).

Zagirnyak, M. Yu., 2017. Hegel's Dialectic in Political Philosophy of Sergius Hessen. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*, 37, pp. 30-36. <http://dx.doi.org/10.17223/1998863X/37/3>. (In Rus.)

Gurvitch G. Groupement Social et Classe Sociale // Cahiers Internationaux de Sociologie. 1949. Vol. 7. P. 3–42.

Gurvitch G. L'idée du droit social. Notion et système du droit social: histoire doctrinale depuis le XVIIe siècle jusqu'à la fin du XIXe siècle. Aalen : Scientia, 1972.

Hessen S. O sprzecznościach i jedności wychowania: zagadnienia pedagogiki personalistycznej. Lwów ; Warszawa : Książnica-Atlas, 1939.

Lask E. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre // Gesammelte Schriften. Bd. II. Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1923. S. 1–282.

Sztobryn S. Dialektyka swobody i przymusu w pedagogice S. Hessena // Studia Filozoficzne. 1983. № 11–12. S. 203–212.

Zilber A. "Zum Geständnisse zu bringen": Wahrheit, Glückseligkeit und Publizität bei Kant // Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy. 2016. № 4. P. 70–88.

Об авторе

Михаил Юрьевич Загирняк, кандидат философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4024-0044>

Для цитирования:

Загирняк М.Ю. Г.Д. Гурвич и С.И. Гессен о возможности формирования социального единства // Кантовский сборник. Т. 39, № 3. С. 72–96.

doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-4

Zagirnyak, M. Yu., 2018. The Notion of Free Will in Sergey Hessen's Conception of Culture. *Kantian Journal*, 37(4), pp. 67-82. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-4-3>.

Zagirnyak, M. Yu., 2019. Solidarity as an Instrument of the Institutionalization of Freedom in Sergius Hessen's Philosophy. *Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*, 47, pp. 121-128. <http://dx.doi.org/10.17223/1998863X/47/13>. (In Rus.)

Zilber, A., 2016a. "Compelling to Confess": Kant About Truth, Happiness and Publicity // *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 4, pp. 70-88. <http://dx.doi.org/10.5281/zenodo.163990>.

Zilber, A.S., 2016b. Knowing Humanity without Knowing the Human Being: the Structure of Polemic in Kant's Political Argumentation. *Kantian Journal*, 3(57), pp. 28-47. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2016-3-3> (In Rus.).

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Dr Mikhail Yu. Zagirnyak, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4024-0044>

To cite this article:

Zagirnyak, M. Yu., 2020. Georges Gurvitch and Sergey Hessen on the Possibility of Forming Social Unity. *Kantian Journal*, 39(3), pp. 72-96.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-3-4>



УДК 1(091)

АРХИТЕКТОНИЧЕСКОЕ МЕСТО ЯЗЫКА
В ФИЛОСОФИИ КАНТАР. Паскуаре¹

Рец. на кн.: Ehrsam R. *Le problème du langage chez Kant*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2016. 288 p.

В своей монографии о Канте и проблеме языка Рафаэль Эрсам развивает прочно обоснованную реконструкцию архитектурного места языка в философии Канта с помощью того, что сам автор называет «генетическим тезисом». Согласно этому тезису, в философии Канта без освоения лингвистических компетенций невозможно получение теоретических и практических априорных познаний. Содержание книги можно разделить на три части. В первой части (введение и первая глава) Эрсам определяет предмет исследования, представляя свой тезис и выводя на передний план кантовские понятия приобретения и эпигенезиса. Во второй части (со второй по пятую главу) он подробнее проговаривает свой тезис, реконструируя функции обращения к языку в разных примерах из теоретической и практической философии Канта. Третья часть (шестая глава) посвящена описанию кантовских мыслей о том, как человек — и как индивид, и как вид — приобретает лингвистические компетенции.

Во введении Эрсам представляет свой генетический тезис, противопоставляя его трем распространенным прочтениям, которые он называет критическим, благожелательным и максималистским. Согласно критическому прочтению (Иоганн Георг Гаман и Иоганн Гот-

¹ Грацский университет им. Карла и Франца. 8010, Австрия, Грац, Аттемсгассе, д. 25/II. Поступила в редакцию: 28.04.2020 г. doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-5 © Паскуаре Р., 2020

THE ARCHITECTONIC
PLACE OF LANGUAGE
IN KANT'S PHILOSOPHYR. Pasquarè¹

Review: Raphaël Ehrsam, *Le problème du langage chez Kant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2016, 288 pp.

