



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2023

Том
Vol. 42

№ 3

КАНТ И МЕТАФИЛОСОФИЯ

Тематический выпуск

Приглашенный редактор:

Михаил Левин

KANT AND METAPHILOSOPHY

Special Issue

Guest editor:

Michael Lewin

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

12+

Кантовский сборник. — 2023. — Т. 42, №3. — 171 с.

Kantian Journal, 2023, vol. 42, no.3, 171 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 №ФС 77-65775 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 № ФС 77-65775, May 20, 2016

Учредитель

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта»
(236041, 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, 236041, 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

Адрес издателя:

236041, Россия, Калининград, ул. А. Невского, 14, БФУ им. И. Канта

Адрес типографии:

236001, Россия, Калининград, ул. Гайдара, 6, БФУ им. И. Канта

Дата выхода в свет: 16.11.2023

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2023

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2023

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);
Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва (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*, кандидат философских наук, 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);
Конеv 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, Грацский университет им. Карла и Франца, Грац (Австрия);
- 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);
Румянцова 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);
Штark 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);
Lomonosov Moscow State University, Moscow (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-Bruевич 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);
- 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);
- Dr Andrei S. Zilber*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Кант и метафилософия

- Левин М.Р.* Введение в раздел «Кант и метафилософия» 7
- Гарсия Э.В.* Чистая и нечистая философия в метафилософии Канта .. 17
- Левин М.Р., Уильямсон Т.* Кант и анализ..... 49
- Фикара Э.* Трансцендентальная дедукция категорий как философское доказательство..... 74
- Минкин Д.* Кант — сторонник метафилософского скептицизма?..... 97

Дискуссия

- Межуев Б.В.* «Консервативное просвещение» как «героизация настоящего»..... 130

Рецензии

- Конев В.А.* Opus magnum профессора Л.А. Калининкова 159

CONTENTS

Articles

Kant and Metaphilosophy

<i>Lewin M.</i> Introduction to 'Kant and Metaphilosophy'	7
<i>Garcia E.V.</i> Pure and Impure Philosophy in Kant's Metaphilosophy	17
<i>Lewin M., Williamson T.</i> Kant and Analysis	49
<i>Ficara E.</i> The Transcendental Deduction of Categories as Philosophical Proof	74
<i>Minkin D.</i> Kant als metaphilosophischer Skeptizist?	97

Discussion

<i>Mezhuev B.V.</i> "Conservative Enlightenment" as "Heroisation of the Present"	130
--	-----

Book Reviews

<i>Konev V.A., 2023.</i> Professor Kalinnikov's <i>Opus Magnum</i> (Rev.: L.A. Kalinnikov, <i>Filosofskaya sistema Kanta. Zamysel i itogi.</i> Kaliningrad: IKBFU Press, 2021, 222 pp.)	159
---	-----

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). Sigla 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 101(091)

**ВВЕДЕНИЕ В РАЗДЕЛ
«КАНТ И МЕТАФИЛОСОФИЯ»**

*М.Р. Левин*¹

В настоящее время растет интерес как к кантовской концепции философии, так и к современной метафилософии, понимаемой как философское исследование философии, ее целей, задач, объектов, структуры, практики и методов. Кант не вносил вклада в метафилософию как современную дисциплину, но его анализ того, что такое философия и как она должна осуществляться, может быть отождествлен с общими темами и проблемами, составляющими исследовательское поле метафилософии. Некоторые из аспектов концепции философии Канта и ее метафилософское значение являются предметами современных дискуссий – таксономия философии, соотношение эмпирической и неэмпирической философии, соотношение философии и истории философии, концептуальный анализ, дедуктивное рассуждение, философские разногласия.

Ключевые слова: Кант, метафилософия, философия философии, определение философии, дисциплина, область исследования, концептуальный анализ, история философии

«Метафилософия» по меньшей мере с 1960-х гг., после ее первого упоминания кантианцем К.Л. Рейнгольдом (Reinhold, 1803, S. 28), – это название исследовательской области и дисциплины в рамках философии. Ее альтернативное название – «философия философии» (Raatzsch, 2014). Подобно тому как натурфилософия, философия морали, философия

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта. Россия, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 11.07.2023 г. doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-1

**INTRODUCTION TO 'KANT
AND METAPHILOSOPHY'**

*M. Lewin*¹

There is a growing interest in both Kant's conception of philosophy and contemporary metaphilosophy, understood as philosophical inquiry into philosophy, its aims, purpose, subjects, structure, practice and methods. Kant has not contributed to metaphilosophy qua contemporary discipline, but his direct analyses of what philosophy is and how it is to be done can be identified with general subjects and problems constituting the research field of metaphilosophy. Several aspects of Kant's conception of philosophy and its metaphilosophical value are the subject of current debates, such as the taxonomy of philosophy, relation between empirical and non-empirical philosophy, relation between philosophy and its history, conceptual analysis, deductive reasoning and philosophical disagreement.

Keywords: Kant, metaphilosophy, philosophy of philosophy, definition of philosophy, discipline, research field, conceptual analysis, history of philosophy

'Metaphilosophy' is at least since the 1960s – after its first mention by the Kantian K.L. Reinhold (1803, p. 28) – a name of a research field and discipline within philosophy. Alternative names are 'philosophy of philosophy' and '*Philosophiephilosophie*' (Raatzsch, 2014). Just as the philosophy of nature, moral philosophy, philosophy of science etc. have

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University. 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia. Received: 11.07.2023. doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-1

науки и т.д. имеют собственные ограниченные области исследования, философия философии фокусируется на таких вопросах, как «Что такое философия?», «Каковы объекты, вопросы и методы философии?», «Как связана философия с историей философии?», «Как нужно относиться к разнообразию и разногласиям в философии?», «Как лучше заниматься философией?», «Есть ли прогресс в философии?», «Каково будущее философии?» и т.д. Освоение исследовательского поля метафилософии требует определенной «дисциплины». Во-первых, не следует излишне растягивать понятие метафилософии — она не является «супердисциплиной», а ограничивается упомянутыми и подобными им вопросами и дискурсными конструкциями. Во-вторых, для исследования и дальнейшего развития своей концепции философии необходима способность (радикально) подвергать сомнению собственные философские предпосылки. В-третьих, метафилософия перестает существовать как дисциплина, когда одна из дискутирующих сторон претендует на единственную форму метафилософии, игнорируя альтернативные точки зрения. Участие в метафилософских дискуссиях требует соблюдения принципов универсальности и инклюзивности, то есть попыток выработать общезначимое понимание философии без неправомерного исключения философских агентов, направлений, традиций и предметных областей (Lewin, 2023, S. 73–86).

Последние два пункта, казалось бы, расходятся с высказыванием Канта: «Утверждение, что до появления критической философии не существовало никакой философии, звучит высокомерно, себялюбиво и уничижительно для тех, кто не отказался еще от своих старых систем. ...но так как с объективной точки зрения может существовать только один человеческий разум, то не может существовать и многих философий...» (AA 06, S. 206–207; Кант, 1994, с. 227). Его ответ на метафилософский вопрос «Существует ли только одна или много философий?»

their own limited fields of research, the philosophy of philosophy focuses on such questions as: ‘What is philosophy?’; ‘What are the subjects, questions, and methods of philosophy?’; ‘What is the relation between philosophy and its history?’; ‘How should we deal with philosophical diversity and disagreement?’; ‘How can we do philosophy better?’; ‘Is there progress in philosophy?’; ‘What is the future of philosophy?’ etc. The exploration of the metaphilosophical research field demands a certain ‘discipline’ from the explorers. Firstly, metaphilosophers should not unnecessarily stretch the conception of metaphilosophy — metaphilosophy is not a ‘superdiscipline’, it is limited to the mentioned and similar questions and discourse formations. Secondly, an ability to (radically) question one’s own philosophical background is required in order to examine and further develop one’s picture of philosophy. Thirdly, metaphilosophy ceases to exist as a discipline, if one of the debating parties claims metaphilosophy for itself and ignores alternative views. Participating in metaphilosophical debates requires alignment to both universality and inclusivity, i.e. it attempts to develop a generally valid understanding of philosophy without unrighteous exclusion of philosophical agents, directions, traditions and subject areas (see Lewin, 2023, pp. 73-86).

The last two points seem to be at odds with Kant’s statement: “It sounds arrogant, conceited, and belittling of those who have not yet renounced their old system to assert that before the coming of the critical philosophy there was as yet no philosophy at all. [...] Yet since, considered objectively, there can be only one human reason, there cannot be many philosophies [...]” (MS, AA 06, pp. 206-207; Kant, 1996, p. 366). His answer to the metaphilosophical question, “Is there only one or many phi-

предполагает, что человеческий разум — это альфа и омега философии, ее высший инструмент и объект (Lewin, 2021, p. 304–306). Однако реальное многообразие философских проектов с различными тематическими ориентациями и пониманием разума и рациональности не может быть вписано в эту конкретную картину философии. В качестве альтернативной точки зрения можно было бы утверждать нередуцируемость множественности философий, но Кант, похоже, не стал всерьез рассматривать и развивать третий вариант: существует только одна философия, а внутри нее — множество разнообразных синхронно сосуществующих, конфликтующих, конкурирующих и взаимодополняющих традиций, направлений, школ и движений.

С точки зрения современной метафилософии все три варианта являются допустимым дополнением к метафилософскому дискурсу. Однако кантовский ответ как бы отрицает эту концепцию, или, выражаясь точнее, не предусматривает ее. Термин «метафилософия» тем не менее анахронически применим к определенным частям философии Канта — к тем частям, которые могут быть идентифицированы современными метафилософами как привносящие вклад в наше общее понимание философии. Кант не внес вклада в метафилософию как дисциплину, но внес его в исследовательское поле метафилософии — и только от нас зависит, хотим ли мы, чтобы его мысль имела какое-либо значение в современных дискуссиях. Действительно, одной из нынешних тенденций является историзация метафилософии путем изучения, например, метафилософии Гегеля (The Relevance..., 2022; Theunissen, 2014) или Ницше (Nietzsche's Metaphilosophy..., 2019). Абсурдно утверждать, что философы до 1960-х гг. не размышляли о философии и что их концепции нельзя считать рационально доступными и потенциально хорошими или даже лучшими вариантами понимания философии.

“philosophies?” presupposes that human reason is the alpha and omega of philosophy, both its ultimate tool and subject (see Lewin, 2021a, pp. 304-306). Yet the actual diversity of philosophical projects with different topical focuses and understandings of reason and rationality cannot be subsumed under this particular picture of philosophy. One could argue for the irreducibility of the plurality of philosophies as the alternative view, but Kant seems not to seriously discuss and elaborate on the third option: there is only one philosophy, but many diverse synchronically co-existing, conflicting, competing, and complementary traditions, directions, schools and movements within it.

From the outlined perspective of contemporary metaphilosophy, all three options are valid contributions to the metaphilosophical discourse. Yet the Kantian answer seems to negate this conception, or, formulated more accurately, to not have it available. The term ‘metaphilosophy’ is nevertheless anachronistically applicable to specific parts of Kant’s philosophy: to those parts that can be identified by contemporary metaphilosophers as adding a value to our general understanding of philosophy. Kant did not contribute to metaphilosophy *qua* discipline, but he did contribute to metaphilosophy’s research field — and it is up to us to decide whether we want to make his thought-playing any part in contemporary discussions. Indeed, one current trend is toward historisation of metaphilosophy by exploration of e.g. Hegel’s (Illetterati and Miolli, 2022; Theunissen, 2014) or Nietzsche’s (Loeb and Meyer, 2019) metaphilosophy. It is absurd to claim that philosophers did not think about philosophy before the 1960s and that their conceptions cannot be considered rationally available and potentially good or even: better options to understand philosophy.

Ярлык «метафилософия», как и любой другой ярлык, может быть неправильно использован и неправильно понят. Например, когда он используется лишь в качестве привлекающего внимание неологизма, не отражающего адекватно содержание текста, или когда древнегреческое слово *meta* понимается как «над», что не соответствует ни употреблению термина «метафилософия» на протяжении последних 50 лет, ни многообразию значений слова *meta*, таких как «между», «с», «после» (Lewin, 2023, S. 1–9), в то время как ученые часто подразумевают просто значение «о». Выражение «метафилософия» корректно использовать, если оно указывает на какое-либо отношение к обозначенной области исследования и/или дисциплине. Такие формулировки, как «метафилософия Канта» или «Кант и метафилософия», дают понять интерпретатору, что анализ и обсуждение концепции философии Канта призваны сфокусироваться на одном очень специфическом аспекте его философии, они могут выйти за рамки узких исторических и экзегетических дискуссий и в той или иной форме соприкоснуться с современной метафилософской мыслью. Напротив, в сборнике материалов Одиннадцатого международного Кантовского конгресса «Кант и философия в космополитическом смысле» (*Kant und die Philosophie...*, 2013), состоявшегося в Пизе в 2010 г., где частично обсуждалась концепция философии Канта, термин «метафилософия» был упомянут только один раз. Многое зависит от выбора эвристического подхода к кантовской концепции философии, но метафилософская и историко-экзегетическая перспективы скорее дополняют, чем исключают друг друга. Однако при строго консервативном взгляде на концепцию философии Канта или на его философию в целом придется бороться с высказываниями самого Канта о соотношении философии и истории философии в конце первой «Критики», в «Заметках о про-

The label 'metaphilosophy' can be misused and misunderstood just as any other label. For example, when it is used simply as an attention-seeking neologism that does not adequately reflect the content of a text or when the Ancient Greek word 'meta' is understood as 'over', which neither does justice to the use of the term 'metaphilosophy' for over the last 50 years nor to the variety of meanings of 'meta', such as 'between', 'with', and 'after' (see Lewin, 2023, pp. 1-9), while scholars often simply intend 'about'. The expression 'metaphilosophy' is used correctly, if it is to indicate any kind of relation to the outlined research field and/or discipline. Such formulations as 'Kant's metaphilosophy' or 'Kant and metaphilosophy' let the interpreter know that the analysis and discussion of Kant's conception of philosophy is meant to focus on one very specific aspect of his philosophy; they have the potential to step outside the narrow historical and exegetical debates and get in touch in some form with contemporary metaphilosophical thought. By contrast, only one contributor to the proceedings of the Eleventh International Kant Congress held in Pisa in 2010 that partially discuss Kant's concept of philosophy – entitled *Kant and Philosophy in a Cosmopolitan Sense* (cf. Bacin, et al., 2013) – mentions the term 'metaphilosophy' once. Much depends on the choice of heuristic perspective on Kant's conception of philosophy, but metaphilosophical and historical-exegetical perspectives are rather complementary than mutually exclusive. However, a rigorously conservative view of Kant's conception of philosophy or his philosophy in general will have to struggle with Kant's own words on the relation between philosophy and its his-

грессе в метафизике» и лекциях по логике. Хотя экзегеза работ Канта есть «объективно... познание разума, все же субъективно он[а] только историческое познание» (A 836 / B 864; Кант, 2006, с. 1047): «Основанные на разуме познания, имеющие объективный характер (т.е. могущие первоначально возникнуть только из собственного разума человека), лишь в том случае могут называться этим именем также с субъективной стороны, если они подчерпнуты из всеобщих источников разума, а именно из принципов, откуда может возникнуть также критика и даже отрицание изучаемого» (A 836–837 / B 864–865; Кант, 2006, с. 1047–1049).

Занятие философией — «основанное на разуме познание... из понятий» (A 837 / B 865; Кант, 2006, с. 1049) — для Канта не сводится к анализу того, что он имел в виду под теми или иными понятиями в этой или других цитатах, хотя такая объективно рациональная, но субъективно историческая работа, безусловно, важна для достижения определенных экзегетических и теоретических целей. Философы могут обучаться и испытывать влияние исторического познания философских произведений, но занятие философией в должном (объективно- и субъективно-рациональном) смысле требует дальнейшего достижения познавательной автономии. Некоторые современные исследователи, например Решер (Rescher, 2014, p. 98–110; 2021, p. 5–7) и Уильямсон (Williamson, 2018, p. 98–110), дающие схожие ответы на метафилософский вопрос «Как связаны философия и история философии?», в этом отношении оказываются ближе к Канту, чем радикально исторически ориентированные кантовские экзегеты.

Чему современные метафилософы могут научиться у Канта и почему им следует овладеть «историческим познанием» кантовской концепции философии? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо прежде всего спросить себя, что такое метафилософский вклад. По по-

tory at the end of the first *Critique*, in *Jottings for the Progress of Metaphysics* and lectures on logic. Although the exegesis of Kant's work is "objectively [...] certainly a rational cognition, subjectively it is still merely historical" (*KrV*, A 836 / B 864; Kant, 1998, p. 693): "Rational cognitions that are objectively so (i.e., could have arisen originally only out of the reason of human beings themselves), may also bear this name subjectively only if they have been drawn out of the universal sources of reason, from which critique, indeed even the rejection of what has been learned, can also arise, i.e., from principles" (*KrV*, A 836-837 / B 864-865; Kant, 1998, p. 693).

Doing philosophy — doing "rational cognition [...] from concepts" (*KrV*, A 837 / B 865; Kant, 1998, p. 693) —, for Kant, does not amount to analysis of what Kant has meant by the not readily clear concepts in these or other quotations, although this objectively rational but subjectively historical work is unquestionably important in order to meet certain higher exegetical and theoretical ends. Philosophers can be trained and influenced by historical cognition of philosophical works, but doing philosophy in the proper (objectively and subjectively rational) sense requires further reaching cognitive autonomy. Some contemporary scholars, e.g. Rescher (2021, pp. 5-7; 2014, pp. 98-110) and Williamson (2018, pp. 98-110), who give similar answers to the metaphilosophical question, "How are philosophy and the history of philosophy related?", seem in this regard to be closer to Kant than radically historically oriented Kant exegetes.

What can contemporary metaphilosophers learn from Kant and why should they acquire 'historical cognition' of Kant's conception of

нятным причинам вариант «это то, что автор сам считает метафилософским вкладом» в случае с Кантом не подходит. Необходим демаркационный критерий, позволяющий определить, какие теории Канта можно считать метафилософскими. Как я уже утверждал в других работах, теория является метафилософской в том случае, если она эксплицитно или имплицитно, но очень явно, говорит о философии, тогда как философские теории в более широком смысле могут быть посвящены любой другой философской проблеме (Lewin, 2021, p. 294–296; 2023, p. 79–80). Если не делать этого различия, то любая философская теория будет одновременно и метафилософской, поскольку все, что делает философ, более или менее имплицитно о философии — оно отражает определенную философскую картину и фон. Поэтому лучше всего начинать (а может быть, и заканчивать) с эксплицитных высказываний исторической личности о философии — и таких высказываний у Канта можно найти немало. В работе «Метафилософия Канта» я объединил их в то, что Кант называет «несовершенным определением» или «экспликацией» понятия философии:

Философия есть дискурсивное рациональное познание посредством понятий. Она представляет собой либо несистематическое рассуждение, либо способность достигать различные цели, стремясь к систематичности и логическому совершенству философского знания, упорядоченного в соответствии с принципами. Система таких знаний заслуживает названия философии, если она являет собой стремление к мудрости, руководимое высшим благом (нравственность и сопутствующее ей счастье) как ее компасом и вопросами, которые интересуют каждого. Она существует либо в форме подлинной науки разума (чистая философия), либо в форме рациональной науки (эмпирическая философия). Хотя единственная истинная философия является лишь архитектурной идеей науки,

philosophy? To answer these questions, one should first ask oneself what a metaphilosophical contribution is. For obvious reasons, the option, “what an author considers a metaphilosophical contribution” does not work with Kant. A demarcation criterion is needed to decide which theories in Kant can count as metaphilosophical. As I have argued elsewhere, a theory is metaphilosophical insofar as it is explicitly, or in a very obvious way implicitly, about philosophy, while philosophical theories in the broader sense can be on any other philosophical subject (see Lewin, 2021a, pp. 294-296; 2023, pp. 79-80). If one does not draw this distinction, any philosophical theory would at the same time be a metaphilosophical, because anything a philosopher does is more or less implicitly ‘about philosophy’ — it reflects a certain philosophical picture and background. One does best if one starts (and maybe even ends) with a historical figure’s explicit statements about philosophy — and one finds many of such statements in Kant. In “Kant’s Metaphilosophy”, I have combined them to what Kant calls ‘imperfect definition’ or ‘exposition’ of the concept of philosophy:

Philosophy is discursive rational cognition from concepts, and either a non-systematic reasoning or a skill to reach different ends, striving toward systematicity and logical perfection of philosophical knowledge ordered according to principles. A system of such knowledge deserves the name of philosophy if it is a pursuit of wisdom, oriented by the highest good (morality and corresponding happiness) and questions that interest everyone. It has either the form of a proper science of reason (pure philosophy) or of a rational science (empirical philosophy). Although the one true philosophy is a mere architectonic idea of a science, which is

которая нигде не дана *in concreto*, критическая философия, считаясь истинной, может быть ее ближайшим эктипом, поскольку она признает разум абсолютным условием и предметом философии. Ее критический анализ имеет своим продуктом ясную методологию и философию философии (Levin, 2021, p. 308).

Существует еще целый ряд тем и «концептуальных знаков» (см.: *Ibid.*, p. 307, примеч. 110), которые не рассматриваются в данной экспозиции эксплицитно. Например, упомянутая выше проблема соотношения философии с историей философии, а также с учреждениями, просвещением и популярной философией, или кантовская программная концепция (трансцендентальной) философии, которую даже можно сравнить с методологией исследовательских программ Лакатоса (Левин, 2021).

Первые две статьи из четырех, объединенных под заголовком «Кант и метафилософия» в текущем номере «Кантовского сборника», посвящены сразу двум темам, которые я затрагивал в «Метафилософии Канта». Эрнесто В. Гарсия в работе «Чистая и нечистая философия в метафилософии Канта» предлагает подробный анализ кантовского разграничения «чистой» и «нечистой» («прикладной», «эмпирической») философии и утверждает, что «нечистая» философия является инструментально значимой и незаменимой частью философии Канта. В полемике между Тимоти Уильямсоном и мной «Кант и анализ» рассматривается понятие «концептуального анализа» как надлежащего философского метода у Канта и в целом обсуждается использование ярлыков в философии, а также взгляды Уильямсона на (аналитическую) философию и анализ.

Элена Фикара и Даниэль Минкин расширяют предшествующее рассмотрение метафилософии Канта в двух отношениях. Фикара в работе «Трансцендентальная дедукция категорий как философское доказательство» анализирует

nowhere given *in concreto*, critical philosophy can hold-to-be-true to be its closest ectype as it has recognized reason as the absolute condition and subject matter of philosophy. Its critical analysis gives a clear methodology and philosophy of philosophy (Lewin, 2021a, p. 308).

There is a number of other topics and ‘conceptual marks’ (see *ibid.*, p. 307n110) that are not explicitly covered by this exposition, such as the above-mentioned problem of relation of philosophy to its history, but also to institutions, enlightenment, and popular philosophy or Kant’s programmatic conception of (transcendental) philosophy, which can even be compared with Lakatos’ methodology of research programmes (see Lewin, 2021b).

The first two of the four papers bundled under the title “Kant and Metaphilosophy” in the current issue of the *Kantian Journal* take up on two topics that I have brought up in “Kant’s Metaphilosophy”. Ernesto V. Garcia, in “Pure and Impure Philosophy in Kant’s Metaphilosophy”, offers a detailed analysis of Kant’s distinction between ‘pure’ and ‘impure’ (‘applied’, ‘empirical’) philosophy and argues that ‘impure’ philosophy is instrumentally valuable and an indispensable part of Kant’s philosophy. The debate between me and Timothy Williamson, “Kant and Analysis”, picks up on ‘conceptual analysis’ as the proper philosophical method in Kant and discusses, more generally, the use of labels in philosophy and Williamson’s view of (analytic) philosophy and analysis.

Elena Ficara and Daniel Minkin expand the previous discussion of Kant’s metaphilosophy in two respects. Ficara, in “The Transcenden-

кантовскую и гегелевскую концепции трансцендентальной / спекулятивной дедукции как формы подлинно философского рассуждения. Минкин в статье «Кант — сторонник метафилософского скептицизма?» исследует вопрос о том, является ли Кант скептиком по отношению к философии как рациональному предприятию.

Фигура Канта *in abstracto* — одна из крупнейших и наиболее влиятельных в философии. Его образ философии заслуживает изучения как весьма поучительный пример в истории философии. Четыре статьи, представленные в разделе «Кант и метафилософия», показывают *in concreto*, почему современным метафилософам может быть интересен взгляд Канта на философию. Поскольку метафилософия является не только современной дисциплиной, но и исследовательской областью, кантовские метафилософские вопросы и материалы все еще «не покинули исследовательского поля»: как следует классифицировать философию и можно ли различать эмпирическую и неэмпирическую философию? Является ли концептуальный анализ надлежащим методом философии и как мы анализируем понятия? Что такое философское доказательство? Почему заниматься философией имеет смысл, несмотря на разногласия внутри нее?

Своими материалами мы надеемся поспособствовать дальнейшим исследованиям о Канте и метафилософии. «Кантовский сборник» ожидает новых материалов, в которых концепция философии Канта будет рассматриваться в исторической, экзегетической и современной метафилософской перспективах.

Благодарности. Моя работа над разделом «Кант и метафилософия» и данным введением были поддержаны из средств программы стратегического академического лидерства «Приоритет 2030» в Балтийском федеральном университете им. И. Канта.

tal Deduction of Categories as Philosophical Proof”, analyses Kant’s and Hegel’s concepts of transcendental/speculative deduction as forms of a genuinely philosophical reasoning. Minkin, in “Kant als metaphilosophischer Skeptizist?”, explores the question of whether Kant considers scepticism with respect to philosophy as a rational enterprise.