With this monograph on Kant and the problem of language, Raphaël Ehrsam develops a well-argued reconstruction of the architectonic place of language in Kant's philosophy. The author terms his argument "genetic thesis". On Ehrsam's genetic thesis, in Kant's philosophy the mastery of linguistic competences is indispensable to the acquisition of *a priori* theoretical and practical cognitions. The material of the book can be divided into three parts. In the first part (Introduction and Chapter One), Ehrsam frames the subject by outlining his thesis and foregrounding Kant's notions of acquisition and epigenesis. In the second part (Chapters Two – Five), he then articulates his thesis by reconstructing the functions played by specific linguistic instances in Kant's theoretical and practical philosophy. The third part (Chapter Six) is devoted to sketching Kant's thoughts on how the human being, both as an individual and a species, acquires linguistic competences.

In the Introduction Ehrsam presents his genetic thesis by contrasting it with three wide-spread readings which he calls critical, benevolent, and maximalist. On the critical reading (Johann Georg Hamann and Johann Gottfried Herder), Kant neglects the philosophical study of language because his commit-

¹ Karl-Franzens-University of Graz. 25/II Attemsgasse, Graz, 8010, Austria. Received: 28.04.2020. doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-5 © Pasquarè R., 2020

ффрид Гердер), Кант пренебрегает философским исследованием языка из-за своей приверженности априорному характеру условий познания, принуждающей его скрывать лингвистические, то есть эмпирические, условия познания. Согласно благожелательному прочтению, мы все же можем ассоциировать язык как предмет исследования с философией Канта несмотря на его полную непредставленность в ней. Мы можем делать это, эксплицируя то, что Кант оставил имплицитным (Питер Стронсон, Жослен Бенуа), систематизируя то, что Кант оставил несистематизированным (Ханна Арендт, Мишель Коэн-Алими), или применяя основополагающие тезисы кантовской философии для исследования языка и коммуникации (Вильгельм фон Гумбольдт, дискурсивная этика). Согласно максималистскому прочтению (Вольфрам Хогребе, Йозеф Симон), язык и коммуникация выступают ключом к проекту критики в целом. Согласно генетическому тезису Эрсаме, язык для Канта представляет собой не мнимый, несистематический или всеобъемлющий интерес, но занимает свое легитимное, систематическое и архитектурное место. В действительности, обладание специфическими лингвистическими компетенциями есть необходимое условие приобретения априорных теоретических и практических познаний. В свете этого мы можем рассматривать кантовские воззрения на природу языка как занимающие архитектурное место в его философии: там, где дедукция теоретических и практических познаний производится *a priori*, их приобретение происходит эмпирически посредством языка.

Прояснение того, что Кант понимает под приобретением, есть задача первой главы книги. Чтобы обосновать свои утверждения, что (1) приобретение априорных познаний опирается на обладание лингвистическими компетенциями, и что (2) эта связь не только соответствует кантовской философии, но является ее ин-

ment to the *a priori* character of the conditions of cognition compels him to conceal the linguistic, i.e. empirical, conditions of cognition. On the benevolent reading, it is possible to associate the subject of language with Kant's philosophy despite the overall absence of the former in the latter. One can do so by making explicit what Kant leaves implicit (Peter Strawson, Jocelyn Benoist), by systematising what Kant leaves unsystematic (Hannah Arendt, Michèle Cohen-Halimi) or by transferring pivotal tenets of his philosophy onto the investigation of language and communication (Wilhelm von Humboldt, Discourse Ethics). On the maximalist reading (Wolfram Högrebe, Josef Simon), language and communication are the key to the critical enterprise as a whole. With his genetic thesis, Ehrsam maintains that in Kant's philosophy the subject of language, far from being a spurious, unsystematic or all-encompassing interest, holds a place which is legitimate, systematic and architectonic. In fact, the mastery of specific linguistic competences is the necessary condition of the acquisition of *a priori* cognitive and practical cognitions. In light of this, it becomes possible to consider Kant's thoughts on language as holding an architectonic place in his philosophy: whereas the deduction of cognitive and practical cognitions must be carried out *a priori*, the acquisition of them occurs empirically through language.

Clarifying what Kant means by acquisition is the task of Chapter One. To undergird his thesis (1) that the acquisition of *a priori* cognitive and practical cognitions hinges upon the mastery of linguistic competences and (2) that this link is not only in keeping with but also an integral part of Kant's philosophy, Ehrsam needs find in Kant's philosophy a notion of acquisition which is both empirical and capable of preserving the *a priori* foundation of theoretical and practical cognition. He argues that such acquisition is the one which comes to