Considered *in abstracto*, Kant is one of the major and most influential figures in philosophy — his picture of philosophy is worth being studied as a highly educative example from the history of philosophy. The four contributions to “Kant and Metaphilosophy” exemplify *in concreto*, why contemporary metaphilosophers may be interested in Kant’s view of philosophy. As metaphilosophy, besides being a contemporary discipline, is also a research field, the Kantian metaphilosophical questions and contributions are still ‘not off the field’: How should we taxonomise philosophy and can we distinguish between empirical and non-empirical philosophy? Is conceptual analysis the proper method of philosophy and how does one analyse concepts? What is a philosophical proof? Why is doing philosophy legitimate in spite of disagreement?

With our contributions, we hope to foster further research on Kant and metaphilosophy. The *Kantian Journal* welcomes further contributions that discuss Kant’s conception of philosophy in historical, exegetical and contemporary metaphilosophical perspectives.

Acknowledgements: My work on the section ‘Kant and Metaphilosophy’ and this introduction was supported by the Russian Federal Academic Leadership Programme Priority 2030 at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

Список литературы

Кант И. Метафизика нравов // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 224–543.

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

Левин М.Р. Трансцендентальная философия как научно-исследовательская программа // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 3. С. 93–126. doi: 10.5922/0207-6918-2021-3-4.

Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010 / hrsg. von S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2013. doi: 10.1515/9783110246490.

Lewin M. Kant's Metaphilosophy // *Open Philosophy*. 2021. Vol. 4, № 1. P. 292–310. doi: 10.1515/opphil-2020-0190.

Lewin M. *Metaphilosophie als einheitliche Disziplin*. Berlin : Springer & Metzler, 2023. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-66704-0>.

Nietzsche's Metaphilosophy. The Nature, Method, and Aims of Philosophy / ed. by P.S. Loeb, M. Meyer. Cambridge : Cambridge University Press, 2019. <https://doi.org/10.1017/9781108381338>.

Raatzsch R. *Philosophiephilosophie*. 2. Aufl. Wiesbaden : Springer VS, 2014. https://doi.org/10.1007/978-3-658-04436-7_1.

Reinhold K.L. *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*. Hamburg : Friedrich Perthes, 1803. Bd. 6.

Rescher N. *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective*. Lanham : Lexington Books, 2014.

Rescher N. *Philosophy Examined. Metaphilosophy in Pragmatic Perspective*. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2021. <https://doi.org/10.1515/9783110747386>.

The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy: From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy / ed. by L. Illetterati, G. Miolli. L. ; N.Y. ; Dublin : Bloomsbury Academic, 2022.

Theunissen B. *Hegels Phänomenologie als metaphilosophische Theorie. Hegel und das Problem der Vielfalt der philosophischen Theorien. Eine Studie zur systemexternen Rechtfertigungsfunktion der Phänomenologie des Geistes*. Hamburg : Meiner, 2014. doi: 10.28937/978-3-7873-2720-1.

Williamson T. *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford : Oxford University Press, 2018.

References

Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C. and Ruffing, M., eds. 2013. *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*. Berlin & Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110246490>.

Illetterati, L. and Miolli, G., eds. 2022. *The Relevance of Hegel's Concept of Philosophy: From Classical German Philosophy to Contemporary Metaphilosophy*. London, New York & Dublin: Bloomsbury Academic.

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

Kant, I., 1996. *The Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited by M.J. Gregor, translated by A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 353-604.

Lewin, M., 2021a. Kant's Metaphilosophy. *Open Philosophy*, 4(1), pp. 292-310. <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0190>.

Lewin, M., 2021b. Transcendental Philosophy as a Scientific Research Programme. *Kantian Journal*, 40(3), pp. 93-126. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2021-3-4>.

Lewin, M., 2023. *Metaphilosophie als einheitliche Disziplin*. Berlin: Springer & Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-66704-0>.

Loeb, P.S. and Meyer, M., eds. 2019. *Nietzsche's Metaphilosophy. The Nature, Method, and Aims of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108381338>.

Raatzsch, R., 2014. *Philosophiephilosophie*. 2. Auflage. Wiesbaden: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-04436-7_1.

Reinhold, K.L., 1803. *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*. Volume 6. Hamburg: Friedrich Perthes.

Rescher, N., 2014. *Metaphilosophy. Philosophy in Philosophical Perspective*. Lanham: Lexington Books.

Rescher, N., 2021. *Philosophy Examined. Metaphilosophy in Pragmatic Perspective*. Berlin & Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110747386>.

Об авторе

Михаил Романович Левин, доктор философии, Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: michael.lewin.di@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5097-5725>

О переводчике

Полина Руслановна Левин, магистр философии, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: PBonadyseva1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2388-5441>

Для цитирования:

Левин М.Р. Введение в раздел «Кант и метафилософия» // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 3. С. 7–16.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-1

© Левин М.Р., 2023.

Theunissen, B., 2014. *Hegels Phänomenologie als metaphilosophische Theorie. Hegel und das Problem der Vielfalt der philosophischen Theorien. Eine Studie zur systemexternen Rechtfertigungsfunktion der Phänomenologie des Geistes.* Hamburg: Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2720-1>.

Williamson, T., 2018. *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning.* Oxford: Oxford University Press.

The author

Dr Michael Lewin, Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: michael.lewin.di@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5097-5725>

To cite this article:

Lewin, M., 2023. Introduction to 'Kant and Metaphilosophy'. *Kantian Journal*, 42(3), pp. 7-16.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-3-1>

© Lewin M., 2023.



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/))

ЧИСТАЯ И НЕЧИСТАЯ ФИЛОСОФИЯ В МЕТАФИЛОСОФИИ КАНТА

Э.В. Гарсия¹

Метафилософия Канта состоит из трех основных частей: (1) сущностного проекта («Что такое философия?»); (2) методологического проекта («Как мы занимаемся философией?»); (3) таксономического проекта («Из каких частей состоит философия и как они связаны между собой?»). Данная статья посвящена третьему проекту. В частности, в ней исследуется один из наиболее интригующих и в то же время загадочных аспектов философии Канта: соотношение между тем, что Кант именуется философией «чистой», и философией «прикладной», «эмпирической» или, как ее еще принято называть, «нечистой». (Как мы увидим, для рассмотрения этого третьего проекта необходимо также подробно рассмотреть два других.) Мой план состоит в следующем. Во-первых, я рассматриваю четыре основные области чистой и нечистой философии: (i) «чистая логика» и «прикладная логика»; (ii) «рациональная психология» и «эмпирическая психология»; (iii) «чистая метафизика природы» и «физика»; (iv) «чистая мораль», или «метафизика морали», и «моральная антропология», «практическая антропология», или «прикладная моральная философия». Исходя из этого, я выделяю четыре ключевых различия между «чистой» и «нечистой» философией. Во-вторых, я критически рассматриваю четыре различных прочтения взглядов Канта на статус «нечистой» философии: (а) что это не подлинная философия; (б) что это плохая или неполноценная философия; (в) что это инструментальная ценность; (г) что это необходимая часть философии Канта как в теоретическом, так и в практическом смысле. Я утверждаю, что Кант лучше всего интерпретируется как сторонник взглядов, указанных в пунктах (в) и (г) выше. В конце я предлагаю несколько заключительных замечаний.

Ключевые слова: Кант, метафилософия, нечистая философия, чистая мораль, моральная антропология, чистая логика, прикладная логика, рациональная психология, эмпирическая психология, прикладная этика

¹ Университет Массачусетса в Амхерсте, США, MA 01003-9274, Амхерст, Южный колледж, E305. Поступила в редакцию: 05.12.2022 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-2

PURE AND IMPURE PHILOSOPHY IN KANT'S METAPHILOSOPHY

E. V. Garcia¹

Kant's metaphilosophy has three main parts: (1) an essentialist project ("What is philosophy?"); (2) a methodological project ("How do we do philosophy?"); and (3) a taxonomic project ("What are the different parts of philosophy, and how are they related?"). This paper focuses on the third project. In particular, it explores one of the most intriguing yet puzzling aspects of Kant's philosophy, viz. the relationship between what Kant calls 'pure' philosophy vs. 'applied', 'empirical' or what we can broadly refer to as 'impure' philosophy. (As we shall see, in order to be able to address this third project, we shall also need to examine the other two projects in detail.) My plan is as follows. First, I discuss four main areas of pure vs. impure philosophy: (i) 'pure logic' vs. 'applied logic'; (ii) 'rational psychology' vs. 'empirical psychology'; (iii) 'pure metaphysics of nature' vs. 'physics' and (iv) 'pure morality' or a 'metaphysics of morals' vs. 'moral anthropology', 'practical anthropology' or 'applied moral philosophy'. Based on this, I identify four key differences between pure and impure philosophy. Second, I critically examine four different readings of Kant's views about the status of 'impure' philosophy: (a) that it is not genuine philosophy; (b) that it is bad or inferior philosophy; (c) that it is instrumentally valuable; and (d) that it constitutes an indispensable part of Kant's philosophy, both in a theoretical and practical sense. I argue that Kant is best interpreted as endorsing readings (c) and (d). Third, I offer some concluding remarks.

Keywords: Kant, metaphilosophy, impure philosophy, pure morals, moral anthropology, pure logic, applied logic, rational psychology, empirical psychology, applied ethics

¹ Department of Philosophy, University of Massachusetts Amherst. E305 South College, Amherst, MA 01003-9274, USA. Received: 05.12.2022.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-2

Введение

В «Критике чистого разума» Кант выделяет три основные темы философских исследований:

- «1. Что я могу знать?
2. Что я должен делать?
3. На что я смею надеяться?» (A 805 / B 833; Кант, 2006б, с. 1011).

А в «Логике», изданной Г.В. Йеше, Кант, как известно, добавляет четвертый вопрос, который, по его утверждению, охватывает все остальные, а именно:

- «4. Что такое человек?» (AA 09, S. 25; Кант, 1994а, с. 280).

Эти вопросы относятся ко многим центральным частям философии Канта, таким как его теоретическая философия, практическая философия, философия религии и антропология. Но есть пятый — и в некотором смысле, возможно, даже более фундаментальный — вопрос, который Кант тоже рассматривает:

5. Что есть философия?²

Первые четыре вопроса подразумевают участие в теоретизировании первого порядка по поводу различных дискуссий в рамках философии. Напротив, пятый вопрос предполагает исследование второго порядка, или метафилософское исследование, — исследование природы самой философии.

Я предлагаю провести различие между тремя основными частями этого метафилософского исследования: (1) сущностный, (2) методологический и (3) таксономический проекты³. Вот

² Проницательное изложение взглядов Канта на эту тему см. в статье: (Lewin, 2021).

³ Этот подход идет вразрез с мнением Овергарда, Гилберта и Бёрвуда, которые считают, что главными вопросами метафилософии являются «что», «как» и «почему» философии (Overgaard, Gilbert, Burwood, 2013), тогда как я включаю «что» и «почему» в то, что я называю сущностным проектом, а «как» — в то, что я называю методологическим проектом. Однако их внимание преимущественно не сосредоточено на том, что я называю таксономическим проектом. Левин затра-

Introduction

In the *Critique of Pure Reason*, Kant identifies three main topics of philosophical inquiry:

1. What can I know?
2. What ought I to do?
3. For what may I hope? (*KrV*, A 805 / B 833; Kant, 1998, p. 677)

And in the *Jäsche Logic*, Kant famously adds a fourth question which he claims encompasses all the others, viz.:

4. What is the human being? (*Log*, AA 09, p. 25; Kant, 1992, p. 538)

These questions relate to many central parts of Kant's philosophy such as his theoretical philosophy, practical philosophy, philosophy of religion and anthropology. But there is a fifth — and in some ways arguably even more fundamental — question which Kant also considers, viz.

5. What is philosophy?²

The first four questions involve engaging in first-order theorising about various debates within philosophy. By contrast, the fifth question involves a second-order — or metaphilosophical — investigation into the nature of philosophy itself.

I propose distinguishing between three main parts of this metaphilosophical inquiry, viz. the (1) essentialist, (2) methodological and (3) taxonomic projects.³ Here is an overview of the basic questions that each project addresses:

² For an insightful account of Kant's views on this topic, see Lewin (2021a).

³ This approach overlaps Overgaard, Gilbert and Burwood (2013), who think the main questions of metaphilosophy are 'what', 'how' and 'why' of philosophy, where I include the 'what' and 'why' in what I call the essentialist project, whereas the 'how' is what I call the methodological project. They do not primarily focus, however, on what I call the taxonomic project. Lewin (2021) addresses all of these issues throughout his discussion, though he frames the overall issue differently from me. Lewin mainly aims at arriving at what Kant would call an imperfect definition of philosophy, based on Kant's various characterisations of philosophy itself.

короткий список основных вопросов, которые решает каждый проект:

(1) Сущностный проект: что такое философия? Можем ли мы предложить ее определение? Что отличает философию от нефилософии? Каковы основные цели, задачи и намерения философии? И как философия вписывается в человеческое знание в целом?

(2) Методологический проект: как мы занимаемся философией? Каковы основные методы, с помощью которых мы можем достичь философского познания или понимания? Каковы в целом легитимные и нелегитимные способы философствования?

(3) Таксономический проект: из каких частей состоит философия? Как мы можем лучше всего описать эти части и как они связаны друг с другом? Существует ли иерархическая структура в философии? Иначе говоря, существуют ли какие-либо приоритетные отношения между различными частями, и если да, то какие части имеют больший приоритет, чем другие, а какие — меньший? Кроме того, существуют ли какие-либо отношения зависимости между различными частями, и если да, то как нам следует понимать природу такой зависимости⁴?

В этой статье я сосредоточусь в первую очередь на третьем проекте. В частности, я исследую один из наиболее запутанных, но интересных аспектов метафилософии Канта, а именно его взгляды на общие отношения между «чистой» философией и так называемой «прикладной», «эмпирической», или «нечистой», философией (для краткости я часто буду называть последнюю просто «нечистой филосо-

гивает все эти вопросы на протяжении всего своего обсуждения (Lewin, 2021), хотя он формулирует общую проблему иначе, чем я. Левин в основном стремится прийти к тому, что Кант назвал бы несовершенным определением философии, основываясь на различных характеристиках самой философии у Канта.

⁴ Очень полезные рассуждения об общей структуре кантовской философии см. в работах: (Lewin, 2020; 2021; Левин, 2021).

(1) Essentialist project: What *is* philosophy? Can we offer a definition of it? What distinguishes philosophy from non-philosophy? What are the essential aims, goals or ends of philosophy? And how does philosophy fit into human knowledge more generally?

(2) Methodological project: How do we *do* philosophy? What are the main methods by which we can achieve philosophical knowledge or understanding? In general, what are legitimate — versus illegitimate — ways of going about philosophising?

(3) Taxonomic project: What are the different parts of philosophy? How can we best describe these parts and how are they related to one another? Does there exist a hierarchical structure in philosophy, i.e. are there any priority relationships between the different parts — and if so, which parts have more or less priority than others? Additionally, are there any dependency relationships between the different parts — and if so, how should we understand the nature of such dependency?⁴

In this paper, I shall focus primarily on the third project. In particular, I explore one of the most confusing yet interesting aspects of Kant's metaphilosophy, viz. his views about the overall relationship between 'pure philosophy' and so-called 'applied', 'empirical' or 'impure' philosophy. (For the sake of brevity, I shall often refer to the latter simply as 'impure philosophy'.)⁵ Kant deals with this topic in many places. Some of the most important discussions include his treatment of the dif-

⁴ For very helpful discussions of overall structure of Kantian philosophy, see Lewin (2020; 2021a; 2021b).

⁵ Kant only uses the terms 'empirical philosophy' and 'applied philosophy'. He doesn't actually use the term 'impure philosophy'. This is instead borrowed from Robert Louden's highly influential discussions of what Louden calls Kant's 'impure ethics', related to Kant's views about anthropology, religion, aesthetics, philosophy of history etc. (cf. Louden, 2000; 2011; 2018).

фией»⁵. Кант затрагивает эту тему во многих местах. Некоторые из наиболее важных дискуссий включают его подход к различиям между (1) «чистой логикой» и «прикладной логикой»; (2) «рациональной психологией» и «эмпирической психологией»; (3) «чистой метафизикой природы» и «физикой»; (4) «чистой моралью», или «метафизикой морали», и «моральной антропологией», «практической антропологией», или «прикладной моральной философией»⁶.

Есть три основные причины, почему эта тема вызывает много вопросов. Во-первых, можно ли вообще считать нечистую философию подлинной философией? Кант, кажется, колеблется в этом вопросе. Иногда он прямо называет прикладную, эмпирическую или нечистую философию философией. Например, в «Архитектонике чистого разума» в первой «Критике» Кант пишет: «Всякая философия есть или познание, основанное на чистом разуме, или познание разума, основанное на эмпирических принципах. Первая называется чистой, а вторая эмпирической философией» (A 840 / B 868; Кант, 2006б, с. 1053; курсив мой. — Э.Г.).

А в «Лекциях по этике Мронговиуса» Кант утверждает, что моральная антропология, которую он называет «второй частью» «общей практической философии», представляет собой «*philosophia moralis applicata*... куда входят эмпирические принципы» (AA 29, S. 599). Это перекликается с заявлением Канта в первой «Критике» о том, что эмпирическая психология переходит «в область *прикладной философии*» (A 848 / B 876; Кант, 2006б, с. 1061).

Но это противоречит общепринятому прочтению Канта, согласно которому он настаивает

⁵ Кант использует только термины «эмпирическая философия» и «прикладная философия». Термин «нечистая философия» он фактически не использует. Он заимствован из весьма влиятельных рассуждений Роберта Лаудена о том, что Лауден называет «нечистой этикой» Канта, которая связана со взглядами Канта на антропологию, религию, эстетику, философию истории и т.д. (см.: Louden, 2000; 2011; 2018).

⁶ Ссылки на эти различные обсуждения см. в разделе 2, включая сноску 11, ниже.

ferences between (1) ‘pure logic’ vs. ‘applied logic’; (2) ‘rational psychology’ vs. ‘empirical psychology’; (3) ‘pure metaphysics of nature’ vs. ‘physics’ and (4) ‘pure morality’ or a ‘metaphysics of morals’ vs. ‘moral anthropology’, ‘practical anthropology’ or ‘applied moral philosophy’.⁶

There are three main reasons why this topic is puzzling. First, does impure philosophy even count as genuine philosophy in the first place? Kant seems to waver on this point. At times, he straightforwardly refers to applied, empirical or impure philosophy *as* philosophy. For instance, in the “Architectonic of Pure Reason” in the first *Critique*, Kant writes: “All philosophy, however, is either cognition from pure reason or rational cognition from empirical principles. *The former is called pure philosophy, the latter empirical*” (*KrV*, A 840 / B 868; Kant, 1998, p. 695; my emphasis — E.G.).

And in the *Lectures on Ethics Mrongovius*, Kant claims that moral anthropology — which he calls the ‘second part’ of a ‘general practical philosophy’ — amounts to “*philosophia moralis applicata* (applied moral philosophy) [...] to which the empirical principles belong” (*V-Mo/Mron II*, AA 29, p. 599; Kant, 1997, p. 226). This echoes Kant’s claim in the first *Critique* that empirical psychology falls “on the side of applied philosophy” (*KrV*, A848 / B876; Kant, 1998, p. 700).

But this contradicts a common reading of Kant according to which he insists that philosophy, strictly speaking, is focused on synthetic *a priori* cognition. He seems to defend a more restrictive conception of philosophy at various places. For example, Kant claims that pure logic — as opposed to applied logic — “alone is

⁶ For references to these various discussions, see Section 2, including footnote 11, below.

ет на том, что философия, строго говоря, ориентирована на синтетическое априорное познание. Кажется, в разных местах он защищает более ограничительную концепцию философии. Например, Кант утверждает, что чистая логика — в отличие от прикладной логики — «только и есть собственно наука». А поскольку он рассматривает саму философию как «науку», то это вызывает сомнение в философском статусе прикладной логики (A 838 / B 866; Кант, 2006б, с. 1049; AA 09, S. 24; Кант, 1994а, с. 279)⁷. А в «Основоположениях» он пишет, что «так как я имею здесь предметом, собственно, *нравственную философию*», следует «свести» наше внимание к чистой морали, которая «полностью очищена от всего эмпирического и принадлежащего к антропологии...» (AA 04, S. 389; Кант, 1997б, с. 156; курсив мой. — Э.Г.).

Второй вопрос заключается в следующем: даже если мы признаем, что «нечистая», «прикладная», или «эмпирическая», философия является философией для Канта, почему это так? В «Логике» Кант определяет философию как «систему философских знаний, или рациональных знаний из понятий» (AA 09, S. 23; Кант, 1994а, с. 279). А несколькими абзацами раньше он пишет: «Мы объяснили рациональные знания как знания из принципов, и отсюда следует, что они должны быть *априорными*» (AA 09, S. 23; Кант, 1994а, с. 278; курсив мой. — Э.Г.).

Для Канта философия — это система «познавательных способностей разума». А поскольку он приравнивает «познавательные способности разума» к «познавательным способностям из принципов», то, по его мнению, «из этого следует, что они должны быть априорными». Это предполагает, что даже эмпирическая философия должна включать в себя некоторое априорное познание. Такой ввод подтверждается мыслью Канта из процитирован-

properly science". And insofar as he sees philosophy itself as a 'science', this raises doubts about the philosophical status of applied logic (see *KrV*, A 838 / B 866; Kant, 1998, p. 694; *Log*, AA 09, p. 24; Kant, 1992, p. 537).⁷ And in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, he writes that "since my aim here is directed properly to *moral philosophy*", we should 'limit' our focus only to 'pure morals' which is "completely cleansed of everything that may be only empirical and that belongs to anthropology" (*GMS*, AA 04, p. 389; Kant, 1996a, p. 44; my emphasis — E.G.).

The second worry is: Even if we accept that 'impure', 'applied', or 'empirical' philosophy is philosophy for Kant, *why* is this so? In the *Jäsche Logic*, Kant defines philosophy as "the system of philosophical cognitions or of cognitions of reason from concepts" (*Log*, AA 09, p. 23; Kant, 1992, p. 537). And a few paragraphs earlier, he writes: "We have explained *cognitions of reason as cognitions from principles, and from this it follows that they must be a priori*" (*Log*, AA 09, p. 23; Kant, 1992, p. 536; my emphasis — E.G.).

For Kant, philosophy is a system of 'cognitions of reason'. And since he equates 'cognitions of reason' with 'cognitions from principles', Kant claims that 'it follows that they must be *a priori*'. This suggests that even empirical philosophy must involve some *a priori* cognition. This is supported by Kant's view in the first *Critique* passage quoted above that empirical philosophy involves 'rational cognition [*Vernunftserkenntnis*] from empirical principles' (*KrV*, A 840 / B 868; Kant, 1998, p. 695). What is the best way to make sense of such claims?

⁷ Важную оговорку см. в работе Левина, посвященной разграничению Кантом науки не в собственном смысле и науки в собственном смысле (Lewin, 2021, p. 302). Более подробно мы обсудим эту тему в разделе 2.

⁷ For an important qualification, see Lewin (2021a, p. 302) on Kant's distinction between proper and improper science. We shall discuss this topic in more detail in Section 2.

ного выше первого отрывка «Критики» о том, что эмпирическая философия предполагает «познание разума, основанное на эмпирических принципах» (А 840 / В 868; Кант, 2006б, с. 1053). Как лучше всего разобраться в подобных утверждениях?

Третье и последнее беспокойство: как нам понимать общую связь между «эмпирической», «прикладной» или «нечистой» философией и остальной философией Канта? К сожалению, Кант никогда не высказывался по этому вопросу достаточно ясно. Является ли нечистая философия просто неудачной или ошибочной попыткой заниматься философией? Или же это подлинная, хотя и явно низшая или второсортная, часть философии Канта? Или в каком-то смысле она так же важна и необходима, как чистая философия? В качестве одного из вариантов интерпретации рассмотрим важную трактовку Робертом Лауденом того, что он называет «нечистой этикой» Канта, которая, как он утверждает, разбросана по всем дискуссиям Канта об антропологии, религии, искусстве, образовании, телеологии, истории и т.д. С точки зрения Лаудена, чистая этика — «более фундаментальна» и, следовательно, «фундаментально более важна», чем нечистая этика. Однако Лауден утверждает, что нечистая этика тем не менее «абсолютно необходима всякий раз, когда кто-то желает применить результаты первой части [т.е. чистой этики] к человеку» (Louden, 2000, p. vii). Отсюда более общий вопрос: как лучше всего думать о правильном «разделении труда» между этими двумя частями философии Канта?

В данной статье рассматриваются все эти вопросы. Как заметит наблюдательный читатель, три проблемы, обсуждавшиеся выше, соответствуют сущностному, методологическому и систематическому проектам, обозначенным ранее. С этой точки зрения становится ясно, что для того, чтобы полностью ответить на систематический вопрос «Как нечистая философия связана с чистой философией?», нам также не-

The third and final worry is: How should we understand the overall relationship between ‘empirical’, ‘applied’ or ‘impure’ philosophy and the rest of Kant’s philosophy? Unfortunately, Kant is never fully explicit on this point. Is impure philosophy just an abortive or misguided attempt at doing philosophy? Or does it constitute a genuine — though decidedly inferior or second-class — part of Kant’s philosophy? Or is it in some ways just as essential or necessary as pure philosophy? For one interpretive option, consider Robert Louden’s influential treatment of what he calls Kant’s ‘impure ethics’, which he claims is scattered throughout Kant’s discussions of anthropology, religion, art, education, teleology, history etc. On Louden’s view, pure ethics is “more foundational” and thus “fundamentally more important” than impure ethics. However, Louden argues that impure ethics is nonetheless “absolutely necessary whenever one wished to apply the results of the first part (i.e. pure ethics) to human beings” (Louden 2000, p. vii). This raises a more general question: What is the best way to think about the proper ‘division of labour’ between these two parts of Kant’s philosophy?

This paper addresses these various issues. As the observant reader will notice, the three worries discussed above correspond respectively to the essentialist, methodological, and taxonomical projects identified earlier. Seen this way, it is clear that in order to answer fully the taxonomic question, ‘How does impure philosophy relate to pure philosophy?’, we shall also need to address both the essentialist question, ‘What is philosophy?’ as well as the methodological question, ‘What are the different methods for undertaking philosophical inquiry?’.

обходимо ответить как на сущностный вопрос «Что такое философия?», так и на методологический вопрос «Каковы различные методы проведения философских исследований?».

Мой план заключается в следующем. Сначала я дам обзор основных различий между «чистой» и так называемой «прикладной», «эмпирической» или «нечистой» философией. Во-вторых, я исследую четыре возможных способа концептуализации общих отношений между этими двумя частями философии. В-третьих, я сделаю несколько заключительных замечаний о различении чистого и нечистого и его более широком значении для понимания метафилософии Канта.

1. Чистая и нечистая философия Канта: обзор

В чем заключается отличие «чистой» философии от «эмпирической», «прикладной» или «нечистой» философии для Канта? Ниже приведены четыре основных отрывка из его опубликованных работ, где он наиболее подробно обсуждает это различие⁸. (Я цитирую их подробно, чтобы читатель мог сам увидеть, что говорит по этому поводу Кант.)

(1) ЧИСТАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЛОГИКА:
(A 53–54 / B 77–79; Кант, 2006б, с. 139–141):
Общая логика может быть или чистой, или прикладной. В первой мы отвлекаемся от всех эмпирических условий, при которых

⁸ Я оставил без внимания изложение Кантом различия между чистой метафизикой природы и физикой в «Метафизических началах естествознания» (AA 04, S. 468–476; Кант, 1994в, с. 248–258) в основном потому, что оно менее прямолинейно и более бессвязно, чем другие рассуждения Канта, и во многом дублирует их. Единственный случай, когда они не пересекаются, — это требование Канта подвергнуть чистое естествознание математизации, что не имеет отношения к нашему обсуждению. Полезные рассуждения на эту тему см.: (Ameriks, 2001; Sturm, 2001).

My plan is as follows. First, I shall provide an overview of the main differences between ‘pure’ and so-called ‘applied’, ‘empirical’ or ‘impure’ philosophy. Second, I shall explore four possible ways of conceptualising the overall relationship between these two parts of philosophy. Third and lastly, I shall offer some concluding remarks about the pure/impure distinction and its broader significance for understanding Kant’s metaphilosophy.

1. Kantian Pure vs. Impure Philosophy: An Overview

For Kant, what is ‘pure’ as opposed to ‘empirical’, ‘applied’ or ‘impure’ philosophy? Found below are four main passages from his published writings where he most explicitly discusses this distinction.⁸ (I have quoted them in detail to allow the reader to see for her/himself what Kant says on this topic.)

(1) PURE VS. APPLIED LOGIC (*KrV*, A 53-54 / B 77-79; Kant, 1998, pp. 194-195): Now general logic is either pure or applied logic. In the former we abstract from all empirical conditions under which our understanding is exercised, e.g., from the influence of the senses, from the play of imagination, the laws of memory, the power of habit, inclination, etc., hence also from the sources of prejudice,

⁸ I’ve left out here Kant’s account of the distinction between a pure metaphysics of nature and physics in the *Metaphysical Foundations of Natural Science* (MAN, AA 04, pp. 468-476; Kant, 2002, pp. 183-189), largely because it’s less straightforward and more rambling than — and largely overlaps — Kant’s other discussions. (The one case where it doesn’t overlap is in Kant’s demand that pure natural science be subject to mathematization, a demand which is not germane to our present discussion. For helpful discussions of this topic, see Ameriks (2001) and Sturm (2001).

действует наш рассудок, например: от влияния чувств, от игры воображения, законов памяти, силы привычки, склонностей и т.п., — стало быть, и от источников предрассудков и даже вообще от всего, что может быть причиной возникновения тех или иных познаний или может незаметно внушить нам их; все это касается рассудка только при определенных обстоятельствах его применения, и, чтобы знать их, необходим опыт. *Общая, но чистая логика* имеет дело исключительно с принципами *a priori* и представляет собой *канон рассудка* и разума... <...> Наука, которую я называю прикладной логикой... представляет рассудок и правила его необходимого употребления *in concreto*, т.е. при случайных условиях субъекта, которые могут препятствовать или содействовать такому употреблению рассудка и которые в их совокупности даются только эмпирически. В ней идет речь о внимании, о встречаемых им препятствиях и последствиях его, о происхождении заблуждений, о состоянии колебания, сомнения, уверенности и т.п.

(2) РАЦИОНАЛЬНАЯ И ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ (A 847–848 / B 875–876; Кант, 2006б, с. 1059–1061): Таким образом, вся система метафизики состоит из четырех главных частей: 1) *онтологии*, 2) *рациональной физиологии*, 3) *рациональной космологии*, 4) *рациональной теологии*. <...> Второе: где же остается *эмпирическая психология*, — а она издавна отстаивала свое место в метафизике и от нее в наше время ожидали столь многого для прояснения метафизики, — после того как утратили надежду *a priori* достигнуть чего-то соответствующего ее задачам? Я отвечаю: она переходит в ту область, где место всему собственному (эмпирическому) естествознанию, а именно в область прикладной философии, которая связана, правда, с чистой философией, содержащей в себе принципы для нее, но не должна быть смешиваема с нею. Следовательно, эмпирическая психология должна быть совершенно изгнана из метафизики и уже совершенно исключена из нее самой идеей метафизики.

indeed in general from all causes from which certain cognitions arise or may be supposed to arise, because these merely concern the understanding under certain circumstances of its application, and experience is required in order to know these. A general but pure logic therefore has to do with strictly *a priori* principles and is a canon of the understanding and reason [...] What I call applied logic [...] is thus a representation of the understanding and the rules of its necessary use *in concreto*, namely under the contingent conditions of the subject, which can hinder or promote this use, and which can all be given only empirically. It deals with attention, its hindrance and consequences, the cause of error, the condition of doubt, of reservation, of conviction, etc.

(2) RATIONAL VS. EMPIRICAL PSYCHOLOGY (KrV, A 847-848 / B 875-876; Kant, 1998, pp. 699-700): Accordingly, the entire system of metaphysics consists of four main parts. **1. Ontology 2. Rational Physiology 3. Rational Cosmology 4. Rational Theology.** [...] Once one gives up the hope of achieving anything useful *a priori*, where does that leave empirical psychology, which has always asserted its place in metaphysics, and from which one has expected such great enlightenment in our own times? I answer: It comes in where the proper (empirical) doctrine of nature must be put, namely on the side of applied philosophy, for which pure philosophy contains the *a priori* principles, which must therefore be combined but never confused with the former. Empirical psychology must thus be entirely banned from metaphysics, and is already excluded by the idea of it.

(3) ЧИСТАЯ МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПРАКТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ (AA 04, S. 388, 389; Кант, 1997б, с. 43, 47–49): Всякую философию, поскольку она опирается на основания опыта, можно назвать *эмпирической*, а ту, которая излагает свое учение исключительно из принципов *a priori*, — *чистой* философией. <...> Таким образом, из всего практического познания моральные законы вместе с их принципами не только существенно отличаются от всего прочего, что только заключает в себе хоть что-нибудь эмпирическое, но вся моральная философия в целом покоится на своей чистой части и, в применении к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем (антропологии), но дает ему как разумному существу законы *a priori*, которые, правда, еще требуют изодренной опытом способности суждения для того, чтобы отчасти различить, в каких случаях они находят свое применение, отчасти открыть им доступ к воле человека и убедительность для исполнения; ведь сам человек аффицируется таким множеством склонностей, что хотя он и способен к идее практического чистого разума, однако ему не так-то легко сделать ее *in concreto* действенной в своем образе жизни.

(4) ЧИСТАЯ ФИЛОСОФИЯ МОРАЛИ И МОРАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ (AA 06, S. 217; Кант, 2014, с. 51–53): Вообще говоря, моральная антропология могла бы соотноситься с метафизикой нравов, стать другим членом деления практической философии как таковой; но она, однако, содержала бы только учение о субъективных — как препятствующих, так и благоприятствующих — условиях исполнения законов метафизики нравов в человеческой природе, учение о создании, распространении и укреплении моральных основоположений (в области воспитания, школьного обучения и народного просвещения) и другие подобные учения и предписания, основывающиеся на опыте; без моральной антропологии нельзя обойтись, но она ни в коем случае не должна быть предпослана метафизике нравов или смешана с ней.

(3) PURE MORAL PHILOSOPHY VS. PRACTICAL ANTHROPOLOGY (GMS, AA 04, pp. 388, 389; Kant, 1996a, pp. 43, 45): All philosophy insofar as it is based on grounds of experience can be called *empirical*; but insofar as it sets forth its teachings simply from a priori principles it can be called *pure* philosophy [...]. Thus, among practical cognitions, not only do moral laws, along with their principles, differ essentially from all the rest, in which there is something empirical, but all moral philosophy is based entirely on its pure part; and when it is applied to the human being it does not borrow the least thing from acquaintance with him (from anthropology) but gives to him, as a rational being, laws *a priori*, which no doubt still require a judgment sharpened by experience, partly to distinguish in what cases they are applicable and partly to provide them with access; to the will of the human being and efficacy for his fulfillment of them; for the human being is affected by so many inclinations that, though capable of the idea of a practical pure reason, he is not so easily able to make it effective *in concreto* in the conduct of his life.

(4) PURE METAPHYSICS OF MORALS VS. MORAL ANTHROPOLOGY (MS, AA 06, p. 217; Kant, 1996d, p. 372): The counterpart of a metaphysics of morals [...] would be moral anthropology, which, however, would deal only with the subjective conditions in human nature that hinder people or help them in *fulfilling* the laws of a metaphysics of morals. It would deal with the development, spreading, and strengthening of moral principles (in education in schools and in popular instruction), and with other similar teachings and precepts based on experience. It cannot be dispensed with, but it must not precede a metaphysics of morals or be mixed with it.

Основываясь на этих отрывках, мы можем выделить четыре ключевых различия между чистой и нечистой философией.

Первое и наиболее фундаментальное замечание состоит в том, что чистая философия (1a) априорна, то есть основана исключительно на априорных принципах, тогда как нечистая философия (1б) по крайней мере частично апостериорна и, таким образом, опирается на опыт. В случае (i) чистой логики Кант говорит, что «все в ней должно быть совершенно априорно». То есть «она не имеет эмпирических принципов» и, таким образом, «ничего не заимствует из психологии» (A 54 / B 78; Кант, 2006б, с. 141). Когда речь идет о (ii) рациональной психологии или о том, что он также называет «рациональным учением о душе», Кант признает, что «предмет», то есть простое «понятие мыслящего существа», связанное с формальным представлением «я мыслю», эмпирически дается нам через внутреннее чувство (A 432 / B 400; Кант, 2006б, с. 511). Тем не менее любые метафизические исследования его природы — проект, который, по мнению Канта, в конечном итоге бесполезен и приводит к «диалектической видимости» (B 426; Кант, 2006б, с. 543), — должны быть основаны чисто на принципах *a priori*. Философ поясняет: «Самый незначительный объект восприятия (например, хотя бы лишь удовольствие или неудовольствие), который присоединился бы к общему представлению самосознания, тотчас же превратил бы рациональную психологию в эмпирическую» (A 343 / B 401; Кант, 2006б, с. 513; курсив мой. — Э.Г.). Наконец, Кант утверждает, что (iii) чистая моральная философия, как он ее называет, должна быть «вполне освобождена от всего вообще эмпирического и принадлежащего антропологии» (AA 04, S. 389; Кант, 1997б, с. 45–47).

Напротив, нечистая, то есть «прикладная», или «эмпирическая», философия обязательно опирается на опыт. Ее предметом являемся мы, то есть люди *in concreto*. То, что Кант называет (i) прикладной логикой, фокусируется

Based on these passages, we can identify four key differences between pure and impure philosophy.

First and most fundamentally, pure philosophy is (1a) *a priori*, i.e. based solely on *a priori* principles, whereas impure philosophy is (1b) at least partly *a posteriori*, and thus relies upon experience. In the case of (i) pure logic, Kant says that “everything in it must be completely *a priori*”. That is, “it has no empirical principles” and thus “draws nothing from psychology” (*KrV*, A 54 / B 78; Kant, 1998, p. 195.) For (ii) rational psychology or what he also calls “the rational doctrine of the soul”, Kant concedes that the “object” — that is, the mere “concept of a thinking being” related to the formal representation “I think” — is empirically given to us through inner sense (*KrV*, A 432 / B 400; Kant, 1998, p. 472). Nonetheless, any metaphysical investigations into its nature — a project which Kant thinks is ultimately futile and results in “dialectical illusion” (*KrV*, B 426; Kant, 1998, p. 455) — must be grounded upon purely *a priori* principles. As he explains: “The least object of perception (e.g., pleasure or displeasure), which might be added to the general representation of self-consciousness, would at once transform rational psychology into an empirical psychology” (*KrV*, A 343 / B 401; Kant, 1998, pp. 412-413; my emphasis — E.G.). Lastly, Kant claims that (iii) what he calls pure moral philosophy must be “completely cleansed of everything that may be only empirical and that belongs to anthropology” (*GMS*, AA 04, p. 389; Kant, 1996a, p. 44).

By contrast, impure — that is, ‘applied’ or ‘empirical’ — philosophy necessarily relies upon experience. Its subject matter is we human beings *in concreto*. What Kant calls (i) applied logic focuses on us *qua* actual thinking subjects. It examines “the contingent condi-

на нас как на реальных мыслящих субъектах. Он рассуждает о «случайных условиях субъекта, которые могут препятствовать или содействовать» нашей способности правильно рассуждать, причем все они «даются только эмпирически» (A 54 / B 79; Кант, 2006б, с. 141). И (ii) моральная антропология фокусируется на нас как на конкретно воплощенных моральных агентах. Поскольку мы «аффицируемся таким множеством склонностей», нам не так-то легко сделать идею нашего морального долга «*in concreto* действенной в своем образе жизни» (AA 04, S. 389; Кант, 1997б, с. 49), и поэтому мы нуждаемся в помощи «прикладной практической философии».

Второе и третье основные отличия вытекают из первого. Кант утверждает, что чистая философия (2a) включает в себя необходимые истины, которые (3a) имеют универсальные границы. Напротив, нечистая философия (2б) включает в себя просто случайные истины, которые (3б) обычно ограничены человеком и конкретными обстоятельствами, в которых мы находимся. В общем и целом чистая философия включает в себя необходимые принципы, которые нормативно устанавливают то, как мы должны думать и действовать. Кант описывает «чистую логику» как дающую «канон разума и рассудка» (A 53 / B 77; Кант, 2006б, с. 141). Позже он поясняет, что понимает под «каноном»: «Под каноном я разумею совокупность основоположений *a priori*, касающихся правильного употребления некоторых способностей познания вообще» (A 796 / B 824; Кант, 2006б, с. 1001).

Чистая общая логика служит каноном как для рассудка, так и для разума по отношению к их форме, поскольку она «содержит безусловно необходимые правила, без которых невозможно никакое употребление рассудка, и потому исследует его, не обращая внимания на различия между предметами, на которые рассудок может быть направлен» (A 52 / B 76; Кант, 2006б, с. 139). Аналогичным образом то, что Кант называет «чистой моральной филосо-

фии субъекта, which can hinder or promote” our ability to reason correctly, where this “can all be given only empirically” (*KrV*, A 54 / B 79; Kant, 1998, p. 195). And (ii) moral anthropology focuses on us *qua* concretely embodied moral agents. Insofar as we are “affected by so many inclinations”, we are not so easily able to make the idea of our moral duty “effective *in concreto* in the conduct” (*GMS*, AA 04, p. 389; Kant, 1996a, p. 45) of our lives and therefore need the help of ‘applied moral philosophy’.

The second and third main differences follow from the first one. Kant claims that pure philosophy (2a) involves necessary truths that (3a) are universal in scope. By contrast, impure philosophy (2b) involves merely contingent truths that (3b) are typically limited in scope to us human beings and the particular circumstances in which we find ourselves. Broadly speaking, pure philosophy involves necessary principles that normatively govern both how we should think and act. Kant describes ‘pure logic’ as providing “a canon of the understanding in general” (*KrV*, A 53 / B 77; Kant, 1998, pp. 194-195). Later he explains what he means by a ‘canon’: “I understand by a canon the sum total of the *priori* principles of the correct use of certain cognitive faculties in general” (*KrV*, A 796 / B 824; Kant, 1998, p. 672).

Pure general logic serves as a canon for both the understanding and reason with respect to their form, insofar as it: “contains the absolutely necessary rules of thinking, without which no use of the understanding takes place, and it therefore concerns this [understanding] without regard to the difference of the objects to which it may be directed” (*KrV*, A 52 / B 76; Kant, 1998, p. 194). In a parallel manner, what Kant calls ‘pure moral philosophy’ lays down

фией», устанавливает моральные законы, которые должны «сопровождаться абсолютной необходимостью» (AA 04, S. 389; Кант, 1997б, с. 47).

Примечательно, что нечистая философия также устанавливает правила того, как нам следует думать и действовать. Однако такие предписания опираются лишь на случайные эмпирические истины и применимы к нам только в нашей конкретной ситуации. Поскольку человек — это конечный познающий субъект, то прикладная логика определяет то, что «содействует», и то, что «препятствует» нашей способности хорошо рассуждать, опираясь на эмпирические знания о работе воображения и памяти, привычках, склонностях, предрассудках и т.д. И поскольку человек — это конечное воплощенное существо, то моральная антропология аналогичным образом сообщает нам о различных «препятствиях, чинимых чувствами, наклонностями и страстями, которым люди более или менее подчинены» (A 55 / B 79; Кант, 2006б, с. 143). При этом она предлагает правила, позволяющие избежать таких основных ошибок и, таким образом, увеличить «убедительность» нашей воли для «исполнения» того, чего требует от нас мораль (AA 04, S. 389; Кант, 1997б, с. 49).

Четвертое и последнее главное различие между чистой и нечистой философией заключается в их итоговых целях. Чистая философия — это то, что мы могли бы назвать (4а) чисто «теоретическим» занятием. Оно состоит исключительно в априорном метафизическом исследовании природы рассматриваемого предмета, будь то мышление вообще (чистая логика), мыслящий субъект (рациональная психология) или мораль (чистая моральная философия). Напротив, «эмпирическая», или «нечистая», философия (4б) по своей сути является «прикладной», то есть имеет практическое применение. Это требует некоторых пояснений. Как мы увидим, Кант использует по крайней мере три различных значения термина «прикладной». Поэтому нам нужно их разделить и определить, какие из них наиболее подходят для наших целей.

moral laws that “must carry with [them] absolute necessity” (GMS, AA 04, p. 389; Kant, 1996a, p. 44).

Notably, impure philosophy also establishes rules for how we should both think and act. Such prescriptions, however, rely upon merely contingent empirical truths and apply to us only given our particular situatedness. In the light of our status as finite human cognisers, applied logic identifies both ‘aids’ and ‘hindrances’ to our ability to reason well, drawing upon empirical knowledge about the workings of imagination and memory, habits, inclinations, prejudices etc. And in the light of our status as finite embodied human beings, moral anthropology similarly informs us of various “hindrances of the feelings, inclinations and passions to which human beings are more or less subject” (KrV, A 55 / B 79; Kant, 1998, p. 195). In doing so, it offers rules for avoiding such basic pitfalls and thus increasing the “efficacy” of our wills to ‘fulfil’ what morality demands of us (GMS, AA 04, p. 389; Kant, 1996a, p. 45).

The fourth and final main difference between pure and impure philosophy lies in their overall aims. Pure philosophy is what we might call (4a) a purely ‘theoretical’ endeavour. It consists solely in an *a priori* metaphysical investigation into the nature of the subject in question, whether this is thought in general (pure logic), the thinking subject (rational psychology), or morality (pure moral philosophy). By contrast, ‘empirical’ or ‘impure’ philosophy is (4b) inherently ‘applied’, i.e. of practical use. This requires some clarification. As we shall see, Kant uses at least three different senses of the term ‘applied’. So we shall need to sort through them and identify which ones are most relevant for our purposes.

Я назову первый смысл этого термина — (i) *прикладной как теоретический подход к субсумции*. Это, пожалуй, наиболее распространенный способ понимания философами термина «прикладной», что отражено в традиционном различии между нормативной и прикладной этикой. В рамках этого подхода, или того, что часто называют «прикладной моделью», задача прикладной этики состоит в том, чтобы просто подвести частные случаи под общие принципы, если последние предусмотрены некоторой нормативной этической теорией (см.: Caplan, 1980). То есть специалист по прикладной этике «применяет» конкретную нормативную теорию, задавая вопрос: что бы сделал кантианец (или утилитарист, или специалист по этике добродетели и т. д.) в этой ситуации?

Грэм Бёрд защищает аналогичную модель интерпретации кантовского понятия «прикладная философия». Он пишет:

Повсюду в критической философии, особенно во второй и третьей «Критиках», Кант пытается прояснить различия между дискурсами, включающими естественные и формальные науки, мораль, политику, телеологию, эстетику и даже саму метафизику. Три «Критики» и дополнительные работы по прикладной философии, такие как «Метафизика морали» и «Метафизические основы естественных наук», нацелены на этот разнообразный диапазон дискурсов и пытаются объяснить их разные характеры (Bird, 2006, p. 359–360).

Позже он утверждает в ответ на возражение о том, что философия Канта слишком абстрактна:

Канта еще можно критиковать за то, что он не разработал эмпирическую реализацию априорной категориальной структуры, но это скорее недоразумение, чем возражение. Оно показывает, что дальнейшее исследование полной эмпирической реализации априорной структуры не *противоречит* интересам Канта, а является их естественным *расширени-*

I shall call the first sense of the term (i) the *applied as theoretical subsumption approach*. This is perhaps the most common way that philosophers understand the term ‘applied’, as reflected by the traditional distinction between normative and applied ethics. On this approach (which is often called “the applied model”), the task of applied ethics is simply to subsume particular cases under general principles, where the latter are provided by some normative ethical theory (*cf.* Caplan, 1980). That is, the applied ethicist ‘applies’ a specific normative theory by asking: What would a Kantian (or utilitarian, or virtue ethicist, etc.) do in this situation?

Graham Bird (2006, pp. 359-360) defends a similar model for interpreting Kant’s notion of ‘applied philosophy’ and writes:

Throughout the Critical philosophy, and notably in the second and third *Critiques*, Kant attempts to clarify the differences between discourses involving natural and formal sciences, morality, politics, teleology, aesthetics and even metaphysics itself. The three *Critiques* and additional works of applied philosophy, such as the *Metaphysics of Morals* and *Metaphysical Foundations of the Natural Sciences*, target that diverse range of discourses and attempt to explain their different characters.

And he later argues, in response to the objection that Kant’s philosophy is too abstract:

Kant may still be criticized for not developing the empirical realization of the a priori categorial structure but this is a misunderstanding rather than an objection. It points to a further enquiry into the full empirical realization of the a priori structure which is not in *conflict* with Kant’s interest but a natural *extension* of it. It points towards that extension in what he would

ем. Оно предполагает это расширение в том, что он рассматривал бы как прикладную философию в таких работах, как «Метафизические основы естественных наук» и «Метафизика морали» (Ibid., p. 486).

Кант действительно иногда использует термин «прикладной» именно в этом смысле. В «Метафизике морали» он пишет:

Но подобно тому как метафизика природы должна давать принципы применения указанных высших всеобщих основоположений о природе вообще к предметам опыта, так и метафизику нравов нельзя оставлять без [ее] принципов; и мы часто должны будем брать в качестве предмета рассмотрения особую природу человека, которую можно познать только из опыта, дабы на этом примере показать последствия, вытекающие из всеобщих моральных принципов; однако это ничуть не умаляет чистоты этих принципов и не ставит под сомнение их происхождение а priori. — Отсюда следует: метафизика нравов не может основываться на антропологии, тем не менее может быть применена к ней (AA 06, S. 216–217; Кант, 2014, с. 51; курсив мой. — Э.Г.).

Лауден описывает этот конкретный проект как «определение моральных обязанностей человека как такового», поясняя:

Это проект Канта в «Метафизике морали». Он предполагает некоторое минимальное количество эмпирических сведений о действительной природе человека: «...частное... определение [обязанностей как обязанностей человека], возможно только тогда, когда мы до этого познаем предмет этого определения (человека), сообразно с его действительными качествами, хотя бы лишь постольку, поскольку это необходимо по отношению к долгу вообще» [KpV 5:8⁹; см.: MdS 6:217]. Идея тем не менее по-прежнему состоит в том, чтобы допустить лишь очень минимальное количество эмпирической информации: понятие человека вообще, а не того, кто находится в конкретной культуре, классе, поле или расе (Louden, 2000, p. 10).

⁹ См.: (Кант, 1997а, с. 295). — Примеч. ред.

regard as applied philosophy in such works as the *Metaphysical Foundations of the Natural Sciences* and the *Metaphysics of Morals* (Bird, 2006, p. 486).

On this reading, Kantian applied philosophy simply amounts to ‘applying’ the basic framework of Kant’s critical philosophy to various subjects such as morality, natural science, politics, aesthetics, the law etc. Given this conception, it makes sense for Bird to assume that the most prominent examples of Kantian ‘applied philosophy’ would be the *Metaphysical Foundations of Natural Science* and the *Metaphysics of Morals*.

Kant does indeed sometimes use the term ‘applied’ in this way. In the *Metaphysics of Morals*, he writes:

But just as there must be principles in a metaphysics of nature for applying those highest universal principles of a nature in general to objects of experience, a metaphysics of morals cannot dispense with principles of application, and we shall often have to take as our object the particular nature of human beings, which is cognized only by experience, in order to show in it what can be inferred from universal moral principles. But this will in no way detract from the purity of these principles or cast doubt on their a priori source. This is to say, in effect, that a metaphysics of morals cannot be based upon anthropology but can still be applied to it (MS, AA 06, pp. 216-17; Kant, 1996d, pp. 371-372; my emphasis — E.G.).