тегральной частью, Эрсаму необходимо найти в философии Канта такое понятие приобретения, которое было бы одновременно эмпирическим и способным сохранить априорное основание теоретических и практических познаний. Он утверждает, что подобное приобретение понятий описывается Кантом в § 13 из раздела о трансцендентальной дедукции во 2-м издании «Критики чистого разума» (B 118–119; Кант, 2006, с. 187–189). Кант различает дедукцию (*Deduktion*) и приобретение (*Erwerbung*) категорий, отмечая, что последнее есть порождение (*Erzeugung*) и обладание (*Besitz*). В то время как дедукция направлена на обоснование возможности категорий и должна проводиться *a priori*, приобретение категорий есть эмпирический процесс, позволяющий индивиду породить их и обладать ими. Поскольку «обладание» обозначает правильное использование способностей, а «порождение» — опыт, в котором индивид применяет на деле свои априорные познания, можно сказать, что априорные познания приобретаются эмпирически без какого-либо вреда для их обоснования *a priori*. Далее Эрсам (Ehram, 2016, p. 44–48)² обсуждает кантовское понятие эпигенезиса, согласно которому когнитивные и практические компетенции развиваются, то есть приобретаются человеком стадийно. Таким образом, показав, что его тезис правдоподобен (нечто эмпирическое можно назвать необходимым условием для приобретения априорных познаний), Эрсам должен доказать его правильность, то есть что специфическая эмпирическая вещь (язык) есть незаменимое средство приобретения априорных познаний. Реконструкция работы лингвистических компетенций в процессе приобретения когнитивных и практических компетенций занимает вторую часть книги (главы 2–5).

Вторая глава посвящена реконструкции причин того, почему Кант считает, что «язык,

² Далее в ссылках на книгу указываются только страницы в круглых скобках.

bear in § 13 of the “Transcendental Deduction” of the B edition of the *Critique of Pure Reason* (KrV, B 118-119; Kant, 1998, pp. 220-221). According to Ehram, Kant distinguishes between the deduction (*Deduktion*) and the acquisition (*Erwerbung*) of the categories and specifies the latter as production (*Erzeugung*) and possession (*Besitz*). Whereas the deduction aims at grounding the possibility of the categories and must be carried out *a priori*, the acquisition of the categories consists in the empirical processes which enable an individual to produce and possess them. Since ‘possession’ means the proper use of a faculty and ‘production’ means the experience through which an individual exercises his or her use of *a priori* cognitions, it can be said that *a priori* cognitions are acquired empirically without detriment to their *a priori* foundation. As a next step, Ehram (2016, pp. 44-48; elsewhere only page-numbers of this work are indicated in brackets) discusses Kant’s notion of epigenesis, according to which human cognitive and practical competences develop, i.e. are acquired, in stages. Thus, after showing that his thesis is plausible (something empirical can be said to be the necessary condition for the acquisition of *a priori* cognitions), Ehram has to show that his thesis is also correct (the specific empirical thing which is language is an indispensable means to the acquisition of *a priori* cognitions). Reconstructing which and how linguistic competences are necessary to developing cognitive and practical competences will be the task of the second part of the book (Chapters Two – Five).

Chapter Two is devoted to reconstructing why Kant holds that “language, more precisely the use of oral signs, makes possible the emergence of concepts and rationality”² (p. 63). The problem can be posed in these terms because

² “[L]e langage, plus particulièrement l’usage des signes oraux, rend possible l’émergence des concepts et de la rationalité.” All quotes from French are translated by the reviewer. All emphases are added by the author.

а точнее, использование устных знаков делает возможным возникновение понятий и рациональности» (р. 63). Мы можем выделить эту проблему, поскольку сам Кант в «Антропологии с прагматической точки зрения» заявляет, что глухой от рождения человек «не имеет и не мыслит действительных понятий» (AA 07, р. 192; Кант, 1994, с. 217). Таким образом, перед нами встает вопрос: какие именно свойства делают «звуки решающим посредником в возникновении рациональности?» (р. 84). Эрсам отвечает на него, конструируя убедительный аргумент на основании внимательного прочтения § 18, 38 и 39 «Антропологии...». Согласно Эрсаму, незвуковые языки, например язык жестов, используемый глухими от рождения людьми, представляют собой отдельный вид общего класса символического мышления и обладают его главным недостатком — отсутствием нормативности. Точнее, символическое мышление есть любое мышление, эмпирически приобретенное посредством ассоциации, привычки или имитации. Именно так обстоит дело с языком жестов, поэзией, метафорами и т.д. Поскольку символическое мышление производно от опыта, оно не может подняться до уровня всеобщности и необходимости, лежащих в основе нормативности. Поэтому люди, способные использовать лишь язык жестов, имеют доступ лишь к символическому, ненормативному мышлению и неспособны выражать общие понятия. Это не значит, что «они не способны иметь опыт, структурированный в соответствии с пространством, временем и категориями», но скорее что «они не обладают *понятиями* и не могут соотнести выражение своих представлений с законами» (р. 87). Противоположность символического мышления — дискурсивное, то есть такое мышление, в котором произвольные слуховые знаки сопровождают понятие, не выводя его из опыта. Так, устная речь, хотя тоже использует чувственные знаки (предназначенные для восприятия звуки), пе-

Kant in *Anthropology from a Pragmatic Point of View* avers that a person deaf from birth lives “without having and thinking real concepts” (*Anth*, AA 07, p. 192; Kant, 2007, p. 300). The question is thus, What specific properties make “the auditory medium decisive for the emergence of rationality [...]?”³ (p. 84). Ehersam answers this question by crafting a sound argument based on a close reading of §§ 18, 38, and 39 of *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. On Ehersam’s reconstruction, non-auditory languages, such as the sign language of a person deaf from birth, are a particular case of the general class of symbolic cognition and are afflicted by its same capital flaw, i.e. its lack of normativity. More precisely, symbolic cognition is any cognition empirically derived by association, habit, or imitation. This is the case of sign language, poetry, metaphors etc. Since symbolic cognition is derived from experience, it cannot ascend to that level of universality and necessity that makes up normativity. As a consequence, human beings who are only able to use sign language have only access to symbolic, non-normative, cognition and are not able to represent general concepts. This is not to say that “they are not capable of experience structured *according to* space, time and the categories,” but rather that “they do not possess *concepts* and cannot subsume the articulation of their representations under laws”⁴ (p. 87). The opposite of symbolic cognition is discursive cognition, i.e. a cognition in which arbitrary auditory signs accompany the concept without deriving it from experience. So, the spoken language has its sense medium as well (auditory signs which are meant to be perceived), but what it conveys is not a sensible but a concep-

³ “*Quelles sont donc [les] propriétés [...] des sonorités qui en font le médium décisif de l’émergence de la rationalité [...]?*”

⁴ “[Kant] n’exclut pas [...] que le sourd de naissance [...] possède une expérience structurée selon l’espace, le temps et les catégories [...]. Cependant, [...] il ne possède pas de concepts et ne peut soumettre l’articulation de ses représentations à des lois.”

редает через них не чувственное, а понятийное содержание. Наиболее интересной частью главы является именно рассуждение Эрсам о том, как разделение между ненормативными символическими и нормативными дискурсивными языками проходит через саму чувственность (р. 89). В действительности всякий язык — эмпирический, поскольку состоит из знаков, представляющих собой отдельные эмпирические восприятия, но не всякий язык — символический. Различие заключается в том, что дискурсивные языки определены *a priori* и лишь передаются эмпирически, в то время как символические языки одновременно определены и передаются эмпирически.

Показав, как, согласно Канту, обладание слуховыми знаками оказывается необходимым для приобретения когнитивной компетенции подчинения представлений законам, Эрсам посвящает третью главу реконструкции генетической роли грамматики. Согласно его тезису, «пользуясь правилами грамматики своего языка», человек «учится... управлять функциями единства, то есть самим рассудком» (р. 136). Как и индивид, не владеющий слуховыми знаками, способен структурировать свой опыт в соответствии с чистыми формами, но не способен подчинить представления законам, так и индивид, не владеющий правилами грамматики своего языка, способен формулировать правильные суждения, но не способен к «дополнительной рефлексии над трансцендентальными принципами рассудка» (р. 103), являющейся неотъемлемой частью овладения способностью мышления. Это, пожалуй, самая противоречивая часть книги. Автор намеревается прояснить понятие «грамматики мышления» (*Grammatik des Denkens*), упоминаемое Кантом в его «Лекциях о Философской энциклопедии», но детально эту тему не обсуждает. Анализ, проведенный Эрсамом, оставляет без ответа вопрос о собственно архитектурном месте того, что Кант называет грамматикой мыш-

твального содержания. The most interesting section of the chapter is precisely Ehram's account of how the cleavage between symbolic non-normative and discursive normative language runs within sensibility itself (p. 89). In fact, all language is empirical insofar as it consists of signs which are empirical intuitions, but not all languages are symbolic. The decisive difference lies in the fact that discursive languages are determined *a priori* and only conveyed empirically, whereas symbolic languages are both determined and conveyed empirically.

After showing how, according to Kant, the mastery of auditory signs is necessary for the acquisition of the cognitive competence of subsuming representations under laws, Ehram devotes Chapter Three to reconstructing the genetic role of grammar. On his thesis, "in mastering the grammatical rules of one's language", one "learns [...] to master the functions of unity which are the understanding itself"⁵ (p. 136). Just as the individual who does not master auditory signs can still structure his or her experience according to pure forms but cannot subsume representations under laws, so the individual who does not master the grammatical rules of his or her language can still formulate correct judgments but cannot perform that "additional reflection on the transcendental principles of the understanding"⁶ (p. 103) which is an integral part of one's mastery of the cognitive faculty. This is maybe the thorniest chapter of the book. The author endeavours to elucidate the concept of "grammar of thought" (*Grammatik des Denkens*), which Kant mentions in his *Lectures on Philosophical Encyclopedia* but does not to develop in detail. What Ehram's analysis leaves unresolved is precisely the architectonic

⁵ "En apprenant à maîtriser la grammaire d'une langue [...], l'individu apprend à maîtriser les fonctions de l'unité qui sont l'entendement même."

⁶ "[L]a maîtrise implicite des règles grammaticales vaut comme condition préalable à la réflexion ultérieure sur les principes transcendants de l'entendement."