Louden (2000, p. 10) describes this specific project as the “determination of moral duties for human beings as such”, explaining:

This is Kant’s project in the *Metaphysics of Morals*. It does presuppose a certain minimal amount of empirical information concerning the actual nature of human beings: “the special determination of duties as human duties [...] is possible only after the subject of this

Главная проблема по поводу такого прочтения заключается в том, что это чувство «применения» по-прежнему остается исключительно в сфере чистой философии. Действительно, сразу после отрывка, в котором Кант объясняет, что метафизика морали «не может основываться на антропологии, тем не менее может быть применена к ней» (AA 06, S. 217; Кант, 2014, с. 51), он явно противопоставляет «метафизику морали» тому, что называет ее «аналогом», а именно моральной антропологии. Строго говоря, только моральную антропологию Кант официально признает «эмпирической», или «прикладной», философией, поскольку ее специфическая задача состоит в том, чтобы иметь дело только с «субъективными — как препятствующими, так и благоприятствующими — условиями исполнения законов метафизики нравов в человеческой природе» (AA 06, S. 217; Кант, 2014, с. 51).

Это подводит нас к тому, что я считаю двумя наиболее важными кантовскими смыслами термина «прикладной» по отношению к «не-чистой», или «эмпирической», философии. Я назову второе значение этого термина — (ii) *прикладной как подход к решению проблем*. Это, пожалуй, наиболее распространенное нефилософское понимание этого термина. Например, в прикладной инженерии инженер сталкивается с «проблемой проектирования» и должен «применить» свои знания для ее решения. Это включает в себя такие шаги, как (1) определение проблемы, (2) исследование и сбор данных, (3) генерация идей, (4) выбор критериев успеха, (5) определение плана работы, (6) создание прототипа модели или эскиза и (7) тестирование решения (см.: Zande, 2006).

Следуя этой модели, мы могли бы описать идеи Канта из области (1a) прикладной логики как случай когнитивной инженерии и из области (2a) моральной антропологии — как случай моральной инженерии¹⁰. В обоих случаях

¹⁰ См.: (AA 08, S. 276; Кант, 1994в, с. 159–160), где Кант прямо говорит об инженерном деле. Однако его цель, по-видимому, во многом противоположна настоящему обсуждению, поскольку он стремится защитить общую науку от обвинения в том, что мы не можем выработать решение, которое бы работало на практике.

determination (the human being) is known as he is really constituted, though only to the extent necessary with reference to duty generally” (*KpV* 5:8; cf. *MdS* 6:217). The idea, though, is still to let in only a very minimal amount of empirical information: the concept of a human being in general, as opposed to one situated in a specific culture, class, gender, or race.

The main worry about this reading is that this sense of ‘application’ still remains squarely in the domain of pure philosophy. Indeed, immediately after the passage where he explains that a metaphysics of morals “cannot be based upon anthropology but can still be applied to it” (*MS*, AA 06, p. 217; Kant, 1996d, p. 372), Kant explicitly goes on to contrast a ‘metaphysics of morals’ with what he calls its ‘counterpart’, viz. moral anthropology. Strictly speaking, it is only the latter which Kant officially regards as ‘empirical’ or ‘applied’ philosophy, insofar as its specific task is to “deal only with the subjective conditions in human nature that hinder people or help them in *fulfilling* the laws of a metaphysics of morals” (*MS*, AA 06, p. 217; Kant, 1996d, p. 372).

This leads us to what I think are the two most relevant Kantian senses of ‘applied’ *vis-à-vis* ‘impure’ or ‘empirical’ philosophy. I shall call the second sense (ii) the *applied as problem-solving approach*. This is arguably the most common non-philosophical understanding of the term. For instance, in applied engineering, the engineer is faced with a ‘design problem’ and must ‘apply’ his/her knowledge to solve it. This involves taking steps such as (1) defining the problem, (2) investigating and gathering data, (3) generating ideas, (4) selecting criteria for success, (5) determining the work plan, (6) making a model prototype or sketch and (7) testing the solution (cf. Zande, 2006).

Following this model, we might describe Kant’s ideas of (1a) applied logic as a case of ‘cognitive engineering’ and (2a) moral anthro-

мы сталкиваемся с основной проблемой: как мы можем быть — или как мы можем заставить других людей быть — (1б) лучшими мыслителями (прикладная логика) или (2б) лучшими моральными акторами (моральная антропология), учитывая наши конкретные слабости и ограничения как ограниченных человеческих существ? Далее мы собираем эмпирические знания, имеющие отношение к этой проблеме. Для прикладной логики это требует исследования «случайных условий [мыслящего] субъекта», чтобы увидеть, что может «препятствовать или содействовать» мышлению, тогда как все они «даются только эмпирически» (A 54 / B 79; Кант, 2006б, с. 141). А для прикладной моральной философии, или моральной антропологии, это предполагает исследование «субъективных — как препятствующих, так и благоприятствующих — условий исполнения законов метафизики нравов в человеческой природе» (AA 06, S. 217; Кант, 2014, с. 51).

Наконец, мы должны разработать и протестировать различные механизмы и методы, чтобы увидеть, что действительно работает для достижения поставленной задачи. В «Логике» Кант предлагает в общих чертах наиболее подробное описание того, как будет выглядеть полностью реализованная прикладная логика:

В чистой логике мы отделяем рассудок от остальных душевных сил и рассматриваем, что он делает лишь сам по себе. Прикладная логика рассматривает рассудок в смешении его с другими силами души, которые влияют на его действия и придают ему превратное направление, так что он не следует тем законам, правильность которых сам же усматривает. — Прикладная логика, собственно, не должна бы называться логикой. Это — психология, в которой мы рассматриваем, как обычно происходит наше мышление, а не как оно должно происходить. Правда, она говорит в конце концов, что делать, чтобы, несмотря на различные субъективные препятствия и ограничения, применение рассудка было правильным; кроме того, благодаря ей мы можем узнать, что способствует правильному применению рассудка, каковы вспомогательные

pology as a case of ‘moral engineering’.⁹ In both scenarios, we are faced with a basic problem: ‘How can we be — or how can we make other people be — (1b) better thinkers (applied logic) or (2b) better moral actors (moral anthropology), given our specific weaknesses and limitations as finite human beings?’ Next, we gather empirical knowledge that bears on this problem. For applied logic, this requires investigating “the contingent conditions of the [thinking] subject” to see what can “hinder or promote” thinking well, where this “can all be given only empirically” (*KrV*, A 54 / B 79; Kant, 1998, p. 195). And for applied moral philosophy or moral anthropology, this involves investigating the “subjective conditions in human nature that hinder people or help them in *fulfilling* the laws of a metaphysics of morals” (*MS*, AA 06, p. 217; Kant, 1996d, p. 372).

Lastly, we must design and test various mechanisms and methods to see what actually works for achieving the task at hand. In the *Jäsche Logic*, Kant offers in broad outline his most detailed account of what a fully realised applied logic would look like and writes:

Applied logic considers the understanding insofar as it is mixed with the other powers of the mind, which influence its actions and misdirect it, so that it does not proceed in accordance with the laws which it quite well sees to be correct. Applied logic really ought not to be called logic. It is a psychology in which we consider how things customarily go on in our thought, not how they ought to go on. In the end it admittedly says what one ought to do in order to make correct use of the understanding under various subjective obstacles and restrictions; and we can also learn from it what furthers the correct use of

⁹ Cf. *TP*, AA 08, p. 276; Kant, 1996c, p. 280 where Kant explicitly discusses engineering. His aim there, however, seems to be largely the opposite of the present discussion, insofar as he seeks to defend general science against the charge that we cannot devise a solution that works in practice.

средства для этого или средства, предохраняющие от логических ошибок и заблуждений (AA 09, S. 18; Кант, 1994а, с. 273–274).

К сожалению, как отмечает Джоб Зинксток, Кант «на самом деле никогда не предлагал явной прикладной логики» (Zinkstok, 2011, p. 124). Однако ситуация лучше в отношении кантовской идеи «моральной антропологии». Правда, Кант также никогда не предлагает своим читателям полностью разработанной моральной антропологии. Тем не менее то, что Лауден описывает как главную цель «нечистой этики» Канта, — а именно его «сильное стремление сделать моральные принципы эффективными в человеческой жизни» — вызывает глубокое беспокойство, лежащее в основе многих размышлений Канта по искусству, образованию, антропологии, религии и истории (Louden, 2000, p. 13).

На индивидуальном уровне Кант исследует, как нам следует заниматься нравственным воспитанием как детей, так и взрослых, предлагая различные методы, такие как обращение к нравственным примерам, моральным катехизисам, казуистике и т.д.¹¹ В качестве конкретного примера рассмотрим трактовку Кантом чрезмерного преувеличения во второй «Критике». Опираясь на эмпирические знания нашей человеческой психологии, Кант считает, что нам следует отказаться от призывов к чрезмерным действиям, то есть к действиям, которые каким-то образом выходят за рамки чувства долга, в моральном воспитании, поскольку это может привести к «моральному энтузиазму» и «легкомысленному высокопарному, фантастическому складу ума». Чтобы держать наше самолюбие и самомнение под контролем, мы должны вместо этого попытаться привить уважение к самому моральному долгу — на-

¹¹ См. обсуждение Кантом этих различных тем в «Учении о методе...» второй «Критики» (AA 05, S. 151–161; Кант, 1997а, с. 697–727), «Религии...» (AA 06, S. 119; Кант, 1994б, с. 104) и «Метафизике нравов» (AA 06, S. 410–412, 480–484; Кант, 2019, с. 89–93, 237–247).

the understanding, the means of aiding it, or the cures for logical mistakes and errors (*Log*, AA 09, p. 18; Kant, 1992, pp. 532-533).

Unfortunately, as Job Zinkstok (2011, p. 124) points out, Kant “never actually offered an explicit applied logic”. The situation is better, however, with respect to Kant’s idea of a ‘moral anthropology’. It’s true that Kant also never offers his readers a fully worked out moral anthropology. Nonetheless, what Louden (2000, p. 13) describes as the main goal of Kant’s ‘impure ethics’, viz. his “strong concern to make moral principles efficacious in human life”, is a deep concern underlying many of Kant’s reflections upon art, education, anthropology, religion and history.

At the individual level, Kant examines how we should engage in moral education for both children and adults, proposing various methods such as appeals to moral exemplars, moral catechisms, casuistry etc.¹⁰ For one concrete example, consider Kant’s treatment of supererogation in the second *Critique*. Drawing upon empirical knowledge of our human psychology, Kant thinks that we should reject appeals to supererogatory acts, i.e. acts that somehow go beyond the call of duty, in moral education since this can lead to “moral enthusiasm” and “a frivolous, high-flown, fantastic cast of mind”. In order to keep our self-love and self-conceit in check, we should instead attempt to instil reverence for moral duty itself, e.g. by praising actions done solely for the sake of moral duty as ‘noble’ and ‘sublime’ (*KpV*, AA 05, p. 85; Kant, 1996b, pp. 208-209).

And at the communal level, Kant explores how natural impulses such as a concern for

¹⁰ See Kant’s discussion of these various topics in the “Doctrine of the Method” of the second *Critique* (*KpV*, AA 05, pp. 151-161; Kant, 1996b, pp. 259-269), *Religion* (*RGV*, AA 06, p. 119; Kant, 1996e, p. 149) and the *Metaphysics of Morals* (*MS*, AA 06, p. 410-412, 480-484; Kant, 1996d, pp. 538-539, 593-597).

пример, восхваляя действия, совершаемые исключительно ради морального долга, как «благородные» и «возвышенные» (AA 05, S. 85; Кант, 1997а, с. 507).

А на уровне общества Кант раскрывает, что естественные импульсы, такие как забота о чести, различные формы социализации, например культура и этикет, а также попытки определить, как создать этическое содружество, которое бы в социальном плане стремилось к «высшему благу как благу, общему для всех», — все это способы, с помощью которых конкретное эмпирическое знание нашей человеческой природы помогает нам лучше выполнять требования морали¹². Как замечает Кант в «О поговорке...», «этим еще не требуют от человека, чтобы он, когда дело идет об исполнении долга, отказался от своей естественной цели — счастья» (AA 08, S. 278; Кант, 1994в, с. 162). Таким образом, основная задача моральной антропологии состоит в том, чтобы «спроектировать» методы, практики и социальные институты, которые, сохраняя чувствительность к нашим ограничениям и слабостям как человеческих существ, помогают реализовать различные моральные идеалы.

Третий и последний смысл термина «прикладной» — это (iii) *прикладной как подход практической мудрости*. Это значение можно найти у Канта в обсуждении моральной антропологии в «Основоположении...». Он пишет:

Будучи применима к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем (из антропологии), а дает ему как разумному существу априорные законы, которые, конечно, еще требуют усиленной опытом способности суждения, для того, чтобы, с одной стороны, распознать, в каких случаях они находят свое применение, с другой стороны, проложить им путь к воле человека и придать им силу для их исполнения... (AA 04, S. 389; Кант, 1994б, с. 157).

¹² Полезные рассуждения на эту тему см. в работах Лаудена (Louden, 2000; 2011; 2018) и Уилсона (Wilson, 2014).

honour, various forms of socialisation such as culture and etiquette, and trying to determine how to establish an ethical commonwealth that socially strives to promote “the highest good as a good common to all” are all ways in which concrete empirical knowledge of our human nature helps us to fulfil better the demands of morality.¹¹ As Kant observes in “On the Common Saying”: “the human being is not expected to renounce his natural end, happiness, when the issue of obeying his duty arises; for he cannot do that, no more than any finite rational being in general can” (TP, AA 08, p. 278; Kant, 1996с, pp. 281-282). Thus, the primary task of moral anthropology is to ‘engineer’ methods, practices, and social institutions that — while still being sensitive to our limitations and weaknesses as human beings — help to realise various moral ideals.

A third and final sense of the term ‘applied’ is what I shall call (iii) the *applied as practical wisdom approach*. This can be found in Kant’s *Groundwork* discussion of moral anthropology. As he writes:

[...] and when it is applied to the human being it does not borrow the least thing from acquaintance with him (from anthropology) but gives to him, as a rational being, laws *a priori*, which no doubt still require a judgment sharpened by experience, partly to distinguish in what cases they are applicable and partly to provide them with access to the will of the human being and efficacy for his fulfillment of them [...] (GMS, AA 04, p. 389; Kant, 1996а, p. 45).

In order to act morally, moral agents need practical wisdom to discern whether and how certain moral rules apply to specific situations. To achieve this, Kant claims that we require

¹¹ For helpful discussions of this topic, see Louden (2000; 2011; 2018) and Wilson (2014).

Чтобы действовать морально, моральным агентам необходима практическая мудрость, дабы понять, применимы ли определенные моральные правила к конкретным ситуациям, и если да, то каким образом. Для этого, утверждает Кант, необходима «усиленная опытом способность суждения», а она обязательно зависит от конкретного эмпирического знания. Основное различие между (i), прикладным как «теоретическое отнесение», и (iii), прикладным как «практическая мудрость», связано с перспективой, с которой выносятся суждения. В случае (i) это точка зрения теоретика морали, пытающегося объяснить, как те или иные нормативные принципы соотносятся с конкретной этической дискуссией. В случае (iii) — это точка зрения морального агента, пытающегося понять, чего именно требует от него мораль в данной конкретной ситуации.

Таким образом, чистая философия (1a) является чисто априорной, (2a) включает в себя необходимые принципы, (3a) имеет универсальный характер и (4a) является теоретической. Напротив, нечистая философия (1b) хотя бы отчасти апостериорна, (2b) опирается на лишь условные эмпирические истины, (3b) ограничена рамками человеческого существования и конкретных обстоятельств, в которых он находится, и (4b) носит прикладной характер. Обратимся теперь к теме основного места нечистой философии в философии Канта.

2. О соотношении кантовской чистой и нечистой философии

Как лучше всего охарактеризовать общее соотношение между кантовской чистой и нечистой философией? Иначе говоря, какую роль в системе Канта играет нечистая философия, если она вообще существует? Здесь можно выделить по крайней мере четыре различные школы мысли. Я рассматриваю их по очереди, переходя от наиболее негативных к наиболее позитивным характеристикам.

“a judgment sharpened by experience”, where this necessarily depends upon concrete empirical knowledge. The main difference between (i) applied as ‘theoretical subsumption’ versus (iii) applied as ‘practical wisdom’ relates to the perspective from which the judgment is made. For (i), it is the perspective of the moral theorist trying to explain how certain normative principles bear upon a given ethical debate. For (iii), it is instead the perspective of a moral agent seeking to understand what exactly morality demands of her or him in this particular situation.

To summarise, pure philosophy (1a) is purely *a priori*, (2a) involves necessary principles, (3a) is universal in scope and (4a) is a theoretical undertaking. By contrast, impure philosophy (1b) is at least partly *a posteriori*, (2b) is grounded upon merely contingent empirical truths, (3b) is limited in scope to human beings and the particular circumstances they find themselves in and (4b) is essentially applied. Let us turn now to the topic of the general place of impure philosophy in Kant’s philosophy.

2. On the Relationship between Kantian Pure and Impure Philosophy

What is the best way to characterise the overall relationship between Kantian pure and impure philosophy? Put differently, what role, if any, does impure philosophy have in Kant’s system? We can identify at least four different schools of thought here. I discuss them in turn, proceeding from the most negative to the most positive characterisations.

1. Impure philosophy as not genuine philosophy. There are two main reasons for thinking that Kantian impure, i.e. empirical or applied, philosophy must be, strictly speaking, an oxymoron. First, Kant often seems to defend

1. Нечистая философия как неподлинная философия. Есть две основные причины считать, что кантовская нечистая, то есть эмпирическая или прикладная, философия должна быть, строго говоря, оксюмороном. Во-первых, Кант часто отстаивает крайне ограничительную концепцию философии. Например, в «Метафизике нравов» Кант, как известно, утверждает, что его критическая философия является единственной истинной философской системой, и пишет:

Утверждение, что до появления критической философии не существовало никакой философии, звучит arrogantно, себялюбиво и уничижительно для тех, кто не отказался еще от своих старых систем. ...но так как с объективной точки зрения может существовать только один человеческий разум, то не может существовать и многих философий, т.е. возможна только одна истинная, построенная на принципах, философская система, как бы многообразно и часто противоречиво ни философствовали по поводу одного и того же положения (AA 06, S. 206 – 207; Кант, 2014, с. 23).

Но если принять традиционное допущение, что критическая философия Канта занимается исключительно синтетическими априорными познаниями, то из этого следует, что нечистая философия, которая вместо этого явно опирается на эмпирические принципы, не может быть истинной философией в самом строгом кантовском смысле этого понятия.

Во-вторых, можно подумать, что основные примеры эмпирической, или прикладной, философии — например, прикладная логика или моральная антропология — представляют собой всего лишь эмпирическую науку, а не настоящую философию¹³. Херберт Джеймс Патон утверждает, что моральная антропология должна быть исключена из этики, и пишет:

¹³ Помимо обсуждений Патона и Грегора см. также: (Brandt, 2003; Frierson, 2003; Stark, 2003; Garcia, 2006).

a highly restrictive conception of philosophy. For example, in the *Metaphysics of Morals*, Kant notoriously suggests that his critical philosophy is the only true philosophical system and writes:

It sounds arrogant, conceited, and belittling of those who have not yet renounced their old system to assert that before the coming of the critical philosophy there was as yet no philosophy at all [...] Yet since, considered objectively, there can be only one human reason, there cannot be many philosophies; in other words, there can be only one true system of philosophy from principles, in however many different and even conflicting ways one has philosophized about one and the same proposition (MS, AA 06, pp. 206-207; Kant, 1996d, p. 366).

But if we make the traditional assumption that Kant's critical philosophy is exclusively concerned with synthetic *a priori* cognitions, then it seems to follow that impure philosophy — which instead explicitly draws on empirical principles — fails to be true philosophy in the strictest Kantian sense of the term.

Second, we might think that the main examples of empirical or applied philosophy, e.g. applied logic or moral anthropology, merely amount to empirical science as opposed to genuine philosophy.¹² Herbert James Paton (1971, p. 32) argues that moral anthropology should be excluded from ethics, writing: “[...] ‘applied ethics’ is used [by Kant] for a special kind of moral or practical psychology [...] There is, however, no reason why we should regard such a psychology as practical: it is a theoretical examination of the causes of certain morally desirable effects. Still less is there a reason why we should regard it with Kant as a kind

¹² In addition to the Paton and Gregor discussions, see also Brandt (2003), Frierson (2003), Stark (2003) and Garcia (2006).

«...“прикладная этика” используется [Кантом] для обозначения особого рода моральной или практической психологии... Однако нет никаких оснований считать такую психологию практической: она представляет собой теоретическое исследование причин определенных морально желательных следствий. Тем более нет оснований рассматривать ее вместе с Кантом как разновидность прикладной или эмпирической этики» (Paton, 1971, p. 32). А Мэри Грегор высказывает сомнения по поводу того, следует ли вообще считать моральную антропологию философией, а не, скажем, эмпирической психологией, замечая при этом: «Нравственная антропология — это... не этика, а скорее разновидность психологии, изучение естественных причин, которые могут способствовать развитию нравственных склонностей и облегчению и повышению эффективности наших действий по исполнению долга. Почему же Кант должен рассматривать эту науку как раздел моральной философии?» (Gregor, 1963, p. 8).

Основная проблема этой первой школы состоит в том, что она не учитывает то, как Кант объясняет природу философии в других местах. Как мы уже неоднократно видели, Кант прямо утверждает существование «эмпирической», или «прикладной», философии. Что касается, в частности, первого вопроса, то, на мой взгляд, проблема возникает из-за двусмысленности в том, как мы применяем ярлык «философия». Мы можем использовать его в том смысле, который я назову чисто описательным или почетным. Кристин Корсгаард хорошо объясняет этот тип различия при обсуждении нарушений конституирующих норм, она пишет: «...мы можем критиковать такие объекты либо говоря, что это плохие объекты своего рода (“Это плохая энциклопедия, она неактуальна”), либо говоря, что они вообще не являются такими объектами (“Это не энциклопедия: это просто сборник мнений XIX века”» (Korsgaard, 2008, p. 8). Аналогичным образом можно перефразировать высказывания Канта о том, что критическая философия является

of applied or empirical ethics.” And Mary Gregor (1963, p. 8) raises concerns about whether moral anthropology should even count as philosophy, as opposed to, say, just empirical psychology, observing: “Moral anthropology is [...] not ethics but rather a sort of psychology, a study of the natural causes which can be made to contribute toward the development of moral dispositions and toward making our actions in fulfillment of duty easier and more effective. Why should Kant regard this science as a division of moral philosophy?”

The basic problem with this first school of thought is that it fails to do justice to Kant’s account of the nature of philosophy elsewhere. As we have already seen many times, Kant explicitly affirms the existence of ‘empirical’ or ‘applied’ philosophy.

With respect to the first worry in particular, I think the problem arises from an ambiguity in how we use the label ‘philosophy’. We can employ it in what I shall call a merely descriptive versus honorific sense. Christine Korsgaard (2008, p. 8) nicely explains this type of distinction when discussing violations of constitutive norms, writing: “[...] we can criticize such objects either by saying that they are poor objects of their kind (“That’s a poor encyclopedia, it isn’t up to date.”), or by saying that they are not such objects at all (“That’s not an encyclopedia: it’s just a compendium of nineteenth-century opinion!”). In a similar way, we can paraphrase Kant’s earlier remarks about critical philosophy being the only true philosophy as either saying, “Rival views are philosophy, just bad or inferior types” or more rhetorically, “They’re not philosophy at all!” Anticipating the second school of thought discussed below, some commentators are tempted to make a similar move *vis-à-vis* ‘pure’ versus ‘empirical’ philosophy.

единственно истинной, сказав: «Соперничающие взгляды — это философия, только плохая или неполноценная» или более риторично: «Они вообще не философия!» Предвосхищая вторую школу мысли, о которой пойдет речь ниже, некоторые комментаторы склонны делать аналогичный ход в отношении «чистой» и «эмпирической» философии.

Что касается второго вопроса, то основная проблема заключается в том, что Патон и Грегор игнорируют тот факт, что Кант прямо называет эмпирическую философию «познанием разума, основанным на эмпирических принципах» (A 840 / B 868; Кант, 2006б, с. 1053). Прикладная логика и моральная антропология — это не просто эмпирические науки. Напротив, это эмпирическая философия, служащая явно рациональной цели — правильному мышлению или моральным действиям в соответствии с чистой логикой или чистой моральной философией.

Это соответствует обсуждению Кантом другой прикладной философии, а именно эмпирической психологии, в первой «Критике», где он пишет: «Я отвечаю: она переходит в ту область, где место всему собственному (эмпирическому) естествознанию, а именно в область *прикладной* философии, которая связана, правда, с чистой философией, содержащей в себе принципы для нее, но не должна быть смешиваема с нею» (A 848 / B 876; Кант, 2006б, с. 1061).

Главный способ, с помощью которого прикладная философия, как выразился здесь Кант, «связывается» с априорными принципами, состоит в том, что ее существенная цель или завершение необходимо задаются чистой философией. Таким образом, прикладная философия действительно считается философией, поскольку она представляет собой эмпирическое знание, служащее выполнению рациональных норм мышления и действия.

2. Нечистая философия как плохая / дефектная / неполноценная философия. Даже если мы признаем, что нечистая философия — это философия, мы все равно будем склонны рассматривать ее как просто плохую, дефек-

And with respect to the second worry, the main problem is that Paton's and Gregor's objections ignore the fact that Kant explicitly describes empirical philosophy as "rational cognition from empirical principles" (*KrV*, A 840 / B 868; Kant, 1998, p. 695). Applied logic and moral anthropology are not *just* empirical sciences. Instead, they are empirical philosophy in service of an explicitly rational end or aim, viz. correct thinking or moral actions in conformity with pure logic or pure moral philosophy respectively. This parallels Kant's discussion of another applied philosophy — viz. empirical psychology — in the first *Critique* where he writes: "It comes in where the proper (empirical) doctrine of nature must be put, namely on the side of applied philosophy, for which pure philosophy contains the *a priori* principles, which must therefore be combined but never confused with the former" (*KrV*, A 848 / B 876; Kant, 1998, p. 700).