ления, которая должна включать в себя «определенные общие правила мышления» (AA 29, p. 31). Эрсам отмечает, что первоисточники позволяют лишь строить догадки, и осторожно утверждает, что Кант считает правила грамматики всеобщими «*в силу того факта, что мышление не существует иначе как в словесной форме*» (p. 127). Далее автор приходит к выводу, что кантовская грамматика мышления «имеет смысл в силу своей связи с исследованием форм единства в суждениях посредством трансцендентальной логики» (p. 135). На эту интерпретацию можно возразить, что если единство в суждениях опирается одновременно и на использование грамматики, и на использование трансцендентальной логики, то остается неясным, как возможно исключение языка из условий мышления и его рассмотрение только как средства достижения когнитивных компетенций. Другими словами, если, как утверждает Кант, мы мыслим словами и, как осторожно заключает Эрсам, функция единства в суждениях достигается посредством одновременно лингвистических и трансцендентальных операций, то, как утверждает Вильгельм Люттерфельдс (Lütterfelds, 2004, S. 155–156), грамматические условия возможности языка должны также быть и условиями возможности объектов языка. Однако, будь это так, язык непременно был бы вынужден играть роль не только в приобретении когнитивных компетенций, но и в дедукции чистых познаний, которые *ipso facto* перестали бы быть чистыми.

Предмет четвертой главы — кантовские размышления об использовании первого лица, то есть о способности говорить или мыслить «я». В качестве первого шага Эрсам определяет специфическое единство, делающее кантовское «я мыслю» возможным как синтетическое единство апперцепции. Автор встает на сторону Роберта Брэндома (Brandom, 1994, p. 187), споря с Питером Стросоном (Strawson, 1966, p. 93), ко-

place of what Kant terms grammar of thought and outlines as containing “certain general rules of thought”⁷ (*PhilEnz*, AA 29, p. 31; transl. R.P.). Ehram stresses that the primary sources only allow for conjectures and cautiously argues that Kant is saying that “grammatical rules are taken to be universal by virtue of the fact that thinking does not exist except in the use of words”⁸ (p. 127). The author then concludes that Kant’s grammar of thought “principally derives its meaning in relation to the investigation, through transcendental logic, of the forms of unity in judgments”⁹ (p. 135). It can be objected to this interpretation that, if the unity in judgments is due to both a transcendental logical and a grammatical operation, it is not clear how language can be excluded from the conditions of cognition and only be considered as serving as a means to cognitive mastery. In other words: if, as Kant states, it is in words that we think, and if, as Ehram tentatively concludes, the function of unity in judgments is accomplished through both a linguistic and a transcendental operation, then, as Wilhelm Lütterfelds (2004, pp. 155-156) argues, the grammatical conditions of the possibility of language should also be the conditions of the possibility of the objects of language. But, if this were so, then language would have to play a role not only in the acquisition of cognitive competences but also in the deduction of pure cognitions, which would *ipso facto* cease being pure.

The subject of Chapter Four is Kant’s thought on the use of the first person, i.e. on the ability to say or think ‘I’. As a first step, Ehram defines the specific unity which makes Kant’s ‘I think’ possible as synthetic unity of appercep-

⁷ Cf. “[E]ine Grammatik des Denkens [soll] bestimmte allgemeine Regeln des Denkens enthalten [...]”

⁸ “[L]es règles grammaticales sont tenues pour universelles en raison du fait que la pensée n’existe que dans l’usage des mots.”

⁹ “La grammaire philosophique prend principalement son sens en relation avec l’étude, par la logique transcendante, des formes de l’unité dans les jugements.”

торый, как он считает, полагал синтетическое единство апперцепции зависящим от возможности приписывать себе свои собственные когнитивные состояния, и с Патрицией Китчер (Kitcher, 1990, p. 122), которая, по мнению Эрсам, отождествляет синтетическое единство апперцепции с ассоциациями, объединяющими содержание различных когнитивных состояний субъекта. Эрсам утверждает, что синтетическое единство апперцепции становится возможным в силу «того факта, что действие суждения открывает нам, что мы не можем иметь *одно* понятие, не обладая множеством понятий» (p. 167). В качестве второго шага он представляет свой тезис, согласно которому «местоимение “я” отражает предшествующее [синтетическое единство апперцепции], а следовательно, развивает *осознание* этого единства и нашей ответственности за наши мысли и поступки» (p. 170). Разъясняя свой аргумент, Эрсам приводит два оригинальных довода. Во-первых, посредством внимательного прочтения кантовских лекций по антропологии докритического и критического периодов Эрсам реконструирует используемые термины и те этапы, проходя через которые Кант (а) приходит к различению разных видов единства, ставших в итоге аналитическим единством апперцепции, «я мыслю» и «я», и (b) избегает, казалось бы, неизбежного выбора между косным рациональным догматизмом и не менее проблематичным эмпирическим скептицизмом в качестве опоры для этого различения. Во-вторых, автор опирается на первое предложение «Антропологии с прагматической точки зрения». Там Кант заявляет: «То, что человек может иметь представление о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на Земле» (AA 07, p. 127; Кант, 1994, с. 142). Согласно Эрсаму, определяя место «я» в представлениях, Кант не указывает на «я мыслю». Но это и не означает, что Кант отделяет функцию «я» от способности выражать «я» в языке. Напротив,

tion. Against both Peter Strawson (1966, p. 93), read as maintaining that the synthetic unity of apperception hinges upon the possibility of attributing to oneself one's own cognitive states, and Patricia Kitcher (1990, p. 122), read as identifying the synthetic unity of apperception with the associations which unite the contents of the subject's different cognitive state, the author sides with Robert Brandom (1994, p. 187) and states that the synthetic unity of apperception is made possible by “the fact that we judge [i.e. by the fact that the] activity of judging reveals that we cannot have *one* concept without having a plurality of them”¹⁰ (p. 167). As a second step, he then presents his thesis, on which “the pronoun ‘I’ reflects the [synthetic unity of apperception] which precedes it, and thereby develops the *consciousness* of this unity and our responsibility toward our thoughts and actions”¹¹ (p. 170).” In expounding his argument, Ehram provides two particularly original accounts. First, by means of a close reading of Kant's pre-critical and critical lectures on anthropology, he reconstructs the terms and stages of Kant's struggle with (a) disentangling the kinds of unity which he finally comes to distinguish as analytical unity of apperception, ‘I think’ and ‘I’ and (b) avoiding the foundation of any of them on what seemed to be the inescapable choice between the rock of rational dogmatism and the hard place of empirical scepticism. Second, the author dwells on the opening sentence of *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. There Kant states: “The fact that the human being can have the ‘I’ in his representations raises him infinitely above all other living beings on earth” (*Anth*, AA 07, p. 127; Kant, 2007, p. 239). On Ehram's reading,

¹⁰ “L'activité de juger révèle le fait qu'on ne peut avoir un concept sans en avoir plusieurs.”

¹¹ “[L]e pronom ‘je’ réfléchit [l'unité synthétique de l'apperception] qui le précède, et développe ainsi la conscience de cette unité et notre responsabilité vis-à-vis de nos pensées et de nos actes.”

он утверждает, что именно лингвистическая возможность выражать «я» позволяет субъекту мыслить «я мыслю», при этом несущественно, выражается ли первое лицо лексически (через личное местоимение) или грамматически (через окончание глагола). Таким образом, Кант утверждает не незаменимость языкового выражения «я», а скорее функциональную эквивалентность его лексического и грамматического выражения.

Обращаясь к архитектурному месту языка в практической философии Канта, Эрсам посвящает пятую главу прояснению причин устанавливаемой Кантом в «Предполагаемом начале человеческой истории» необходимой связи между «говорить [*sprechen*]... т.е. *изъясняться* [*reden*], а значит, и *мыслить* соответственно взаимосвязанным понятиям» (AA 08, p. 110; Кант, 1993, с. 155) и «развитием в человеческих деяниях нравственного элемента» (AA 08, p. 111; Кант, 1993, с. 155). Для ответа Эрсам обращается не к нравственному развитию рода человеческого, которое мы находим в кантовской философии истории, а к нравственному развитию индивида, описываемому Кантом в педагогике. Его основной вопрос: в чем состоит незаменимый вклад языка в развитие моральных компетенций индивида? По Эрсаму, релевантную в этом контексте функцию языка нужно рассматривать с двух сторон: как перлокутивную и коммуникационную. На уровне перлокутивного акта адресная форма категорического императива, будь она действительно произнесена или лишь помыслена (ты должен), однозначно необходима для передачи прескриптивного характера морального закона как обязанности в противоположность дескриптивному характеру законов природы как действительности (p. 185–191). На коммуникативном уровне, как утверждает Эрсам, опираясь на «Этическое учение о методе» «Метафизики нравов», необходим диалог между учите-

Kant's locating the 'I' in the subject's representations does not hint at the 'I think'. Nor does it imply that Kant is disjoining the function of the 'I' from the possibility of its linguistic expression. On the contrary, Kant is averring that it is precisely the linguistic possibility of expressing the 'I' that enables the subject to reflect the 'I think', but that it is immaterial whether the first person is expressed by means of a lexical (the personal pronoun) or a grammatical (a verb's ending) mark. Thus, what Kant is averring is not the dispensability of the linguistic expression of 'I', but rather the functional equivalence of its lexical and grammatical expression.