The main way in which applied philosophy is, as Kant puts it here, 'combined' with *a priori* principles consists in how its essential aim or end is necessarily given by pure philosophy. In this way, applied philosophy does count as philosophy, insofar as it amounts to empirical knowledge in the service of fulfilling rational norms for thinking and acting.

2. Impure philosophy as bad/defective/inferior philosophy. Even if we accept that impure philosophy is philosophy, we might still be inclined to regard it as just bad, defective, or inferior philosophy. One passage that seems to support this interpretation concerns Kant's critique of a morality of 'popular taste', where he writes:

One need only look at attempts at morality in that popular taste. One will find now the special determination of human nature (but occasionally the idea of a rational nature as such

тную или неполноценную философию. Один из примеров, подтверждающих такую интерпретацию, касается критики Кантом морали «расхожего вкуса», где он пишет:

Стоит только взглянуть на опыты о нравственности, написанные в этом излюбленном стиле, как сталкиваешься то с особым назначением человеческой природы (иногда, впрочем, и с идеей разумной природы вообще), то с совершенством, то с блаженством, здесь найдешь моральное чувство, там — страх перед Богом, немножко отсюда, немножко оттуда, и все это в удивительном смешении, при том что даже не приходится в голову спросить, следует ли вообще искать принципы нравственности в знании человеческой природы (которое мы можем получить все-таки только из опыта) и если нет, если эти принципы можно найти вполне *a priori*, свободными от всего эмпирического, просто в чистых понятиях разума и нигде иначе, ни в малейшей их части, то не следует ли принять решение совершенно отделить это исследование как чистую практическую философию или (если позволительно употребить такое обесславленное название) как метафизику нравов, довести его само для себя до всей его полноты... (AA 04, S. 410; Кант, 1997б, с. 109–111).

Кант явно отвергает этот подход, сочетающий в себе как чистые, так и нечистые черты, как плохую философию. Заметим, однако, что Кант не утверждает здесь, что эмпирическая философия как таковая дефектна. Скорее, он всего лишь нападает на небрежную или бессистемную мешанину чистых и нечистых элементов, защищаемую общественным вкусом.

Даже если Кант в конечном счете не считает нечистую философию по своей сути плохой или дефектной, все же существует множество свидетельств того, что, по его мнению, она явно в некотором смысле уступает чистой философии. В приведенном выше отрывке Кант неоспоримо отдает предпочтение чистой моральной философии, которая «совершенно априорна» и «свободна от чего-либо эмпирического», перед моральной антропологией. То

along with it), now perfection, now happiness, here moral feeling, there fear of God, a bit of this and also a bit of that in a marvellous mixture, without its occurring to them to ask whether the principles of morality are to be sought at all in acquaintance with human nature (which we can get only from experience) and, if this is not the case - if these principles are to be found altogether a priori, free from anything empirical, solely in pure rational concepts and nowhere else even to the slightest extent - instead to adopt the plan; of quite separating this investigation as pure practical philosophy or (if one may use a name so decried) as metaphysics of morals, of bringing it all by itself to its full completeness [...] (GMS, AA 04, p. 410; Kant, 1996a, p. 64).

Kant clearly rejects this approach — one which combines both pure and impure features — as bad philosophy. Notice, however, that Kant is *not* claiming here that empirical philosophy as such is defective. Rather, he's only attacking a careless or haphazard hodgepodge of pure and impure elements as defended by popular taste.

Even if Kant does not ultimately regard impure philosophy as intrinsically bad or defective, there is still plenty of evidence to suggest that he thinks it is clearly inferior in some sense to pure philosophy. In the passage above, Kant undeniably privileges pure moral philosophy — which is “altogether *a priori*” and “free from anything empirical” — over moral anthropology. The same is true, of course, in Kant's theoretical philosophy. In the first *Critique*, he discusses how metaphysics is traditionally understood as the “queen of all sciences”, and that “it deserved this title of honor, on account of the preeminent importance of its object” (*KrV*, A VIII; Kant, 1998, p. 99). But Kant famously claims that any legitimate metaphysics must engage in pure philosophy — that is, “a critique of the faculty of reason in general, in respect of all the cognitions after which reason might strive independently of all experience” (*KrV*, A XII; Kant, 1998, p. 101).

же самое, разумеется, справедливо и для теоретической философии Канта. В первой «Критике» он рассуждает о том, что метафизика традиционно понимается как «царица всех наук» и что «она заслуживала этого почетного названия ввиду преимущественного значения своего предмета» (А VIII; Кант, 2006а, с. 11). Однако, утверждает Кант, любая законная метафизика должна заниматься чистой философией, то есть критикой «способности разума вообще в отношении всех познаний, к которым он может стремиться *независимо от всякого опыта*» (А XII; Кант, 2006а, с. 15).

Чистая философия, основанная на чисто априорных принципах, явно занимает почетное место в общей философии Канта. Таким образом, возникает вопрос: зачем тогда заниматься нечистой философией? Какой вклад, если он вообще есть, она вносит в философию?

3. Нечистая философия как инструментально ценная / практически необходимая. Называя эмпирическую философию «прикладной», Кант обращает внимание на глубокую инструментальную ценность нечистой философии. Как мы увидим, нечистая философия играет как полезную негативную, так и позитивную роль.

Что касается негативной роли эмпирической, или прикладной, философии, то она, по мнению Канта, помогает нам не стать жертвой многих типичных камней преткновения как в мышлении, так и в действии. Зинксток пронизательно описывает роль прикладной логики для Канта, он пишет: «...прикладная логика — это, по сути, эмпирическое учение об ошибках: она имеет дело с препятствиями на пути правильных рассуждений, с тем, как конкретные мыслители (могут) сбиться с пути. Поэтому, рассматривая то, что Кант говорит об ошибках и их причинах, мы можем больше узнать о прикладной логике» (Zinkstok, 2011, p. 122).

Точно так же моральную антропологию можно рассматривать как эмпирическую доктрину проступков, имеющую дело с «субъективными... условиями исполнения законов метафизики нравов в человеческой природе» (AA 06, S. 217; Кант, 2014, с. 51).

Pure philosophy grounded upon purely *a priori* principles clearly has pride of place in Kant's overall philosophy. Thus, the question arises: Why bother then with impure philosophy? What contributions, if any, does it make to philosophy?

3. Impure philosophy as instrumentally valuable/practically indispensable. By calling empirical philosophy 'applied', Kant draws attention to the deeply instrumental value of impure philosophy. As we shall see, impure philosophy plays both beneficial negative and positive roles.

In terms of its negative role, Kant sees empirical or applied philosophy as helping us to avoid falling prey to many typical stumbling blocks in both thought and action. Zinkstok (2011, p. 122) insightfully describes the role that applied logic plays for Kant, writing: "[...] applied logic is in effect an empirical doctrine of error: it deals with the obstacles to correct reasoning, the ways in which concrete thinkers (may) go astray. Therefore, by looking at what Kant says about error and its causes, we can learn more about applied logic."

Similarly, moral anthropology can be viewed as an empirical doctrine of wrongdoing, dealing with "the subjective conditions in human nature that hinder people [...] in *fulfilling* the laws of a metaphysics of morals" (MS, AA 06, p. 217; Kant, 1996d, p. 372).

But impure philosophy also makes positive contributions. In particular, impure philosophy helps us to become what we might describe as both epistemically and morally virtuous. As Kant explains in the *Jäsche Logic*, applied logic not only supplies us with "cures for logical mistakes and errors". We can also learn from it "what furthers the correct use of the understanding [and] the means of aiding it" (*Log*, AA 09, p. 18; Kant, 1992, p. 533). And as discussed above, moral anthropology aids us in two

Но нечистая философия вносит и позитивный вклад. В частности, она помогает нам стать теми, кого мы можем назвать эпистемически и морально добродетельными. Как объясняет Кант в «Логике», прикладная логика не только дает нам «лекарства от логических ошибок и заблуждений». Мы также можем узнать из нее, «что способствует правильному применению рассудка, каковы вспомогательные средства для этого или средства, предохраняющие от логических ошибок и заблуждений» (AA 09, S. 18; Кант, 1994а, с. 274). И, как уже говорилось выше, моральная антропология оказывает нам помощь в двух направлениях. Во-первых, как упражнение в моральной инженерии она помогает нам «конструировать» нравственно лучших людей, поскольку речь идет о «создании, распространении и укреплении моральных основоположений (в области воспитания, школьного обучения и народного просвещения) и [о] других подобных учениях и предписаниях, основывающихся на опыте» (AA 06, S. 217; Кант, 2014, с. 51–53). А во-вторых, она помогает отточить наши суждения и тем самым воспитывает фронезис, или практическую мудрость. Это не только позволяет нам «различить, в каких случаях они [моральные законы] находят свое применение», но и «открывает им доступ к воле человека» и придает им «убедительность для исполнения» (AA 04, S. 389; Кант, 1997б, с. 47).

Однако здесь мы можем выдвинуть еще более сильное утверждение. Нечистая философия имеет не только инструментальную ценность. На самом деле она практически незаменима. Например, как поразительно утверждает Кант в отношении нравственной антропологии: «...без моральной антропологии нельзя обойтись, но она ни в коем случае не должна быть предпослана метафизике нравов или смешана с ней» (AA 06, S. 217; Кант, 2014, с. 53). Почему Кант так считает? Скорее всего, он имеет в виду, что наши природные склонности, в том числе и склонность к радикальному злу, которое «губит основание всех максим»

ways. First, as an exercise in moral engineering, it helps us to ‘design’ morally better people, insofar as it “deals with the development, spreading, and strengthening of moral principles (in education in schools and in popular instruction), and with other similar teachings and precepts based on experience” (MS, AA 06, p. 217; Kant, 1996d, p. 372). Second, it helps sharpen our judgments and thus cultivates *phronesis* or practical wisdom. This not only helps us “to distinguish in what cases [moral laws] are applicable” but also “provides [moral laws] with access to the will of the human being” and “efficacy [in the] fulfillment of them” (GMS, AA 04, p. 389; Kant, 1996a, p. 45).

However, we can make an even stronger claim here. Impure philosophy is not merely instrumentally valuable. In fact, it’s practically indispensable. For example, as Kant strikingly asserts about moral anthropology: “It cannot be dispensed with, but it must not precede a metaphysics of morals or be mixed with it [...]” (MS, AA 06, p. 217; Kant, 1996d, p. 372). Why does Kant think this? He most likely has in mind how our natural inclinations – including our propensity for radical evil which “corrupts the ground of all maxims” (RGV, AA 06, p. 37; Kant, 1996e, p. 83) – pose deep hindrances for us that need help from impure ethics to be overcome. In the end, Kant argues that this can only be truly dealt with if we form an ethical community which strengthens both our own and other people’s dispositions towards the good. This ultimately helps us to realise our moral vocation as a species. For Kant, these various facts about human psychology, religion, and history – which are indispensable for helping us to fully realise the demands of morality – all fall under the rubric of impure ethics, as opposed to pure moral philosophy as such.

(AA 06, S. 37; Кант, 1994б, с. 38), создают для нас глубокие препятствия, для преодоления которых необходима помощь нечистой этики. Кант утверждает, что по-настоящему справиться с этим можно только в том случае, если мы образуем этическое сообщество, укрепляющее как наши собственные, так и чужие предрасположенности к добру. В конечном итоге это поможет нам реализовать свое нравственное призвание как вида. Различные факты человеческой психологии, религии и истории, без которых невозможно полное осознание требований морали, Кант относит к нечистой этике, а не к чистой моральной философии как таковой.

4. Нечистая философия как неотъемлемая часть философии как целостной науки. Наконец, нечистая философия, пожалуй, является необходимым компонентом философии в целом, понимаемой как «наука». В первой «Критике» Кант говорит о философии как о «системе познания, исследуемого лишь в качестве науки, и притом [в этом исследовании] нацеленного только на систематическое единство этого знания, стало быть, логическое совершенство его» (A 838 / B 866; Кант, 2006б, с. 1051).

Это согласуется с его описанием в «Логике», где он пишет, что к философии относятся две вещи: «достаточный запас рациональных знаний; во-вторых, систематическая связь этих знаний, или соединение их в идее целого. Философия не только допускает такую строго систематическую связь, но даже является единственной наукой, которая имеет систематическую связь в собственном смысле и придает всем другим наукам систематическое единство» (AA 09, S. 24; Кант, 1994а, с. 279–280).

Это помогает нам лучше представить высказывания Канта о соотношении чистой и эмпирической философии. Напомним, что Кант утверждает, что «всякая философия есть или познание, основанное на чистом разуме, или познание разума, основанное на эмпирических принципах. Первая называется чистой, а вторая эмпирической философией» (A 840 / B 868; Кант, 2006б, с. 1053; курсив мой. — Э.Г.).

4. Impure philosophy as an integral part of philosophy as a complete science. Lastly, impure philosophy arguably constitutes a necessary component for philosophy as a whole, understood as a ‘science’.¹³ In the first *Critique*, Kant describes philosophy as “a system of cognition that is sought only as a science without having as its end anything more than the systematic unity of this knowledge, thus the logical perfection of cognition” (*KrV*, A 838 / B 866; Kant, 1998, p. 694).

This conforms with his description in the *Jäsche Logic*, where he writes that philosophy involves two things: “[...] a sufficient supply of cognitions of reason, and [...] a systematic connection of these cognitions, or a combination of them in the idea of a whole. Not only does philosophy allow such strictly systematic connection, it is even the only science that has systematic connection in the most proper sense, and it gives systematic unity to all other sciences (*Log*, AA 09, p. 24; Kant, 1992, p. 537). This helps us put Kant’s remarks about the relationship between pure and empirical philosophy into better perspective. Recall that Kant claims that: “All philosophy, however, is either cognition from pure reason or rational cognition from empirical principles. *The former is called pure philosophy, the latter empirical*” (*KrV*, A 840 / B 868; Kant, 1998, p. 695; my emphasis — E.G.).

In order to realise the ‘end’ of philosophy, i.e. the ‘systematic unity’ of the ‘system of cognition’ itself, Kant’s philosophy needs to achieve a systematic connection of all rational cognitions, where this necessarily includes *both* pure and empirical philosophy. As Michael Lewin (2021a, p. 302) helpfully explains: “To become a science, cognitions should be systematized according to *principles*. But there are two kinds of principles: empirical principles (of ex-

¹³ For very helpful discussions of this topic, see Lewin (2020; 2021a; 2021b).

Чтобы реализовать «цель» философии, то есть «систематическое единство» самой «системы познания», философия Канта должна достичь систематической связи всех рациональных познаний, куда обязательно входит и чистая, и эмпирическая философия. Как конструктивно поясняет Михаил Левин, «чтобы стать наукой, познания должны быть систематизированы в соответствии с *принципами*. Но существуют два вида принципов — эмпирические принципы (принципы опыта), составляющие то, что Кант называет “наукой не в собственном смысле”, и чистые рациональные принципы, которые лежат в основе “науки в собственном смысле”» (Lewin, 2021, p. 302).

Но нечистая философия является не просто неотъемлемой составляющей для достижения целей философии в том теоретическом смысле, который предполагает систематическое единство всего познания, объединенного в «идею целого». Она также является необходимым компонентом философии, понимаемой в более практическом смысле, по отношению к тому, что Кант называет «понятием о мире». Кант поясняет: «По *понятию о мире* (Weltbegriff) она есть наука о последних целях человеческого разума. Это высокое понятие сообщает философии *достоинство*, т.е. абсолютную ценность. И действительно, она есть то, что одно только и имеет *внутреннюю* ценность и впервые придает ценность всем другим познаниям» (AA 09, S. 24; Кант, 1994а, с. 279).

В «Лекциях по антропологии Фридендера» Кант подробнее останавливается на том, что он понимает под «мировым», и пишет: «Тот, кто обладает большим объемом теоретических знаний... но не имеет навыка ими пользоваться, тот выучен для школы, а не для мира» (AA 25, S. 469). Важно обратить внимание на то, что Кант прямо противопоставляет простое теоретическое знание мировому, утверждая, что последнее, в отличие от первого, предполагает «умение пользоваться» нашими знаниями. Один из немногих комментаторов, давших

experience) that constitute what Kant calls an ‘improper science’ and pure rational principles that ground the ‘proper science’.”

But impure philosophy is not just integral for achieving the aims of philosophy in this more theoretical sense which involves a systematic unity of all cognition combined in ‘the idea of a whole’. It is also a necessary component for philosophy understood in more practical terms, in relation to what Kant calls “the worldly concept of philosophy”. As Kant explains: “According to the *worldly concept* it is the science of the final ends of human reason. This high concept gives philosophy *dignity*, i.e., an absolute worth. And actually it is philosophy, too, which alone has only *inner* worth, and which first gives a worth to all other cognitions” (Log, AA 09, p. 24; Kant, 1992, p. 537).

In the *Friedländer* anthropology lectures, Kant elaborates upon what he means by ‘worldly’, writing: “The person who has much theoretical knowledge [...] but has no skill to make use of it, is instructed for the school but not for the world” (V-Anth/Fried, AA 25, p. 469; Kant, 2012, p. 47). Notice that Kant explicitly contrasts mere theoretical knowledge with worldly knowledge by claiming that the latter, unlike the former, involves ‘skill in making use of’ our knowledge. Lewin is one of the few commentators to provide a detailed analysis of Kant’s idea of the ‘worldly concept of philosophy’. He offers the following incisive account:

Nevertheless, philosophy is poorly understood without the worldly element: it gives the scholastic endeavors directions toward the highest practical ends of reason and questions that interest everyone. The worldly concept is the one that gives philosophy its proper meaning as [...] “Pursuit of Wisdom”. [...] But the worldly concept of philosophy is neither based merely on skill nor just on acquaintance and experience with different

подробный анализ идеи Канта о «мировом понятии философии», Михаил Левин предлагает следующее пронизательное изложение:

Тем не менее без этого мирового элемента философия малопонятна: он нацеливает схоластические устремления на высшие практические цели разума и на вопросы, которые интересуют каждого. Именно мировое понятие придает философии ее истинный смысл... как «поиска мудрости»... <...> Но мировое понятие философии не основывается ни на умениях, ни на знакомстве или опыте обращения с различными объектами. ...для Канта мудрость... неразрывно связана с понятием *высшего блага* (нравственности и соразмерного счастья) как «предназначения человека»... (Lewin, 2021, p. 299 – 300).

Если Левин прав, то мировое понятие философии обязательно включает в себя то, что мы называем нечистой, то есть эмпирической или прикладной, философией, по крайней мере в трех аспектах. Во-первых, это по своей сути «прикладная» концепция, связанная с приобретением навыков. Во-вторых, она предполагает эмпирическое знакомство с миром. И наконец, в-третьих, в соответствии с изложением Лауденем нечистой этики Канта, включающей его взгляды на психологию, антропологию, телеологию и историю человека, мировое понятие философии связано с реализацией нами «высших практических целей разума», то есть высшего блага как «полного призвания всех людей». Примерно так же рассуждает Рудольф Макреель, обсуждая эту тему на материале кантовских лекций по антропологии: «Практическое мировое знание становится нравственным, если оно направлено на идеалы мудрости. Этот последний вид знания предполагает способность судить о том, какова должна быть наша конечная цель, и требует от нас расширения нашего кругозора за пределы наших актуальных прагматических забот» (Makreel, 2001, p. 188).

Таким образом, нечистая философия Канта не только не имеет второсортного или низшего статуса (или даже якобы не является подлин-

things [...] for Kant, wisdom is [...] inextricably linked to Kant's concept of the highest good (morality and proportionate happiness) as the "entire vocation of all human beings" (Lewin, 2021a, pp. 299-300).

If Lewin is right, then the worldly concept of philosophy necessarily involves what we've been calling impure, i.e. empirical or applied, philosophy in at least three ways. First, it is an inherently 'applied' conception related to the acquisition of skill. Second, it presupposes empirical acquaintance with the world. Third and lastly, in keeping with Louden's account of Kant's impure ethics which includes his views about human psychology, anthropology, teleology, and history, the worldly concept of philosophy is related to our realising the "highest practical ends of reason", viz. the highest good as the "entire vocation of all human beings". Rudolf Makreel (2001, p. 188) argues along nearly identical lines when discussing this topic in Kant's lectures on anthropology: "Practical worldly knowledge becomes moral when it aims at the ideals of wisdom. This latter kind of knowledge involves being able to judge what our final end should be and requires us to expand our horizon beyond that of our actual pragmatic concerns."

Thus, far from having a merely second-class or inferior status – or even allegedly not being genuine philosophy at all – Kant's impure philosophy plays an essential role for the full realisation of philosophy. This involves both (1) a more theoretical conception of philosophy as the systematic unity of all rational cognition and (2) a more practical conception of philosophy in terms of the 'worldly concept', ultimately directed at achieving the highest good as the 'entire vocation' of us human beings.

ной философией вообще), но играет существенную роль для полной реализации философии. Это предполагает как (1) более теоретическую концепцию философии как систематического единства всего рационального познания, так и (2) более практическую концепцию философии в терминах «мирового понятия», направленную в конечном счете на достижение высшего блага как «предназначения» человека.

Заключение

Эта дискуссия была сосредоточена главным образом на том, что я назвал «таксономическим проектом» метафилософии Канта, то есть на задаче определения различных частей философии и их взаимосвязи. Попутно мы также рассмотрели взгляды Канта на «сущностный проект», то есть объяснение природы философии и ее основных целей, и «методологический проект», то есть объяснение того, какие конкретные методы мы должны использовать при занятии философией.

Я защищал три основных тезиса. Во-первых, различие Кантом чистой философии и так называемой нечистой, то есть эмпирической или прикладной, философии помогает нам лучше понять, что Кант подразумевает под философией в целом. Во-вторых, серьезное отношение к этому различию ставит под сомнение распространенное мнение, будто бы Кант имел слишком узкое представление о том, что считать подлинной философией. Мы увидели, что Кант не ограничивает философию только исследованием синтетического априорного познания, а утверждает, что и чистая, и эмпирическая философия играют свою законную роль. И наконец, в-третьих, я утверждаю, что Кант рассматривает общие отношения между чистой и нечистой философией как весьма сложные. С одной стороны, он явно отдает предпочтение чистой философии как в некотором смысле более фундаментальному или сущностному проекту. С другой стороны, Кант как бы предполагает, что без нечистой фило-

Conclusion

This discussion has focused mainly on what I have called the 'taxonomic project' of meta-philosophy for Kant, viz. the task of identifying the different parts of philosophy and how they are related. Along the way, we have also examined Kant's views about the 'essentialist project', i.e. explaining both the nature of philosophy and its primary aims, and the 'methodological project', i.e. explaining what specific methods we should employ when doing philosophy.

I have defended three main theses. First, Kant's distinction between pure philosophy and so-called impure — i.e. empirical or applied — philosophy helps us to appreciate better what Kant means by philosophy as a whole. Second, taking this distinction seriously calls into question the widespread belief that Kant had an overly narrow conception of what counts as genuine philosophy. Far from restricting philosophy solely to the investigation of synthetic *a priori* cognition, we have seen that Kant affirms that both pure and empirical philosophy have their legitimate roles. Third and lastly, I have argued that Kant's account of the overall relationship between pure and impure philosophy is a highly complex one. On the one hand, he clearly privileges pure philosophy as in some sense the more fundamental or essential project. On the other hand, without impure philosophy, Kant seems to suggest that philosophy as a whole would remain incomplete or not yet fully realised. In the end, we might insist — to paraphrase Kant's famous dictum from the first *Critique* — that while impure philosophy without pure philosophy is fundamentally blind or ignorant of the most essential philosophical knowledge, pure philosophy without impure philosophy would remain a largely theoretical abstraction in our human

софии философия в целом останется неполной или не до конца реализованной. В итоге мы можем настаивать — перефразируя знаменитое изречение Канта из первой «Критики», — что если нечистая философия без чистой философии принципиально слепа или невежественна в отношении наиболее существенных философских знаний, то чистая философия без нечистой философии останется в нашей человеческой жизни в значительной степени теоретической абстракцией, не имеющей ни полного осознания, ни практического применения.

Очевидно, что данное рассуждение о различии чистой и нечистой философии относится, в частности, к метафилософии Канта. Как будет выглядеть таксономический проект для некантовских подходов, необходимо решать в каждом конкретном случае.

Благодарности. Я хотел бы поблагодарить моего бывшего студента Николаса Валлоне за чрезвычайно полезное обсуждение и комментарии к этой статье.

Список литературы

Кант И. Логика, 1800 // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 8. С. 266–398.

Кант И. О поговорке «Может это и верно в теории, но не годится для практики» // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 8. С. 158–204.

Кант И. Религия в пределах только разума // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 6. С. 5–223.

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

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 277–733.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 39–275.

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.

Кант И. Метафизика нравов. Часть первая. Метафизические первоначала учения о праве // Соч. на нем. и рус. яз. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. Т. 5, ч. 1. С. 19–474.

lives without full realisation or any practical employment.

Obviously, this discussion of the pure/impure philosophy distinction pertains to Kant's metaphilosophy in particular. What the taxonomic project will look like for non-Kantian approaches must be taken up on a case-by-case basis.

Acknowledgements: I would like to thank my former student Nicholas Vallone for extremely helpful discussion and comments on this paper.

References

Ameriks, K., 2001. Kant on Science and Common Knowledge. In: E. Watkins, ed. 2001. *Kant and the Exact Sciences*. New York: Oxford, pp. 31-52.

Bird, G., 2006. *The Revolutionary Kant*. Chicago: Open Court.

Brandt, R., 2003. The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being. In: B. Jacobs and P. Kain, 2003. *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge, pp. 85-104.

Caplan, A. 1980. Ethical Engineers Need Not Apply: The State of Applied Ethics Today. *Science, Technology & Human Values*, 5(4), pp. 24-32. <https://doi.org/10.1177/016224398000500403>.

Frierson, P., 2003. *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge.

Garcia, E.V., 2006. Book review of "Essays on Kant's Anthropology". *Journal of Moral Philosophy*, 3(2), pp. 240-244. <https://doi.org/10.1177/174046810600300209>.

Gregor, M., 1963. *Laws of Freedom*. Oxford: Basil Blackwell.

Kant, I., 1992. The Jäsche Logic. In: I. Kant, 1992. *Lectures on Logic*. Translated by J.M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 521-640.

Kant, I., 1996a. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited and translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37-108.

Kant, I., 1996b. *Critique of Practical Reason*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited and translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 133-272.

Кант И. Метафизика нравов. Часть вторая. Метафизические основные начала учения о добродетели // Соч. на нем. и рус. яз. М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2019. Т. 5, ч. 2. С. 17–428.

Левин М.Р. Трансцендентальная философия как научно-исследовательская программа // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 3. С. 93–126. doi: 10.5922/0207-6918-2021-3-4.

Ameriks K. Kant on Science and Common Knowledge // Kant and the Exact Sciences / ed. by E. Watkins. N.Y. : Oxford University Press, 2001. P. 31–52.

Bird G. The Revolutionary Kant. Chicago : Open Court, 2006.

Brandt R. The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being // Essays on Kant's Anthropology / ed. by B. Jacobs, P. Kain. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. P. 85–104.

Caplan A. Ethical Engineers Need Not Apply: The State of Applied Ethics Today // Science, Technology, & Human Values. 1980. Vol. 5, №4. P. 24–32. <https://doi.org/10.1177/016224398000500403>.

Frierson P. Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy. Cambridge : Cambridge University Press, 2003.

Garcia E. V. Book review of "Essays on Kant's Anthropology" // Journal of Moral Philosophy. 2006. Vol. 3, №2. P. 240–244. <https://doi.org/10.1177/174046810600300209>.

Gregor M. Laws of Freedom. Oxford : Basil Blackwell, 1963.

Korsgaard C. The Constitution of Agency. N.Y. : Oxford University Press, 2008.

Lewin M. The Universe of Science. The Architectonic Ideas of Science, Sciences and Their Parts in Kant // Kantian Journal. 2020. Vol. 39, №2. P. 26–45. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2020-2-2>.

Lewin M. Kant's Metaphilosophy // Open Philosophy. 2021. Vol. 4, № 1. P. 292–310. <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0190>.

Louden R. Kant's Impure Ethics. N.Y. : Oxford University Press, 2000.

Louden R. Kant's Human Being. N.Y. : Oxford University Press, 2011.

Louden R. The Moral Dimensions of Kant's Anthropology // Knowledge, Morals, and Practice in Kant's Anthropology / ed. by G. Lorini, R. Louden. L. : Palgrave MacMillan, 2018. P. 101–116.

Makreel R. Kant on the Scientific Status of Psychology, Anthropology, and History // Kant and the Exact Sciences / ed. by E. Watkins. N.Y. : Oxford University Press, 2001. P. 185–204.

Kant, I., 1996c. On the Common Saying: That May Be Correct in Theory, But It Is of No Use in Practice. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited and translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 273-310.

Kant, I., 1996d. *The Metaphysics of Morals*. In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Edited and translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 353-604.

Kant, I., 1996e. *Religion Within the Boundaries of Mere Reason*. In: I. Kant, 1996. *Religion and Rational Theology*. Edited and translated by G. di Giovanni and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 39-216.

Kant, I., 1997. Lectures on Ethics Mrongovius. In: I. Kant, 1997. *Lectures on Ethics*. Translated by P. Heath. Edited by P. Heath and J. Schneewind. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 223-248.

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

Kant, I., 2002. *Metaphysical Foundations of Natural Science*. In: I. Kant, 2002. *Theoretical Philosophy after 1891*. Translated by M. Friedman. Edited by H. Allison and P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 171-270.

Kant, I., 2012. Anthropology Friedlander. In: I. Kant, 2012. *Lectures on Anthropology*. Translated by G. Felicitas Munzel. Edited by R. Louden and A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 37-256.

Korsgaard, C., 2008. *The Constitution of Agency*. New York: Oxford.

Lewin, M., 2020. The Universe of Science. The Architectonic Ideas of Science, Sciences and Their Parts in Kant. *Kantian Journal*, 39(2), pp. 26-45. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2020-2-2>.

Lewin, M., 2021a. Kant's Metaphilosophy. *Open Philosophy*, 4, pp. 292-310. <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0190>.

Lewin, M., 2021b. Transcendental Philosophy as a Scientific Research Programme. *Kantian Journal*, 40(3), pp. 93-126. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2021-3-4>.

Louden, R., 2000. *Kant's Impure Ethics*. New York: Oxford.

Louden, R., 2011. *Kant's Human Being*. New York: Oxford.

Louden, R., 2018. The Moral Dimensions of Kant's Anthropology. In: G. Lorini and R. Louden, eds. 2018. *Knowledge, Morals, and Practice in Kant's Anthropology*. London: Palgrave MacMillan, pp. 101-116.

Overgaard S., Gilbert P., Burwood S. An Introduction to Metaphilosophy. Cambridge : Cambridge University Press, 2013.

Paton H.J. The Categorical Imperative. Philadelphia : University of Pennsylvania, 1971.

Stark W. Historical Notes and Interpretative Questions about Kant's Lectures on Anthropology // Essays on Kant's Anthropology / ed. by B. Jacobs, P. Kain. Cambridge : Cambridge University Press, 2003. P. 15–37.

Sturm T. Kant on Empirical Psychology: How Not to Investigate the Human Mind // Kant and the Exact Sciences / ed. by E. Watkins. N.Y. : Oxford University Press, 2001. P. 163–185.

Wilson C. Kant on Civilisation, Culture and Moralization // Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide / ed. by A. Cohen. Cambridge : Cambridge University Press, 2014. P. 191–211.

Zande R. The Design Process of Problem Solving // Academic Exchange Quarterly. 2006. Vol. 10, №4. P. 150–154.

Zinkstok J. Anthropology, Empirical Psychology, and Applied Logic // Kant Yearbook. 2011. Vol. 3, № 2011. P. 107–130. <https://doi.org/10.1515/9783110236545.107>.

Об авторе

Эрнесто В. Гарсия, доктор философии, философский факультет, Университет Массачусетса в Амхерсте, Амхерст, МА, США.

E-mail: evg@philos.umass.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1872-4915>

О переводчике

Дарья Дмитриевна Дятлова, магистр философии, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: daryadyatlova96@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4522-9901>

Для цитирования:

Гарсия Э.В. Чистая и нечистая философия в метафилософии Канта // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 3. С. 17–48.

doi: [10.5922/0207-6918-2023-3-2](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2023-3-2)

© Гарсия Э.В., 2023.

Makreel, R. 2001. Kant on the Scientific Status of Psychology, Anthropology, and History. In: E. Watkins, ed. 2001. *Kant and the Exact Sciences*. New York: Oxford, pp. 185-204.

Overgaard, S., Gilbert, P. and Burwood, S., 2013. *An Introduction to Metaphilosophy*. Cambridge: Cambridge.

Paton, H.J., 1971. *The Categorical Imperative*. Philadelphia: University of Pennsylvania.

Stark, W., 2003. Historical Notes and Interpretative Questions about Kant's Lectures on Anthropology. In: B. Jacobs and P. Kain, 2003. *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge, pp. 15-37.

Sturm, T., 2001. Kant on Empirical Psychology: How Not to Investigate the Human Mind. In: E. Watkins, ed. 2001. *Kant and the Exact Sciences*. New York: Oxford, pp. 163-185.

Wilson, C., 2014. Kant on Civilisation, Culture and Moralization. In: A. Cohen, ed. 2014. *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge, pp. 191-211.

Zinkstok, J., 2011. Anthropology, Empirical Psychology, and Applied Logic. *Kant Yearbook*, 3, pp. 107-130. <https://doi.org/10.1515/9783110236545.107>.

Zande, R., 2006. The Design Process of Problem Solving. *Academic Exchange Quarterly*, 10(4), pp. 150-154.

The author

Dr Ernesto V. **Garcia**, Assistant Professor, Philosophy Department, University of Massachusetts Amherst, Amherst, MA, USA.

E-mail: evg@philos.umass.edu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1872-4915>

To cite this article:

Garcia, E.V., 2023. Pure and Impure Philosophy in Kant's Metaphilosophy. *Kantian Journal*, 42(3), pp. 17-48.

<https://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-3-2>

© Garcia E.V., 2023.



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/))

КАНТ И АНАЛИЗ

М.Р. Левин¹, Т. Уильямсон²

В настоящем диалоге двух авторов, имеющих различные взгляды на анализ, философию и применение ярлыков, ведущим является вопрос: как следует понимать выражение «аналитическая философия»? Левин утверждает, что, поскольку не существует общепринятых принципов и методов так называемой «аналитической философии», это название должно быть заменено на более конкретное или от него следует отказаться. Уильямсон защищает использование этого словосочетания, утверждая, что оно вполне пригодно, так как относится к широкой традиции взаимовлияний и при этом даже не требует приверженности методу анализа в сколько-нибудь определенном смысле. Левин возражает, что в данном случае термин «аналитическая философия» слишком пуст. Это можно было бы исправить концептуальным анализом понятия «аналитическая философия», но тогда и Кант, для которого философия по своей сути аналитична, стал бы сторонником аналитической философии. Другой вариант – следовать идеалу Райла о свободном от ярлыков, когерентном и честном мышлении. Как утверждает Левин, взгляды Уильямсона, по меньшей мере частично, согласуются с концепцией Канта о различии между философией и историей философии, а также с эмпирическим анализом и лежащим в его основе эмпирическим реализмом. Уильямсон отвечает, что он использует понятие «аналитическая философия» в его нынешнем значении, которое не сводится к значениям понятий «аналитический» и «философия». Современное его применение отличается от прежних, и в этом виде оно не применимо к Канту. Уильямсон выступает против трансцендентального идеализма и грубого различения аналитического и синтетического, a priori и a posteriori, требующих обновления.

Ключевые слова: Кант, аналитическая философия, концептуальный анализ, лингвистический анализ, метафилософия, ярлыки в философии, философия философии, история философии, реализм, идеализм

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14.

² Нью-колледж, Оксфордский университет, Великобритания, Оксфорд OX1 3BN.

Поступила в редакцию: 05.06.2023 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-3

KANT AND ANALYSIS

M. Lewin,¹ T. Williamson²

In the current dialogue between two authors with different views on analysis, philosophy, and the use of labels, the leading question is: How should one understand the expression 'analytic philosophy'? Lewin argues that as there are no generally agreed tenets and methods of what is being called 'analytic philosophy', the name is to be replaced by a more specific one or abandoned. Williamson defends the use of this phrase, claiming that it is quite serviceable, as it relates to a broad tradition of influence, while it is not even required to adhere to the method of analysis in any distinctive sense. Lewin counters that, in this case, 'analytic philosophy' is too empty. One could heal this by conceptual analysis of 'analytic philosophy' – but then Kant, for whom philosophy is inherently analytic, would be a proponent of analytic philosophy. Another option is to follow Ryle's ideal of a label-free, coherent and honest thinking. As Lewin argues, Williamson's views seem at least partially to agree with Kant's conception of the difference between philosophy and history of philosophy as well as empirical analysis and the underlying empirical realism. Williamson replies that he uses 'analytic philosophy' in its current meaning, which is not composed of the meanings of 'analytic' and 'philosophy'. The current use is different from the earlier ones and not applicable to Kant. He argues against the transcendental idealism and the coarse-grained distinction between analytic and synthetic and a priori and a posteriori that requires an update.

Keywords: Kant, analytic philosophy, conceptual analysis, linguistic analysis, metaphilosophy, labels in philosophy, philosophy of philosophy, history of philosophy, realism, idealism

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University.

14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia.

² New College, University of Oxford.

Oxford OX1 3BN, U.K.

Received: 05.06.2023.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-3

Вопрос «Что такое философия?» — один из основных вопросов в области метафилософии и один из самых сложных, со множеством взаимно несовместимых ответов. Является ли вопрос «Что такое аналитическая философия?» более простым? С одной стороны, он как бы сужает объект исследования, спрашивая, чем является эта конкретная часть философии. Однако с другой — он добавляет трудности, связанные с объяснением того, что такое «аналитическая» философия. В книге «Философия философии» Тимоти Уильямсон утверждает, что любая попытка оговорить смысл «аналитической философии» «не приведет ни к чему, кроме краткой терминологической путаницы» (Williamson, 2022, p. 23). В нынешнем диалоге Михаил Левин присоединяется к стремлению Гилберта Райла сделать философию независимой от ярлыков (см.: Ryle, 1937) и пытается использовать продуктивную силу терминологической запутанности. Задача открытой дискуссии между Левиным (далее — МЛ) и Уильямсоном (далее — ТУ) состоит в том, чтобы выявить для читателя способы обращения с выражением «аналитическая философия». Для того чтобы дискуссия была живой, мы отказались от предварительного тематического структурирования беседы и постарались избежать объемных ответов. С учетом этих целей мы также воздерживаемся от постструктурирования и представляем дискуссию в том виде, в котором она изначально велась. Дискуссия развивается в основном по следующим вопросам: означает понятие «аналитический» концептуальный анализ или лингвистический анализ / ни то, ни другое / и то, и другое? следует ли отказаться от выражения «аналитическая философия» или заменить его в свете последних тенденций в философии? если оно не отсылает к какому-либо конкретному набору принципов, то каков его референт? поддается ли термин «аналитическая философия» анализу? является ли Кант аналитическим философом, а Уильямсон — в некоторой степени кантианцем? или нам вообще стоит отказаться от использования ярлыков?

“What is philosophy?” is one of the main questions in the field of metaphilosophy and one of the most difficult, with a variety of mutually incompatible answers. Is “What is analytic philosophy?” a simpler question? On the one hand, it seems to narrow down the object of inquiry by asking what a specific part of philosophy is. But, on the other hand, it adds the difficulty of explaining what ‘analytic’ means. In *The Philosophy of Philosophy*, Timothy Williamson has claimed that any attempt to stipulate a sense for ‘analytic philosophy’ “will achieve nothing but brief terminological confusion” (Williamson, 2022, p. 23). In the current dialogue, Michael Lewin joins Gilbert Ryle’s (1937) quest for a label-independent philosophy and aims at using the productive power of terminological confusions. The task of the open debate between Lewin (henceforth ML) and Williamson (henceforth TW) is to reveal for the reader ways of approaching the expression ‘analytic philosophy’. In order to have a lively discussion, we have dispensed with thematic pre-structuring and tried to avoid lengthy answers. In view of these objectives, we have also refrained from post-structuring and present the debate in the way it originally took its course. The discussion roughly follows these questions: Does ‘analytic’ stand for ‘conceptual analysis’ or ‘linguistic analysis’, neither or both? Should the phrase ‘analytic philosophy’ be replaced or abandoned in light of recent developments? If it does not refer to any specific set of tenets, what is its referent? Is ‘analytic philosophy’ analysable? Is Kant an analytic philosopher and Williamson partially a Kantian? Or should one stop using labels?

ML: In *The Philosophy of Philosophy*, whose primary goal was to give a contemporary picture of analytic philosophy, you have claimed

МЛ: В книге «Философия философии», основной целью которой было представить современную картину аналитической философии, Вы утверждали, что «аналитическая философия» — это выражение в живом языке и что любая попытка оговорить ее смысл «не приведет ни к чему, кроме краткой терминологической путаницы» (Williamson, 2022, p. 23). В рамках этой полемики Вы обсуждали три постулата аналитической философии, сформулированные Даммитом: (1) структура мысли как объект анализа; (2) отделение исследования мысли от исследования психологического процесса мышления; (3) анализ языка как единственно верный метод (Ibid., p. 14–24; Dummett, 1978, p. 458). Утверждение состояло в том, что третий принцип исключает многих философов, считающих себя частью аналитической традиции после Фреге или рассматриваемых в этом качестве другими. Некоторые философы-аналитики хотят анализировать мысль напрямую, они отвергают лингвистический поворот и обходной путь через анализ языка. Зачастую они предпочитают говорить о понятиях, а не о словах. Понятия в этом смысле являются составными компонентами мысли с определенным концептуальным содержанием. Можно быть аналитическим философом, если принимать первые два постулата, но отвергать третий.

Но если согласиться с Вашими утверждениями, то не будет ли логичным предложить переименование и / или переструктурирование аналитической философии? Мы могли бы ввести название «аналитическая лингвистическая философия» в том случае, если все три постулата соблюдены и предполагается *метод лингвистического анализа*, и название «аналитическая концептуальная философия», когда третий постулат может быть отброшен и рассмотрен как возможное, но необязательное условие для осуществления *концептуального анализа*. Если же он требуется, то можно ввести дополнительные различия, ориентированные не на язык или концепты, а на что-то другое. В этом случае я вижу три варианта: названные таким образом

that ‘analytic philosophy’ is a phrase in a living language and that any attempt to stipulate a sense for it “will achieve nothing but brief terminological confusion” (Williamson, 2022, p. 23). As part of the argument, you have discussed Dummett’s three tenets of analytic philosophy: (1) structure of thought as the object of analysis; (2) separation of study of thought from the study of psychological process of thinking; and (3) analysis of language as the only correct method (see *ibid.*, pp. 14-24 and Dummett, 1978, p. 458). The claim was that the third tenet excludes many philosophers who regard themselves or who are being regarded by others as part of the analytic tradition after Frege. Some analytic philosophers want to analyse thought directly, they reject the linguistic turn and the detour through analysis of language. They often rather speak of concepts than words. Concepts are in this regard constituents of thought with a certain conceptual content. One can be an analytic philosopher if one accepts the first two tenets but rejects the third.

But if one agrees to what you say, would it not be consequential to suggest a re-naming and/or re-structuring of analytic philosophy? One could introduce the title ‘analytic linguistic philosophy’, if one keeps all three tenets and the method of *linguistic analysis* is intended, and the title ‘analytic conceptual philosophy’, if the third tenet can be dropped and regarded as a possible, but non-necessary condition for the practice of *conceptual analysis*. If it is required, one can bring in further distinctions that focus on something other than language or concepts. I see three options if one follows this proposal: the so-termed movements can be equal members of subdivision of analytic philosophy (coordination), or one suggests a hierarchy among them (subordination), or the superordinated term ‘analytic philosophy’ should be

направления могут быть равноправными членами подраздела аналитической философии (координация), либо между ними предполагается иерархия (субординация), либо от вышеупомянутого термина «аналитическая философия» следует отказаться и заменить его на более точные термины (замена). Неясно, почему мы должны держаться за название, которое описывает определенные принципы и практики в неясной и путающей форме.

ТУ: Мы можем выделить здесь несколько вопросов.

Во-первых, существует практическая проблема установления нового смысла выражения — в данном случае «аналитическая философия», — которое уже получило смысл в соответствующем речевом сообществе — в данном случае среди философов. Ни один человек не обладает такими полномочиями для этого, и даже скромное предложение вряд ли будет поддержано, учитывая силу инерции и разнообразие альтернативных предложений. Действительно, эффект от предложения Даммита о том, как разграничить «аналитическую философию», был незначительным. Попытки переформулировать это выражение почти наверняка окажутся тщетными.

Во-вторых, современный смысл термина «аналитическая философия» вполне пригоден. Он относится к широкой традиции с различными подтрадициями. Как и другие традиции, она развивалась со временем и объединялась не общими внутренними чертами (например, доктриной или методом), а историческими связями влияния (например, отношениями «учитель — ученик»). Хотя различие между «аналитической» и «неаналитической», или «континентальной», философией является грубым, содержащим множество пограничных случаев, оно обозначает заметный социологический раздел в профессии, который на протяжении почти столетия играл важную роль в понимании философами того, чем они

abandoned and completely replaced by more precise terms (replacement). It is not clear why we should adhere to a name that expresses certain tenets and practice in a vague and confusing manner.

TW: We can separate several questions here.

First, there is the practical issue of stipulating a new sense for an expression — in this case, ‘analytic philosophy’ — which already has a received sense in use by the relevant speech community — in this case, philosophers. No one person has the authority to make such a stipulation, and even a modest suggestion is unlikely to be followed, given the force of inertia and the variety of alternative suggestions. Indeed, the effect of Dummett’s proposal about how to delimit ‘analytic philosophy’ was negligible. Trying to redefine the phrase would almost certainly be futile.

Second, the current sense of the phrase ‘analytic philosophy’ is quite serviceable. It refers to a broad tradition, with various sub-traditions. Like other traditions, it has evolved over time, and is unified not by shared intrinsic features (for example, of doctrine or method) but by historical connections of influence (for example, the teacher-pupil relation). Although the distinction between ‘analytic’ and ‘non-analytic’ or ‘continental’ philosophy is rough, with many borderline cases, it marks an observable sociological divide in the profession, which for almost a century has played a major role in philosophers’ understanding of what they are doing and its likeness or unlikeness to what their contemporaries do; it is reflected in how they use the pronouns ‘us’ and ‘them’. A future historian of philosophy in this period who ignores that distinction will miss something in many philosophers’ self-understanding, and to that extent will be doing a poor job as a historian.

занимаются, и сходства или несходства этого с тем, чем занимаются их современники; это отражается в том, как они используют местоимения «мы» и «они». Будущий историк философии этого периода, игнорирующий это различие, упустит нечто в самовосприятии многих философов и, следовательно, окажется плохим историком. Несмотря на реальное сходство, я опасаясь применять это различие ретроспективно к более ранним периодам — до того, как философия разделилась таким образом, и до того, как философы мыслили в терминах этого разделения, например к Канту или Лейбницу, к Аристотелю или Платону.

В моем случае я, очевидно, принадлежу к традиции, обозначаемой как «аналитическая философия». К примеру, Майкл Даммит был моим научным руководителем на последнем году обучения в докторантуре в Оксфорде, а если взглянуть на библиографию и книжный указатель в любой из моих книг, то станет ясно, к каким философам я больше всего обращаюсь. И все же мое философское теоретизирование нельзя отнести к «анализу» в каком-либо полезном или отличительном смысле. Я редко ищущу необходимые и достаточные условия. Я нахожу попытки разделить истины на «аналитические» и «синтетические» или «концептуальные» и «эмпирические» глубоко ошибочными. Я больше не пытаюсь серьезно работать с термином «концепт», поскольку считаю выделение «концептов» безнадежно неясным. Если спросить: «Когда слово в одном контексте выражает то же понятие, что и слово в другом контексте?», то ответы в лучшем случае окажутся круговыми. Хотя я изучаю как мышление, так и язык, я отрицаю, что они исчерпывают объекты философии. Так, например, моральная философия занимается правильными или неправильными действиями, а не только словами «правильно» и «неправильно» или нашими понятиями «*правильно*» и «*неправильно*». Даже в логике мы изучаем само тождество, а не только символ « \Rightarrow » или наше понятие тожде-

Despite the genuine similarities, I am wary of applying the distinction retrospectively to earlier periods, for instance to Kant or Leibniz, or to Aristotle or Plato, before philosophy had split in that way, and before philosophers thought in terms of such a split.

In my case, I obviously belong to the tradition labelled 'analytic philosophy'. For example, Michael Dummett supervised me for the final year of my doctoral studies at Oxford, and a glance at the bibliography and index in any of my books will show which philosophers I most engage with. Yet my philosophical theorising cannot be classified as 'analysis' in any useful or distinctive sense. I rarely seek necessary and sufficient conditions. I find attempts to divide truths into the 'analytic' or 'conceptual' and the 'synthetic' or 'empirical' deeply misleading. I no longer try to do serious work with the term 'concept', because I take the individuation of 'concepts' to be hopelessly obscure: if you ask 'When does a word in one context express the same concept as a word in another context?', the answers you get are circular at best. Although I study both thought and language, I deny that they exhaust the objects of philosophy. For instance, moral philosophy concerns right or wrong actions, not just the words 'right' and 'wrong' or our concepts *right* and *wrong*. Even in logic, we study identity itself, not just the symbol '=' or our concept of identity. Many younger philosophers who think of themselves as 'analytic' accept such a broad view of the objects of philosophy.

As an epistemologist, I think and talk about thought, and find psychologists' studies of human thinking more relevant than Dummett would have considered them, because they curb epistemologists' tendency to privilege cognitive processes accessible to consciousness. Likewise, as a philosopher of language, I think and talk about language, and find lin-

ства. Многие молодые философы, считающие себя «аналитиками», принимают такой широкий взгляд на объекты философии.

Как эпистемолог, я думаю и говорю о мышлении и нахожу исследования психологов о человеческом мышлении более актуальными, чем считал Даммит, поскольку они сдерживают тенденцию эпистемологов ставить в приоритет когнитивные процессы, доступные сознанию. Аналогично, как философ языка, я думаю и говорю о языке и нахожу исследования лингвистов о человеческих языках более полезными, нежели Даммит, так как они часто замечают те сложности и аналогии с другими языками, которые упускают философы. Многие современные «аналитические» философы проявляют аналогичный интерес к психологии и лингвистике.

МЛ: Если выражение «аналитическая философия» относится скорее к исследовательской традиции или «мыслительному коллективу», чем к исследовательской программе с четко сформулированными исходными посылками, эвристиками, требованиями и целями, то наиболее адекватным будет рассматривать его как имя собственное. В случае имен собственных то, что обозначает, не всегда дает возможность сделать обоснованные выводы об обозначаемом (например, слово «Оксфорд» не дает представления о современном облике города) и зачастую может быть заменено на любое другое название, если это не противоречит законам, конвенциям и другим практическим соображениям. Если можно принадлежать к традиции, называемой «аналитической философией», не придерживаясь какой-либо особой теории «анализа», то изменение названия на «A-Phi» или даже «X2023» не причинит существенного вреда. Можно сформулировать правила корректного использования этих или любых других произвольно выбранных выражений. В предложении «Я — часть X2023» слово «X2023» означает «исторические связи влияний» (включая Фреге, Витгенштейна, Рассела, Куайна, Райла, Даммита и др.).

guists' studies of human languages more helpful than Dummett did, because they often notice complications, and points of comparison with other languages, that philosophers miss. Many other contemporary 'analytic' philosophers take a similar interest in psychology and linguistics.