Turning to the architectonic place of language in Kant's practical philosophy, Ehrsam devotes Chapter Five to elucidating why Kant in *Conjectural Beginning of Human History* establishes a necessity link between the ability to "discourse [*sprechen*], i.e. speak [*reden*] according to connected words and concepts" (MAM, AA 08, p. 110; Kant, 2007, p. 164) and "the development of what is moral in his doing and refraining" (ibid., p. 111; Kant, 2007, p. 165). The author's framework is not the species' moral development in Kant's philosophy of history, but the individual's moral development in Kant's pedagogy. His leading question is, "In what consists the indispensable contribution of language to the individual's development of moral competence?" Ehrsam's account can be read as tackling the relevant function of language both as perlocution and communication. On the level of perlocution, he argues that the – actually uttered or rationally represented – address form of the categorical imperative (you ought) is indispensable unequivocally to convey the prescriptive character of the moral law as obligation as opposed to the descriptive character of natural laws as factuality (pp. 185-191). As for the level of communication, Ehrsam especially draws on the "Doctrine of the Methods of Ethics" of the *Metaphysics of*

лем (индивидом, уже овладевшим моральными компетенциями) и учеником (индивидом, еще не овладевшим ими). Этот диалог должен вести ученика к признанию «своего собственного разума как источника морального закона» (р. 217), то есть к открытию взаимоотношений между моральным законом, чистым практическим разумом и автономией.

Исследовав язык как способ приобретения, Эрсам в последней, шестой главе обращается к нему как к объекту приобретения. Если вторая часть книги была посвящена реконструкции того, что люди приобретают посредством языка, то третья берется объяснить, как они приобретают язык. Соответственно, автор реконструирует, как, по мнению Канта, (а) индивиды учатся владеть языком, (b) язык возникает у людей как вида, (c) язык эволюционирует. Что касается приобретения языка индивидом, Эрсам приводит детальное описание кантовского опровержения врожденности языка и его аргументов в пользу эпигенезиса, обращая особое внимание на уверенность Канта в объяснении индивидуального лингвистического развития посредством включенности в языковое сообщество. В отношении возникновения языка у людей как вида автор показывает, что Кант с уверенностью отрицает и натуралистическую теорию (Мозес Мендельсон и поздний Гердер), и теорию божественного происхождения (Иоганн Петер Зюсмилх и ранний Гердер), но не знает, как подступить к этой проблеме, не опираясь целиком на отрицание других подходов. Наконец, для ответа на вопрос об эволюции языков Эрсам выводит, основываясь на сочинениях Канта, два основных принципа: дискурсивного мышления и культурного обмена. Соответственно, языки эволюционируют, то есть становятся все более и более способными к передаче понятий, по мере снижения уровня символичности и роста контактов носителей с представителями других культур.

Morals to argue for the indispensability of the dialogue between teacher (an individual whose moral competence has already developed) and pupil (an individual whose moral competence has not yet developed) to guide the latter to the recognition “of his own reason as the author of the moral law”¹² (p. 217), in other words, to the discovery of the relation of moral law, pure practical reason, and autonomy.

After examining language as a means to an acquisition, in Chapter Six (the last) Ehram examines language as the object of an acquisition. If the second part of the book was devoted to reconstructing what human beings acquire through language, the third tackles how human beings acquire language. Accordingly, the author reconstructs how, on Kant’s view, (a) individuals learn to master a language, (b) language emerges within the human species, and (c) languages evolve. As for how an individual acquires a language, Ehram brings into play a detailed account of Kant’s confutation of innatism and his notion of epigenesis and stresses Kant’s confidence in explaining individual linguistic development through the immersion in a linguistic community. As for the emergence of language within the human species, the author shows that Kant is as confident in refuting both the naturalistic (Moses Mendelssohn and the later Herder) and the divine origin theses (Johann Peter Süßmilch and the young Herder) as he is puzzled at how to approach the problem without too strongly relying on conjectures. Finally, as for the subject of the evolution of languages, Ehram subsumes Kant’s relevant accounts under the two principles of discursive cognition and cultural exchange. Accordingly, languages evolve, i.e. become more and more capable of conveying rational concepts, the less symbolic they become and the more exchange their speakers entertain with other cultures.

¹² “[L]e dialogue a autant pour fonction [d’aider l’élève] à affirmer sa propre raison comme l’auteur de la loi morale.”

В общем и целом монография Рафаэля Эрсама может похвастаться четкостью структуры и ясностью аргументации, а также элегантно-стью языка. Она филологически точна, хорошо написана и систематична. Кант показан как в контексте своего времени, так и в более широкой оптике философии раннего модерна. Более того, монография представляет собой ценный вклад в список литературы, исследующей вопрос дополнения чистого и рационального нечистым и эмпирическим в философии Канта. Хотя Кант редко рассматривается в качестве одной из ключевых фигур в истории философии языка, Эрсам успешно доказывает, что он точно не обошел эту тему стороной. Еще важнее то, что Эрсаму удалось подтвердить свой тезис об архитектурном месте языка в трансцендентальной философии Канта.