МЛ: If the expression 'analytic philosophy' refers rather to a research tradition or a 'thought collective' than to a research programme with clearly formulated basic assumptions, heuristics, demands and goals, it is most adequate to regard it as a *proper name*. In case of proper names, the signifier does not always allow viable conclusions about the signified — for example, 'Oxford' does not give any idea of the current appearance of the city — and could often be replaced by any other name, if it would not conflict with laws, conventions and other practical reasons. If one can belong to the tradition called 'analytic philosophy' without adherence to any distinctive theory of 'analysis', a change of name into 'A-Phi' or even 'X2023' would not do any substantive harm. One can give rules for the correct use of these or any other arbitrarily chosen expressions. In the proposition 'I am a part of X2023', 'X2023' stands for "historical connections of influence" (including Frege, Wittgenstein, Russell, Quine, Ryle, Dummett etc.).

Of course, this renaming suggestion has little or no chance in the real world of going beyond a language game or a thought experiment. But it gives clues on the pros and cons of treating 'analytic philosophy' as a proper name. Above all, it points at the emptiness of the expression. Apart from neologisms, proper names and names in general have usually received their meanings from earlier communities of speakers. These meanings can be re-

Конечно, в реальном мире это предложение о переименовании имеет мало шансов выйти за рамки языковой игры или мыслительного эксперимента. Но оно позволяет оценить плюсы и минусы отношения к «аналитической философии» как к имени собственному. Прежде всего оно указывает на пустоту этого выражения. За исключением неологизмов, имена собственные и имена вообще обычно получают свои значения от прежних сообществ говорящих. Эти значения могут быть выявлены с помощью исторической морфологии, этимологии и прагматики³. Но, учитывая, что современное коммуникативное сообщество зачастую либо не знает, либо не заботится о том, каково было исходное означаемое, многообразие употреблений и контекстов использования языковых выражений постепенно опустошает эти прежние значения. Чем более удобным становится название «аналитическая философия», тем более пустым оно становится. А чем более пустым становится ярлык, тем легче его заменить или отменить.

Если выражение «аналитическая философия» — это всего лишь имя собственное, то его «диванный» анализ мало что дает. Можно утверждать, что его референтом является некая традиция, но и это уже слишком далекий путь, ведь «традиция» не выражена лингвистически и не содержится аналитически в этом названии. Если некоторые ученые хотят установить необходимую связь с этим референтом, они должны сделать ее лингвистически эксплицитной: «традиция аналитической философии». Как я уже предлагал в предыдущей части, они должны также четко указать, имеется ли в виду анализ языка или анализ понятий.

Возьмем противоположное утверждение: «аналитическая философия» — это словосочетание, лингвистически выражающее понятие аналитической философии, или аналитическая философия — это понятие (что, очевидно, является редукцией, так как помимо понятия

trieved via historical morphology, etymology and pragmatics.³ But given that the contemporary communication community often either does not know or care what the original signified is, the variety of uses and contexts of uses of linguistic expressions slowly hollow them out. The more serviceable the title ‘analytic philosophy’ becomes, the emptier it grows. The emptier a label is, the easier it can be replaced or dropped.

If the expression ‘analytic philosophy’ is only a proper name, its analysis from an armchair does not render much. One can state that its referent is a certain tradition, but even this goes too far, as ‘tradition’ is not linguistically expressed or analytically contained in this name. If some scholars want to establish a necessary link to this referent, they should make it linguistically explicit: ‘the tradition of analytic philosophy’. As I have suggested in the previous part, they should also make explicit whether they mean analysis of language or analysis of concepts.

Consider an opposite claim: ‘analytic philosophy’ is a phrase that linguistically expresses a concept of analytic philosophy, or analytic philosophy is a concept (which obviously is a reduction, as beyond being concept it is also a set of words). This opens a variety of possible analyses of the concepts of analysis, philosophy, and analytic philosophy. If one follows this road, definite and useful results can be expected, even if they will contribute to disagreement.

In the preface to the second edition of *The Philosophy of Philosophy*, you have retrospectively mentioned that you did little to define the words ‘concepts’ and ‘conceptual’ and

³ В другом тексте я называю этот подход «оригинальным анализом» (см.: Lewin, 2023, S. 18–26).

³ Elsewhere I call this approach ‘originalistic analysis’ (see Lewin, 2023, pp. 18–26).

это еще и набор слов). Это открывает многообразие возможных анализов понятий «анализ», «философия», «аналитическая философия». Если следовать этому пути, то можно ожидать определенных и полезных результатов, даже если они приведут к разногласиям.

В предисловии ко второму изданию «Философии философии» Вы ретроспективно отмечаете, что Вы недостаточно определили слова «концепты» и «концептуальный» и что Вам хотелось бы заменить несколько отрывков, где Вы говорите о *концептах* или *концептуальных практиках*, на слова или *лингвистические практики* (Williamson, 2022, р. xxiv–xxvi). Не могли бы Вы пояснить разницу между словами и понятиями на примере выражения «аналитическая философия»? Считаете ли Вы его именем собственным? Вы отметили, что философия философии — это «“знание-сначала” эпистемология философии» (Williamson, 2011, р. 218). В соответствии со «знание-сначала» эпистемологией, то есть идеей о том, что категория знания не опирается на категорию мнения и должна иметь эпистемический и эвристический приоритет, «знание» не является концептом. Во всяком случае, не в том смысле, что оно состоит из множества блоков, которые могут быть проанализированы путем декомпозиции на концептуальные части, такие как обоснованное истинное мнение (Ibid., р. 209–211). Могли бы Вы утверждать нечто подобное в отношении термина «аналитическая философия», есть ли здесь структурное сходство?

ТУ: Словосочетание «аналитическая философия» — это сложное имя, но не имя собственное в обычном смысле, для которого парадигмы — это имена людей и мест. Точно так же выражение «неоготическая архитектура» не является именем собственным для традиции, зародившейся в XIX в. Как «неоготическая архитектура» не может быть адекватно определена необходимыми и достаточными условиями, относящимися к внутренним качествам зданий, так и «аналитическая философия» не

that you wished you had replaced several passages, where you spoke of *concepts* or *conceptual practices*, with *words* or *linguistic practices* (see Williamson, 2022, pp. xxiv–xxvi). Could you explain the difference between words and concepts using the expression ‘analytic philosophy’ as an example? Do you consider it to be a proper name? You have remarked that *The Philosophy of Philosophy* is a “knowledge first epistemology of philosophy” (Williamson, 2011, р. 218). Following the *knowledge first epistemology* — i.e., the idea that the category of knowledge does not rest on the category of believing and must be given epistemic and heuristic priority — ‘knowledge’ is not a concept. At least not in the sense that it consists of multiple blocks that can be analysed in terms of a decomposition into the conceptual parts, such as justified, true, and belief (*cf. ibid.*, pp. 209–211). Would you argue for something similar regarding the term ‘analytic philosophy’, is there any structural similarity?

TW: The phrase ‘analytic philosophy’ is a complex noun but not a proper name in the normal sense, for which the paradigms are names of people and places. Likewise, the phrase ‘neo-Gothic architecture’ for a tradition beginning in the nineteenth century is not a proper name. Just as ‘neo-Gothic architecture’ cannot be adequately defined by necessary and sufficient conditions on the intrinsic qualities of buildings, so ‘analytic philosophy’ cannot be adequately defined by necessary and sufficient conditions on the intrinsic qualities of works of philosophy. Replacing the phrase ‘analytic philosophy’ or ‘neo-Gothic architecture’ by an arbitrary label would just be confusing. ‘Immanuel Kant’ really is a proper name, but replacing it by an arbitrary label

может быть адекватно определена необходимыми и достаточными условиями, относящимися к внутренним качествам философских работ. Замена фразы «аналитическая философия» или «неоготическая архитектура» произвольным ярлыком приведет лишь к путанице. «Иммануил Кант» — это действительно имя собственное, но замена его произвольным ярлыком будет путать не меньше. Подобные термины обретают свою когнитивную полезность не за счет строгих определений, а за счет того, что ассоциируются с большими массивами информации, варьирующимися от говорящего к говорящему. По причинам, объясненным Солом Крипке в работе «Именованное и необходимость» (Kripke, 1980), роль этой информации заключается не в определении имени, эксплицитном или имплицитном. Термины не пусты, поскольку они связаны со сложной сетью исторических связей: «аналитическая философия» — с философской традицией, «неоготическая архитектура» — с архитектурной традицией, «Иммануил Кант» — с человеком. Термины позволяют нам передавать другим информацию об их референтах, обсуждать ее, не соглашаться с ней и т.д.

Из всего этого не следует, что такие термины не выражают понятий. Согласно привычному представлению о понятиях, сложные понятия в конечном счете строятся из простых или атомарных понятий. Таким образом, даже если выражение не поддается строгому определению в более простых терминах, оно все равно может выражать простое понятие. В частности, даже если «аналитическая философия», «неоготическая архитектура», «Иммануил Кант» и «знание» не могут быть строго определены в более простых терминах, мы все равно можем иметь понятия «аналитическая философия», «неоготическая архитектура», «Иммануил Кант» и «знание».

Однако я не нахожу такое постулирование понятий информативным. Что нужно для того, чтобы два человека выразили одно и то же понятие термином «аналитическая философия»?

would be equally confusing. Such terms gain their cognitive utility not by having strict definitions but by being associated with large bodies of information, varying from speaker to speaker. For reasons explained by Saul Kripke (1980) in *Naming and Necessity*, the role of that information is *not* to define the name, explicitly or implicitly. The terms are not empty, because they refer via a complex network of historical links — ‘analytic philosophy’ — to a tradition of philosophy, ‘neo-Gothic architecture’ to a tradition of architecture, and ‘Immanuel Kant’ to a person. The terms enable us to communicate associated information about their referents to others, or to discuss it, or disagree about it, or whatever.

None of this immediately implies that those terms do not express concepts. On a familiar view of concepts, complex concepts are ultimately built out of simple or atomic concepts. Thus, even if an expression is not strictly definable in simpler terms, it may still express a simple concept. In particular, even if ‘analytic philosophy’, ‘neo-Gothic architecture’, ‘Immanuel Kant’, and ‘knowledge’ are not strictly definable in simpler terms, we might still have concepts of analytic philosophy, neo-Gothic architecture, Immanuel Kant, and knowledge.

However, I don’t find such a postulation of concepts illuminating. What would it take for two people to express the same concept by the term ‘analytic philosophy’? If that requires them to associate the term with exactly the same information and inferential dispositions, then a shared concept is not needed for communication and disagreement with the term, and concepts start to look like idle wheels. If they are required only to share a privileged core of information and inferential disposi-

Если для этого необходимо, чтобы они ассоциировали этот термин с совершенно одинаковой информацией и инференциальными диспозициями, то для коммуникации и несогласия с термином не требуется общего понятия, а понятия начинают выглядеть как неработающие колеса. Если же от них требуется только разделять привилегированное ядро информации и инференциальных диспозиций, то мы фактически проводим различие между аналитическим и синтетическим. В книге «Философия философии» я подробно доказываю, что любая попытка проведения полезного разграничения по такому принципу терпит поражение.

МЛ: Если бы «аналитическая философия» не была именем собственным, присвоенным только одной конкретной традиции влияний, то она обозначала бы множество аналитических философий. Но «аналитическая философия» ни выражает в лингвистическом плане указания на определенную дисциплину, направление или традицию, ни позволяет сделать какой-либо определенный вывод о единичности или множественности на стороне референта. В соответствии со стандартной семиотической триадой границы лингвистического анализа термина «аналитическая философия» простираются до пределов синтаксического, семантического и прагматического анализов. Нефилософски настроенный лингвист может вывести из выражения «аналитическая философия», что существует философия с предикатом «аналитический», и искать значения этих слов в словарях. Философская семантика и концептуальный анализ предоставляют более обширный объем информации. Записи в философских словарях и энциклопедии содержат еще более масштабные результаты мыслительной деятельности. Их разнообразие побуждает мыслить самостоятельно, то есть самостоятельно анализировать объект философского интереса, а не просто опираться на уже готовый анализ. Совокупность мыслей, относящихся к объекту исследования, по праву обозначается исконно латинским словом «концепт» (*conceptus* — от лат. «помысленный вместе»).

tions, we are in effect making a distinction between the analytic and the synthetic. In *The Philosophy of Philosophy*, I argue at length that any attempt to make a useful distinction along such lines breaks down.

ML: If 'analytic philosophy' were not a proper name that was given to only one specific tradition of influence, it would denote multiple analytic philosophies. But 'analytic philosophy' neither linguistically expresses a reference to a certain discipline, direction, or tradition, nor allows any certain conclusion about singularity or plurality on the side of the referent. Following the standard semiotic triad, the limits of linguistic analysis of the term 'analytic philosophy' go as far as the limits of syntactical, semantical, and pragmatological analyses. The non-philosophical armchair linguistic analyst can derive from the expression 'analytic philosophy' that there is a philosophy with the predicate 'analytic' and look up the meaning of these words in dictionaries. Philosophical semantics and conceptual analysis provide a more extensive body of information. Entries in philosophical dictionaries and encyclopaedia contain further reaching results of thinking activity. Their diversity motivates one to think for oneself, i.e., to analyse the object of philosophical interest on one's own, not simply to rely on the ready-performed analysis. The sum of thought related to an object of inquiry has been rightfully signified by the originally Latin word 'concept' (*conceptus*, thought together).

Let us take the Kantian method as an example, which is close to what you refer to as a "familiar view of concepts". Kant would classify the concept of analytic philosophy (the referent of the linguistic expression 'analytic philosophy') as a problematically *given* con-

Возьмем в качестве примера кантовский метод, близкий к тому, что Вы называете «привычным взглядом на понятия». Кант отнес бы понятие аналитической философии (референт языкового выражения «аналитическая философия») к числу проблематически *данных* понятий⁴. Это важный шаг, который имеет два основных следствия. Во-первых, то, что зафиксировано как заданное и оговорено как объект концептуального анализа, не может быть изменено в процессе анализа. Анализ — это иная задача, чем *анализ понятия аналитической философии*. Во-вторых, данность означает, что нечто является уже готовым, фактом (*factum*), тем, что эпистемические агенты наблюдают как целое до того, как узнают его части. Планета, часовой механизм, понятие философии предстают как данные единства — если человек не создал или не изобрел их сознательно из частей или не присутствовал при их создании или изобретении (статусом соответствующих понятий чувственных и нечувственных объектов было бы «сделанные понятия»). Формулировка этих двух следствий в виде правил выглядела бы следующим образом: (1) не изменять произвольно исходный объект анализа в процессе анализа; (2) деконструировать готовое целое на части для его познания, если вы не являетесь его изобретателем, творцом, выдумщиком и т.д.

Если под философским вопросом «Что такое аналитическая философия?» понимать «Какова традиция аналитической философии?», то это нарушает правило (1), а если к понятию аналитической философии доба-

cept.⁴ This is an important step that has two major consequences. Firstly, something that is captured as given and stipulated as the object of conceptual analysis cannot be altered throughout the process of analysis. The analysis of the *concept of tradition of analytic philosophy* is a different task than the analysis of the *concept of analytic philosophy*. Secondly, ‘given’ means that something is ready-made, a *factum*, something that epistemic agents observe as a whole prior to knowing its parts. A planet, a clockwork, and the concept of philosophy appear as given unities — if one has not consciously created or invented them out of parts or has been present during their creation or invention (the status of corresponding concepts of sensual and non-sensual objects would be ‘made concepts’). A formulation of both consequences in form of rules would look as follows: (1) Don’t arbitrarily alter the initial object of analysis during the process of analysis. (2) Deconstruct the ready-made whole into parts to cognise it, if you are not its inventor, creator, fictioneer etc.

If by the philosophical question ‘What is analytic philosophy?’ one means ‘What is the tradition of analytic philosophy?’, one breaks the rule (1); and if one adds the predicate ‘tradition’ to the concept of analytic philosophy, one synthesises and breaks the rule (2). Imagine a situation, where a philosopher designates a cer-

⁴ Данные понятия являются либо эмпирическими (цветок, планета, стол), либо чистыми (добродетель, философия, юриспруденция, бесконечность Вселенной); концептуальные знаки первых эксплицируются, вторых — экспонируются. В случае данных понятий «целое предшествует частям» (AA 24, S. 845). Философия для Канта — это «основанное на разуме познание... из понятий» (A 837 / B 865; Кант, 2006а, с. 1049). Объектом ее метода, концептуального анализа, являются данные понятия. Они подлежат проблематизации. Философы не «создают» концепты: ни интуитивно, в чистой интуиции (например, треугольник), ни изобретая вещи и соответствующие им концепты (например, летательный аппарат). См.: (Lewin, 2021; 2022; McAndrew, 2022; Cicatello, 2018; Beck, 1956).

⁴ Given concepts are either empirical (flower, planet, table) or pure (virtue, philosophy, jurisprudence, infinity of the universe) — the conceptual marks of the former are being explicated, of the latter: expounded. In case of given concepts, “the whole precedes the parts” (*V-Lo/Wiener*, AA 24, p. 845; Kant, 1992, p. 299). Philosophy, for Kant, is “rational cognition [...] from concepts” (*KrV*, A 837 / B 865; Kant, 1998, p. 693). The object of its method, conceptual analysis, are given concepts. They are to be problematised. Philosophers do not ‘make’ concepts: they neither intuit concepts in pure intuition (e.g., triangle) nor invent things and corresponding concepts (e.g., flying machine). See Lewin (2022) and (2021), McAndrew (2022), Cicatello (2018), and Beck (1956).

вить предикат «традиция», то это синтез и нарушение правила (2). Представьте себе ситуацию, при которой философ называет некую комбинацию мыслей «аналитической философией», «феноменологией» или «трансцендентальной философией». Предикат «традиция» не является необходимой аналитической частью этих понятий. Итог кантовского анализа понятия «аналитическая философия» будет следующим: согласно правилу (2), единственно верный способ заниматься философией — это анализ. Задача философа — ставить вопросы, проблематизировать и обсуждать объекты, которые представляются как данность, а не наивно принимать их такими, какие они есть, или произвольно изобретать, конструировать, заниматься «поэзией понятий», как в изречении Карнапа. Философия необходимо и неотъемлемо аналитична. Поэтому выражение «аналитическая философия» эксплицирует присущее философии свойство и ничего нового в понятие философии не вносит. От него можно отказаться.

Разумеется, можно оправдать явное использование прилагательного «аналитический» исторически и социологически: определенный мыслительный коллектив по различным причинам должен был упомянуть «аналитический» в качестве демаркационного знака. С этой перспективы можно было бы назвать аналитическую философию «простым понятием», как Вы предлагаете. Я предлагаю выражение «упрощенное понятие», поскольку понятие само по себе не является простым или сложным (откуда мы знаем, является ли «аналитическая философия» простым или сложным понятием?), но *использование* понятия может ассоциироваться с богатым или редуцированным набором мыслей. Это может зависеть и от контекста коммуникации: в вводных курсах по философии упрощенные понятия часто оказываются более уместными, чем усложненные изложения понятийного содержания. Различение упрощенных и сложных понятий аналитической философии может быть полезно и

tain combination of thoughts by 'analytic philosophy', 'phenomenology', or 'transcendental philosophy' — the mark 'tradition' is not a necessary analytic part of these concepts. The upshot of the Kantian analysis of the concept of analytic philosophy would be the following: According to the rule (2), the only correct way to do philosophy is analysis. The task of the philosopher is to question, problematise and discuss objects that appear as given, not to naively accept them as they are or arbitrarily invent, construct, or perform 'concept-poetry', as in Carnap's dictum. Philosophy is necessarily and inherently analytic. Hence, in the expression 'analytic philosophy', 'analytic' explicates an intrinsic feature of philosophy and adds nothing new to the concept of philosophy. It can be dropped.

Of course, one can justify the explicit use of the adjective 'analytic' historically and sociologically: a certain thought collective had for various reasons to mention 'analytic' as a demarcation mark. In this perspective, one could consider calling analytic philosophy a 'simple concept', as you suggest. I propose the expression 'simplified concept', because a concept is not simple or complex *per se* (how do we know whether 'analytic philosophy' is a simple or a complex concept?), but *the use* of a concept can be associated with a rich or reduced variety of thoughts. This may also depend on the context of communication: In introductory courses to philosophy, simplified concepts are often more in place than complex expositions of conceptual contents. The distinction between simplified and complex concepts of analytic philosophy may also be useful for classificatory purposes. One cannot subsume Kant's critical philosophy under analytic philosophy, if 'analytic philosophy' expresses a simplified concept and refers to a tradition of influence. In this light, your wariness in the first response is justified.

для целей классификации. Не стоит относить критическую философию Канта к аналитической философии, если «аналитическая философия» выражает упрощенное понятие и отсылает к традиции влияния. В этом смысле настоятельность, высказанная Вами в первом ответе, оправданна. Но «аналитическая философия» может использоваться и как сложное данное понятие, содержащее богатую комбинацию мыслей. Кант дает ясное содержательное описание анализа и философии и строго следует аналитическому методу, но ни то ни другое не является необходимым для того, чтобы он стал или мог быть классифицирован как философ-аналитик. Я тоже — с некоторыми модификациями — в своих исследованиях частично применяю кантовский метод и дополняю его лингвистическим анализом, но я не являюсь философ-аналитиком. Не является ли это парадоксальным и несколько несправедливым?

ТУ: Мое замечание о том, что «аналитическая философия» не является именем собственным в обычном смысле слова, носит чисто грамматический характер. Это выражение все еще обозначает одну конкретную философскую традицию. Это идиома, в том смысле что ее стандартное значение не складывается из стандартных значений слов «аналитический» и «философия». В этом отношении она похожа на технический термин «современная философия», значение которого не складывается из стандартных значений слов «современный» и «философия», поскольку он не применяется к философии нынешнего века; у меня на столе лежит книга «Поздняя современная философия: важные материалы с комментариями» (*Late Modern Philosophy...*, 2007), в которой представлены тексты от Джона Локка до Мэри Уолстонкрафт. Когда я использую словосочетание «аналитическая философия», я не изменяю произвольно или иным образом тему исследования, я просто использую это выражение в его нынешнем значении. Возвращение к тому значению, которое оно имело, ска-

But 'analytic philosophy' can also be used as a complex given concept that contains a rich combination of thoughts. Kant gives a clear substantive account of analysis and philosophy and strictly follows an analytic method, while both are not necessary to become or be classified as an analytic philosopher. I also — with some modifications — partially apply the Kantian method in my inquiries and complement it with a linguistic analysis, but I am not an analytic philosopher. Is not this paradoxical and somewhat unfair?

TW: My point that 'analytic philosophy' is not a proper name in the usual sense is just a grammatical one. The phrase still designates one particular tradition of philosophy. It is an idiom, in the sense that its standard meaning is not composed from the standard meanings of the words 'analytic' and 'philosophy'. In that respect it is like the technical term 'modern philosophy', whose meaning is not composed from the standard meanings of the words 'modern' and 'philosophy', since it does not apply to the philosophy of the present century; I have on my desk a book titled *Late Modern Philosophy: Essential Readings with Commentary* (Radcliffe, et al., 2007), in which the readings run from John Locke to Mary Wollstonecraft. When I use the phrase 'analytic philosophy', I'm not altering the topic of inquiry, arbitrarily or otherwise, I'm simply using the phrase with its current meaning. Reverting to the meaning it had in the 1930s, say, would be changing the subject. If one wanted to discuss Kant's understanding of analysis — which was not even what most of those who self-identified as 'analytic philosophers' in the 1930s had in mind — it would be best to do so directly, not by hijacking the phrase 'analytic philosophy'.

Perhaps we can make more progress by discussing the analytic/synthetic distinction.

жем, в 1930-е гг., было бы изменением предмета. Если кто-то хочет обсудить понимание анализа Кантом — а ведь большинство из тех, кто в 1930-е гг. называл себя «философами-аналитиками», вовсе не это имели в виду, — то лучше всего сделать это напрямую, а не перехватывать фразу «аналитическая философия».

Вероятно, мы можем добиться больших успехов, обсуждая различие между аналитическим и синтетическим.

МЛ: Тот факт, что я не являюсь аналитическим философом, не делает меня континентальным философом — мои интуиции и аргументы против навешивания ярлыков схожи с позицией Гилберта Райла в работе «Принятие сторон в философии» (Ryle, 1937). По мнению Райла, которое недавно подверг сомнению Глок (Glock, 2008, р. 5–9), рациональные стандарты *когерентного и честного мышления* — это необходимые и достаточные условия для занятия философией. Приверженность «измам» и школам является «мизософской» по ряду причин, таких как неясность принципов и догматов, значимость сомнения в философии, логическая обоснованность частей, а не целого, необходимость обоснования, что позволяет отдавать аргументам приоритет перед позицией и делает философов «соадьютантами в споре» (Ryle, 1937, р. 327). Чем более убедительными философ считает эти положения, тем меньше ему хочется носить на себе бремя ярлыка «аналитической философии» или любого другого ярлыка, будь то «кантианец», «феноменолог», «континентальный философ», «релятивист», «экстерналист» и т.д.

Если анализ выражения «аналитическая философия», ставшего популярным с конца 1940-х гг. (Glock, 2008, р. 44), не воспроизводит его современного значения, то это еще один веский аргумент против его использования. Рассмотрим, к примеру, еще одну часто и инерционно закрепляемую этикетку — «немецкий идеализм». Иронично, но он был придуман противниками идеализма примерно в 1840 г. (Hiltscher, Breitenstein, 2011, S. 70–71). Применене-

МЛ: That I am not an analytic philosopher does not also make me a continental philosopher — I have intuitions and arguments against labelling, which are similar to Gilbert Ryle (1937) in “Taking Sides in Philosophy”. On Ryle’s view — recently questioned by Glock (2008, pp. 5-9) —, the rational standards of *thinking coherently and honestly* are the necessary and sufficient conditions for doing philosophy. Cleaving to ‘isms’ and schools is ‘mizosophical’ for a number of reasons, such as: unclear tenets and principles, importance of doubt in philosophy, logical validity of parts rather than of the whole, and the need for justification, which enables one to give arguments priority over position-taking and makes philosophers “coadjutors in dispute” (Ryle, 1937, p. 327). The more one finds such points persuasive, the less one wants to bear the burden of the label ‘analytic philosophy’ or any other label, be it ‘Kantian’, ‘phenomenologist’, ‘continental philosopher’, ‘relativist’, ‘externalist’ etc.