Список литературы

- Kant I.* Предполагаемое начало человеческой истории // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1993. Т. 1. С. 149–192.
- Kant I.* Антропология с прагматической точки зрения // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 7. С. 137–376.
- Kant I.* Критика чистого разума. 2-е изд. // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.
- Brandom R.* Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge ; L. : Harvard University Press, 1994.
- Ehram R.* Le problème du langage chez Kant. P. : Librairie Philosophique J. Vrin, 2016.
- Kitcher P.* Kant's Transcendental Psychology. N. Y. : Oxford University Press, 1990.
- Lütterfelds W.* Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie // Warum Kant heute? / Hrsg. D.H. Heidemann, K. Engelhard. N. Y. ; Berlin : De Gruyter, 2004. S. 150–176.
- Strawson P.* The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. L. ; N. Y. : Routledge, 1966.

Overall, Raphaël Ehram's monograph exhibits a clear structure, lucid arguments, and an elegant prose. It is philologically accurate, well-documented, and systematically solid. Kant is embedded in both his contemporary context and in the wider framework of modern philosophy. Furthermore, it is a valuable contribution to the literature investigating how, in Kant's philosophy, the impure and empirical complements the pure and rational. Although Kant is not commonly considered a milestone in the philosophy of language, Ehram succeeds in proving that Kant surely did not neglect the philosophical study of language. More importantly, he succeeds in substantiating his thesis on the architectonic place of language in Kant's transcendental philosophy.

References

- Brandom, R., 1994. Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment. Cambridge and London: Harvard University Press.*
- Ehram, R., 2016. Le problème du langage chez Kant. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.*
- Kant, I., 1998. Critique of Pure Reason. Edited by P. Guyer and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.*
- Kant, I., 2007. Anthropology, History and Education. Edited by G. Zöllner and R.B. Loudon. Cambridge, New York et al.: Cambridge University Press.*
- Kitcher, P., 1990. Kant's Transcendental Psychology. New York: Oxford University Press.*
- Lütterfelds, W., 2004. Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie. In: D.H. Heidemann and K. Engelhard, eds. 2004. Warum Kant heute? New York & Berlin: Walter de Gruyter, pp. 150-176.*
- Strawson, P., 1966. The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London & New York: Routledge.*

Об авторе

Роберта Паскуаре, доктор философии, Грацский университет имени Карла и Франца, Грац, Австрия.

E-mail: roberta.pasquare@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8403-2872>

О переводчике

Александр Сергеевич Киселев, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: AISKiselev@stud.kantiana.ru

Для цитирования:

Паскуаре Р. Архитектоническое место языка в философии Канта // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 3. С. 97–107. Рец. на кн.: Ehksam R. Le problème du langage chez Kant. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2016. 288 p.

doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-5

The author

Dr Roberta Pasquare, Karl-Franzens-University of Graz, Graz, Austria.

E-mail: roberta.pasquare@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8403-2872>

To cite this article:

Pasquare, R., 2020. The Architectonic Place of Language in Kant's Philosophy (Rev.: R. Ehksam, *Le problème du langage chez Kant*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2016, 288 pp.). *Kantian Journal*, 39(3), pp. 97-107.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-3-5>



ПРЕДСТАВЛЕНО ДЛЯ ВОЗМОЖНОЙ ПУБЛИКАЦИИ В ОТКРЫТОМ ДОСТУПЕ В СООТВЕТСТВИИ С УСЛОВИЯМИ ЛИЦЕНЗИИ CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))



SUBMITTED FOR POSSIBLE OPEN ACCESS PUBLICATION UNDER THE TERMS AND CONDITIONS OF THE CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION (CC BY) LICENSE ([HTTP://CREATIVECOMMONS.ORG/LICENSES/BY/4.0/](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/))

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL

2020

Том 39
Vol. 39
№ 3

Перевод с англ. *А.С. Киселев*
Перевод с нем. *И.Г. Черненко*
Перевод на англ. *Е.Н. Филиппов*
Редактор *Д.А. Малеваная*
Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*
Корректор *С.В. Ильина*
Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from Russian by *E.N. Filippov*
Translated into Russian by *A.S. Kiselev and I.G. Chernenok*
Copy-edited by *D.A. Malevanaya*
Publishing editor *I.O. Dementev*
Russian version proofread by *S.V. Ilna*
English version proofread by *K. Caskie*
Layout by *A.V. Ivanov*

Подписано в печать 29.09.2020 г.
Формат 84×108¹/₁₆. Усл. печ. л. 11,4
Тираж 500 экз. (1-й завод 100 экз.). Заказ 8
Свободная цена. Подписной индекс 80623

Sent to the printers on September 29, 2020
Size 84×108¹/₁₆. 11.4 sheets
500 copies (first print: 100 copies). Order 8
Free price. Subscription index: 80623

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236001, г. Калининград, ул. Гайдара, 6

Immanuel Kant Baltic Federal University Press
6 Gaidara st., Kaliningrad, 236001, Russia