If analysis of the phrase ‘analytic philosophy’, that has become popular since the late 1940s (see Glock, 2008, p. 44), does not render its current meaning, it is a further valid argument against its use. Consider, for example, another frequently and inertially affixed etiquette: ‘German Idealism’. Ironically, it was invented by adversaries of idealism around 1840 (*cf.* Hiltscher and Breitenstein, 2011, pp. 70-71). It is an example of intellectual crudity to apply it to J.G. Fichte, who argued for a mixture of realism and idealism — yet he is a German philosopher, and idealism is part of his doctrine. However, if one does not even have to be a ‘champion in analysis’⁵ to be an analytic philosopher, the label is utterly misleading.

⁵ In analogy to Ryle’s formulation “champion of an ‘ism’” (Ryle, 1937, p. 322, *cf.* pp. 318 and 324).

ние его к И.Г. Фихте, выступавшему за смешение реализма и идеализма, является примером интеллектуальной грубости — и тем не менее он немецкий философ, частью учения которого является идеализм. Однако если для того, чтобы быть аналитическим философом, даже не обязательно быть «чемпионом по анализу»⁵, то этот ярлык вводит в заблуждение.

Отказ от таких ярлыков, как «аналитический философ» и «трансцендентальный философ», может также привести к удивительным и плодотворным открытиям⁶. В работе «Занимаясь философией» Вы утверждаете, что в некоторых философских работах размыта грань между изложением исторической позиции и утверждением ее в качестве *истинной*: «Когда вы читаете: “Мы не способны познать вещи-сами-по-себе”, то остается неясным, утверждает ли автор, что Кант считал, что мы не можем познать вещи-сами-по-себе, или же он на самом деле поддерживает точку зрения Канта, утверждая в своей собственной речи, что мы не можем познать вещи-сами-по-себе» (Williamson, 2018, p. 99). На самом деле Кант разделил бы ваше беспокойство: чисто историческое познание философии привело бы к «гипсовым слепкам» (A 836 / B 864; Кант, 2006а, с. 1047) существующих философских фигур. Напротив, философское познание и философская история философии (Кант называет ее также «философской археологией» (AA 20, S. 341; см. Lewin, 2022, p. 343–345) — в истории философии можно найти мыслительные артефакты, которые могли быть порождены собственным разумом) предполагают критическое осмысление и переоценку существующих понятий и их анализов. Следовательно,

⁵ По аналогии с формулировкой Райла «чемпион “изма”» (Ryle, 1937, p. 322, ср.: p. 318, 324).

⁶ Важно не то, что человек с предикатом «аналитический философ», «трансцендентальный философ», «философ-мужчина», «философ-женщина», «философ XVIII в.», «философ с принадлежностью к X в стране Y», «нефилософ» и т.д. высказал важную мысль, важен хороший, честный и последовательный вклад в конкретные рациональные дискурсы. Мне кажется, что эта идея по крайней мере частично согласуется и с тем, что можно найти в Ваших работах.

Dropping such labels as ‘analytic philosopher’ and ‘transcendental philosopher’ may also lead to surprising and fruitful discoveries.⁶ In *Doing Philosophy* you hold that there is a line between putting forward a historical position and putting it forward as *true*, which is blurred in some philosophical writings: “When you read, ‘We cannot know things in themselves’, it is left unclear whether the writer is just claiming that *Kant thought that* we cannot know things in themselves, or is actually endorsing Kant’s view by claiming in his own voice that we cannot know things in themselves” (Williamson, 2018, p. 99). In fact, Kant would share your worry: a merely historical cognition of philosophy would lead to “plaster casts” (cf. *KrV*, A 836 / B 864; Kant, 1998, p. 693) of existing philosophical figures. On the contrary, philosophical cognition and philosophical history of philosophy (Kant also calls it “philosophical archeology” (*FM/Lose Blätter*, AA 20, p. 341; Kant, 2002a, p. 417; cf. Lewin, 2022, pp. 343–345) — one finds thought artefacts in the history of philosophy that could have been produced by one’s own reason) involves critical examination and reassessment of existing concepts and their analyses. Consequentially, the ideal philosopher establishes a philosophy according to an individual plan, and accepts only such concepts, terms, premises, and conclusions that were personally developed or proven and recognised as true. A follower of ‘transcendental philosophy’ or ‘analytic philosophy’ may benefit in different respects from the

⁶ Whether or not a person with the predicate ‘analytic philosopher’, ‘transcendental philosopher’, ‘male philosopher’, ‘female philosopher’, ‘a philosopher from the eighteenth century’, ‘a philosopher with the affiliation X in the country Y’, ‘non-philosopher’ etc. has had a great thought is not what matters — what matters are good, honest, and coherent contributions to particular rational discourses. I think this idea is also at least partially compatible with what one finds in your works.

идеальный философ создает философию по индивидуальному плану и принимает только те понятия, термины, предпосылки и выводы, которые были им лично разработаны или доказаны и признаны истинными. Последователь «трансцендентальной философии» или «аналитической философии» может получать различную пользу от соответствующего коллектива мыслителей со сложившимся стилем мышления и при этом испытывать интеллектуальную неудовлетворенность.

Как уже отмечалось выше, для Канта философия по своей сути аналитична — задача философа состоит не в синтезе, а в исследовании данных понятий. Тем не менее он не назвал свой проект «аналитической философией» или «трансцендентальной аналитической философией», возможно, по причинам, сходным с теми, которые Вы приводите в нашей текущей дискуссии и в своих работах. Пропозиция «Марс всегда был либо сухим, либо несухим», как Вы пишете в «Философии философии», относится к факту, а не к слову «Марс» или понятию Марса (Williamson, 2022, p. 25–49). Это, как можно утверждать, то, о чем необходимо напоминать лингвистическим и концептуальным аналитикам. Если пропозиция не содержит никаких знаков, оправдывающих немедленный переход к металингвистическим или метаконцептуальным исследованиям, то необходимость такого перехода можно поставить под сомнение. Я не думаю, что это противоречит одной из сторон кантовской эпистемологии — эмпирическому реализму⁷. Аналитическое суждение «золото — желтый металл» (см.: AA 04, S. 267; Кант, 1994, с. 19) относится в первую очередь к золоту и его свойству «желтый», актуальному для химиков, ювелирной и металлургической промышленности, а не к понятиям и языковым выражениям.

⁷ С этой позицией Кант связывает следующие принципы: пространство и время — формы интуиций рассудка, непосредственность внешнего восприятия, реализм в отношении явлений, а не вещей-самих-по-себе (см.: A 370; Кант, 2006б, с. 465). Я не буду вступать в большую экзегетическую дискуссию, поскольку это не соответствует цели данной статьи.

corresponding thought collective with an established thought style, and yet be intellectually dissatisfied.

As mentioned above, for Kant philosophy is inherently analytic — the philosopher’s task is not to synthesise, but to examine given concepts. Nevertheless, he did not label his project ‘analytic philosophy’ or ‘transcendental analytic philosophy’, perhaps for reasons that are similar to the ones you present in our current discussion and in your works. The proposition ‘Mars was always either dry or not dry’, as you have claimed in *The Philosophy of Philosophy*, is about the matter of fact, not about the word ‘Mars’ or the concept of Mars (cf. Williamson, 2022, pp. 25-49). This is, as one may argue, something that linguistic and conceptual analysts need to be reminded of. If a proposition does not contain any indicators that legitimate an immediate transition to metalinguistic or metaconceptual investigations, the need for such a transition can be questioned. I do not think that it stands in conflict with *one side* of the Kantian epistemology: *empirical realism*⁷. The analytic judgement ‘gold is a yellow metal’ (see *Prol*, AA 04, p. 267; Kant, 2002b, p. 62) is about gold, in the first place, and the property ‘yellow’ that is relevant for chemists, the jewellery and metal industry, not about concepts and linguistic expressions.

Kant classifies ‘gold is a yellow metal’ as an analytic *a priori* judgement (cf. *ibid.*). *A priori* does not mean experience-free in this case, it just means that I need no *further* experience to analyse it, because experience that I *already possess* is sufficient for my logical operation from an armchair. Whether the material of my judge-

⁷ The tenets that Kant associates with this position are: space and time are forms of sensible intuitions, immediacy of outer perception, realism about appearances — not about things in themselves (cf. *KrV*, A 370; Kant, 1998, pp. 426-427). I will not engage in large exegetical discussions as it does not correspond to the purpose of the current article.

Кант относит «золото — желтый металл» к аналитическим априорным суждениям (Ibid.). Априорность в данном случае означает не свободу от опыта, а лишь то, что для его анализа мне не нужен *дополнительный* опыт, поскольку для моих диванных логических операций достаточно того опыта, который я уже имею. Является ли материал моего суждения эмпирическим или неэмпирическим, не имеет значения для причисления суждения к аналитическим априорным (там же; A 8 / B 11–12; Кант, 2006а, с. 61–63), — критерием выступает принцип противоречия. Это согласуется с Вашими взглядами (развиваемыми в главах о метафизических и эпистемологических концепциях анализа, см.: Williamson, 2022, р. 50–74 и 75–135), что аналитические истины, так же как и синтетические, требуют лингвистической и концептуальной компетенции, основанной на опыте, и в этом отношении философия не отличается от других наук.

Несмотря на трудности, которые влечет за собой разграничение аналитического и синтетического (как об этом говорится в «Философии философии»), Вы полагаете, что возражения Куайна (см.: Куайн, 2000) недостаточны для того, чтобы подорвать «аналитическую философию». Во-первых, философские истины «обычно не являются истинами о словах или понятиях» (Williamson, 2022, р. 50), а во-вторых, аналитические исследования не отделяют учебного от области опыта. Аналитико-синтетическое разграничение переосмысливается как важный инструмент в арсенале аналитического философа, который можно применять от случая к случаю, а не как нечто, исчерпывающее методологию аналитической философии. Это похоже на процедуру в трансцендентальной философии. Можно читать методологические замечания Канта, «Учение о методе» из первой «Критики», регулярно посещать лекции по логике, чтобы понять его теорию анализа понятий и уметь ею пользоваться. Однако это «знание что» не присутствует явно, когда он проводит анализ таких понятий, как разум, категорический императив, философия. Более того,

ment is empirical or non-empirical is irrelevant for the classification of a judgement as analytic *a priori* (cf. *ibid.* and also *KrV*, A 8 / B 11-12; Kant, 1998, 131) — the touchstone is the principle of contradiction. This is in line with your views (developed in chapters on metaphysical and epistemological conceptions of analysis — cf. Williamson, 2022, pp. 50-74 and 75-135) that analytic truths, just as synthetic ones, require linguistic and conceptual competence based on experience — philosophy is not different from other sciences in this respect.

Despite the difficulties that the analytic-synthetic distinction entails (as discussed in *The Philosophy of Philosophy*), you suggest that the Quinean objections (cf. Quine, 1951) do not suffice to undermine ‘analytic philosophy’. Firstly, philosophical truths “are not generally truths *about* words or concepts” (Williamson, 2022, p. 50) and secondly, engaging in analytic investigations does not separate a scholar from the realm of experience. The analytic-synthetic distinction is reinterpreted as an important instrument in the toolbox of the analytic philosopher that can be put to use occasionally, not something that exhausts the methodology of analytic philosophy. This is similar to the procedure in transcendental philosophy. One can read Kant’s methodological remarks, the “Doctrine of Method” of the first *Critique*, and regularly hold lectures on logic to understand his theory of conceptual analysis and be able to use it. However, this ‘knowledge that’ is not explicitly present when he performs analysis of such concepts as reason, the categorical imperative, and philosophy. Furthermore, one can find equivalents to the topics that constitute the wider picture of philosophical knowledge that you give in *The Philosophy of Philosophy* (modality, thought experiments, evidence, knowledge maximisation) in Kant’s works. They are, nevertheless, at least mediately related to the analytic-synthetic distinction.

в работах Канта можно найти эквиваленты тем, составляющих более широкую картину философского знания, которую Вы приводите в «Философии философии» (модальность, мыслительные эксперименты, доказательство, максимизация знания). Тем не менее они имеют как минимум опосредованное отношение к аналитико-синтетическому различению.

Несмотря на это сходство, я вижу противоречие с *другой стороной* кантовской эпистемологии — *трансцендентальным (формальным) идеализмом* (А 490—491 / В 518—520; Кант, 2006а, с. 681). Кант опровергает идеализм, утверждающий несуществование внешнего мира («материальный идеализм» — см.: Там же; В 274—279; Кант, 2006а, с. 369) или протяженных в пространстве и времени вещей («эмпирический идеализм» — см.: А 490—491 / В 518—520; Кант, 2006а, с. 679—681), осуждает платоновский интуитивистский «мечтательный идеализм» (АА 04, р. 294; Кант, 1994а, с. 143), но придерживается трансцендентального идеализма как дополняющей стороны эмпирического реализма. Если не существует прямого доступа к вещам-самим-по-себе, то эпистемическим агентам доступны только явления. Доступность означает, что явления существуют в их сознании в виде репрезентаций (ощущений, интуиций и понятий) и не могут быть поняты иначе. Но не все репрезентации относятся к явлениям. Что-то в реальном мире соответствует репрезентациям планеты Марс и металла золота, тогда как Бог, бесконечность вселенной, разум, идеи дружбы, добродетели, свободы, мудрости, философии не «являются» (практические идеи проявляются лишь частично через действия субъекта, см.: А 328 / В 384—385; Кант, 2006а, с. 495). Поэтому Кант вводит учение о «предмете вообще», или «трансцендентальном предмете» (см. в нашем контексте: А 494—477 / В 522—525; Кант, 2006а, с. 653—655), которое объединяет как эмпирические понятия, так и чистые понятия, отказываясь от традиционной онтологии. Чистые понятия поддаются анализу, даже если их объекты не даны в ощущениях, так же как и эмпирические понятия поддаются

Despite these resemblances, I see a tension with the *other side* of the Kantian epistemology: *transcendental (formal) idealism* (cf. *KrV*, A 490-491 / B 518-520; Kant, 1998, p. 511). Kant refutes idealism that claims non-existence of the outer world ('material idealism' — cf. *ibid.* and *KrV*, B 274-279; Kant, 1998, pp. 326-329) or of extended things in space and time ('empirical idealism' — cf. *KrV*, A 490-491 / B 518-520; Kant, 1998, p. 511), and denounces the Platonic intuitivist 'dreaming idealism' (cf. *Prol*, AA 04, p. 294; Kant, 2002b, p. 88), but holds to transcendental idealism as a complementary side to empirical realism. If there is no direct access to things in themselves, only appearances are available to epistemic agents. Being available means that they are entertained in their minds as representations (sensations, intuitions, and concepts), and could not be made intelligible otherwise. But not all representations concern appearances. Something in the real world corresponds to representations of the planet Mars and the metal gold, while God, infinity of the universe, reason, ideas of friendship, virtue, freedom, wisdom, and philosophy do not 'appear' (practical ideas appear only partially through the subject's actions — cf. *KrV*, A 328 / B 384-385; Kant, 1998, p. 402). Hence, Kant introduces the doctrine of the 'object in general' or 'transcendental object' (cf. in our context *KrV*, A 494-477 / B 522-525; Kant, 1998, pp. 513-514), which unites both empirical concepts and pure concepts and renounces the traditional ontology. Pure concepts are analysable, even if their objects are not given in the senses, just as empirical concepts are analysable, because they represent appearances and not things in themselves. Pure concepts require different heuristics and analytic method, which Kant calls 'exposition' (intensional and extensional analysis of conceptual marks) in contrast to 'explication' or 'clarification' (the method val-

анализу, поскольку они отображают явления, а не вещи сами по себе. Чистые понятия требуют иной эвристики и аналитического метода, который Кант называет «экспозицией» (интенциональный и экстенциональный анализ понятийных знаков) в отличие от «экспликации» или «прояснения» (метод, применимый к эмпирическим понятиям)⁸. Похоже, что это большой пробел в рецепции Канта ранними философами-аналитиками, и я не нахожу следов данной теории и в Вашей работе.

ТУ: Вы правы в том, что в своих работах я не занимаюсь Кантом. У меня нет желания углубляться в бесконечные дебри кантовской герменевтики; я с удовольствием предоставлю другим блуждать в них. Насколько мне известно, меня никогда не обвиняли в трансцендентальном идеализме. Что касается более общей идеи о том, что «эпистемическим агентам доступны только явления» (по Вашим словам), то она находит отголоски в работах некоторых современных аналитических эпистемологов, считающих, что наши перцептивные свидетельства состоят только из явлений, которые могут быть как достоверными, так и нет. Я критикую эту точку зрения в работе «Знание и его пределы». Видеть, что кошка лежит на коврике, — это форма знания о том, что кошка лежит на коврике, а не просто знание о том, что *вам кажется*, что кошка лежит на коврике. Пока кошка действительно не лежит на коврике, вы не знаете, что она лежит на коврике.

Категории «кошка» и «коврик», очевидно, далеки от фундаментальных. Употребление нами слов «кошка» и «коврик» зависит от многих случайностей человеческой культуры. Мы вполне могли бы не делать коврики и не держать домашних кошек. Но это не означает, что кошки и коврики *нереальны*. Это лишь означает, что теории фундаментальной физики или

⁸ О теории определений Канта см.: (Beck, 1956). Недавнюю краткую реконструкцию см.: (McAndrew, 2022, p. 11–16), а попытки применить метод экспозиции к кантовским понятиям разума и философии см.: (Lewin, 2021; 2022).

ид for empirical concepts).⁸ It seems to be a big gap in the Kant reception by the early analytic philosophers and I do not find traces of this theory in your work either.

TW: You are right that my writings don't engage with Kant's. I have no wish to be drawn into the endless maze of Kant hermeneutics; I happily leave others to wander there. To my knowledge, I've never been accused of transcendental idealism. As for the more general idea that 'only appearances are available to epistemic agents' (in your words), it has echoes in work by some contemporary analytic epistemologists, who hold that our perceptual evidence comprises only appearances, which may or may not be veridical. I criticise that view in *Knowledge and its Limits*. Seeing that the cat is on the mat is a form of knowing that the cat is on the mat, not just of knowing that *it appears to you that* the cat is on the mat. Unless the cat really is on the mat, you don't know that it is on the mat.

The categories of cat and mat are obviously far from fundamental. Our use of the words 'cat' and 'mat' depends on many contingencies of human culture. We could easily not have made mats or kept pet cats. But that does not mean that cats and mats are *unreal*. It just means that theories of fundamental physics or metaphysics won't talk specifically about cats or mats. The claim that there *merely appears* to be a cat on a mat entails that there is *no* cat on a mat, which is false.

Naturally, illusions sometimes occur. It could have looked just as if there were a cat on a mat even if there was no cat and no mat. But that does not show that we do not *actually* see, and know, that the cat is on the mat. Some

⁸ For Kant's theory of definitions see Beck (1956). For a recent short reconstruction see McAndrew (2022, pp. 11-16), and for attempts to deploy the method of exposition to Kant's concepts of reason and philosophy see Lewin (2021; 2022).

метафизики не будут говорить конкретно о кошках или ковриках. Утверждение, что кошка на коврике *только явление*, подразумевает, что никакой кошки на коврике *нет*, что ложно.

Естественно, иллюзии иногда возникают. Нам могло бы казаться, что на коврике лежит кошка, даже если бы не было ни кошки, ни коврика. Но это не означает, что мы *на самом деле* не видим и не знаем, что кошка лежит на коврике. Некоторые философы до сих пор требуют базового уровня доказательности, при котором иллюзий не бывает, а видимость совпадает с реальностью. Такой базовый эпистемический уровень был бы прозрачен для агента. Иногда в этой роли выступают сами явления, утверждая, что они являются тем, чем кажутся. Однако в книге «Знание и его пределы» я подробно доказываю, что такого прозрачного уровня не существует. Даже явления не всегда таковы, какими кажутся. Они не обладают особой эпистемической привилегией. Какова была бы позиция Канта по этим вопросам, я не берусь определить.

Другой вопрос касается различия между априорным и апостериорным, которое, как известно, является центральным в мышлении Канта. Как Вы отмечаете, априорное суждение вовсе не предшествует любому опыту — опыт нужен, чтобы понять слова, в которых оно сформулировано. Но для анализа аналитического априорного суждения и, следовательно, для познания его истинности, как Вы утверждаете, никакого *дальнейшего* опыта не требуется. Проверить эту мысль можно на примере. Английские слова *furze* [дрок] и *gorse* [утесник] — это *синонимы*, два естественных термина, обозначающие один и тот же вид кустарника, не имеющие различий в сопутствующих описаниях. Если угодно, эти два слова выражают одно и то же понятие. Теперь мы можем ввести новый термин — *flurze*, используя определение *flurze* — *furze in flower* [flurze — это дрок в цвету] (в одни сезоны кустарник цветет, в другие — нет). Таким образом, по композиционной семантике два предложения *Flurze is furze* [flurze — это дрок] и *Flurze is gorse* [flurze — это

philosophers still demand a base level of evidence where illusions cannot occur, and appearance must coincide with reality. Such an epistemic base level would be transparent to the agent. Appearances themselves are sometimes cast in that role, with the claim that they are just what they appear to be. However, in *Knowledge and its Limits*, I argue in detail that there is no such transparent level. Not even appearances are always just as they appear to be. They have no special epistemic privilege. Where Kant might stand on those issues is not for me to determine.

Another issue concerns the distinction between the *a priori* and the *a posteriori*, famously central to Kant's thinking. As you note, an *a priori* judgment is not prior to *all* experience — one needs experience to understand the words in which it is formulated. But no *further* experience is needed, you say, to analyse an analytic *a priori* judgment, and so, presumably, to know its truth. We can test that picture against an example. The English words 'furze' and 'gorse' are *synonyms*, two natural kind terms for exactly the same kind of shrub, with no difference in associated descriptions. If you like, the two words express the same concept. Now we can introduce a new term, 'flurze', by the definition 'flurze is furze in flower' (in some seasons the shrub is in flower, in others not). Thus, by compositional semantics, the two sentences 'Flurze is furze' and 'Flurze is gorse' are synonymous, since they differ only by a substitution of synonymous constituents. For friends of analyticity, 'Flurze is furze' is trivially analytic, since it just means 'Furze in flower is furze', so 'Flurze is gorse' is analytic too, since they have the same meaning and the analyticity of a sentence is supposed to be a function of its meaning. But a competent speaker of English could understand the words 'furze' and 'gorse' by normal standards without realising that they are synonymous, or even that they co-refer.

утесник] синонимичны, так как отличаются только заменой синонимичных составляющих. Для друзей аналитизма *Flurze is furze* [flurze — это дрок] тривиально аналитично, поскольку означает просто *Furze in flower is furze* [цветущий дрок — это дрок], так что и *Flurze is gorse* [flurze — это утесник] аналитично, так как они имеют одинаковое значение, а аналитичность предложения, как считается, зависит от его значения. Но грамотный носитель английского языка может понять слова *furze* [дрок] и *gorse* [утесник] по нормальным стандартам, не осознавая, что они являются синонимами или даже что они соотносимы. В детстве говорящий выучил эти слова независимо друг от друга, в разных случаях, когда ему показывали примеры. Во взрослом возрасте, забыв большинство деталей процесса обучения, говорящий сохранил лишь точно такие же перцептивно-рецептивные опции для случаев, связанных с этими словами, и те же связанные с ними неметалингвистические описания. Единственное оставшееся различие — чисто формальное, между самими словами. В соответствии с нормальными лингвистическими стандартами говорящий владеет обоими словами. Тем не менее у него может возникнуть сомнение: а что, если вид, который ему показали при обучении слову *furze* [дрок], хотя и выглядит в общем так же, как кустарник, который ему показали при обучении слову *gorse* [утесник], неуловимо отличается от него? Ввиду этого сомнения говорящий не согласится с утверждением *Flurze is gorse* [flurze — это утесник], поскольку не согласится с утверждением *Furze in flower is gorse* [дрок — это цветущий утесник]. Чтобы разрешить это сомнение, ему потребуется *дополнительный опыт*, например общение с экспертами-ботаниками. Но *Flurze is gorse* [flurze — это дрок] все равно аналитично даже в идиолекте невежественного говорящего, потому что семантического различия между *furze* [дрок] и *gorse* [утесник] нет и в его идиолекте. Простая картина аналитических суждений как априорных слишком упрощена, чтобы разрешать подобные трудности. Эпистемическая прозрачность на уровне понятий не более доступна, чем на уровне явлений.

As a child, the speaker learnt the words independently of each other, on separate occasions, by being shown examples. As an adult, having forgotten most of the details of the learning process, the speaker retains only exactly similar perceptual-recognitional capacities for instances of the kinds associated with the words, and the same associated non-metalinguistic descriptions. The only residual difference is purely formal, between the words themselves. By normal linguistic standards, the speaker is competent with both words. Nevertheless, they might harbour a doubt: what if the kind they were shown when taught 'furze' was subtly different from, though of the same general appearance as the shrub they were shown when taught 'gorse'? In view of this doubt, the speaker will not assent to 'Flurze is gorse', since they will not assent to 'Furze in flower is gorse'. To resolve the doubt, they would need *further experience*, perhaps of interaction with expert botanists. But 'Flurze is gorse' is still analytic, even in the ignorant speaker's idiolect, because there is no semantic difference between 'furze' and 'gorse' even in their idiolect. The simple picture of analytic judgments as *a priori* is too simple to resolve such difficulties. Epistemic transparency is no more available at the level of concepts than it is at the level of appearances.

I've already expressed scepticism about the distinction between the analytic and the synthetic. Examples like that with 'furze' and 'gorse' reinforce such scepticism. They also reinforce my scepticism about the distinction between the *a priori* and the *a posteriori* — not so much about its *coherence* as about its *depth*. In a series of exchanges with Paul Boghossian of New York University, *Debating the A Priori* (Boghossian and Williamson, 2020), I develop an argument that the *a priori* — *a posteriori* distinction is superficial, failing to cut at an epistemological joint, because some clear cases of a

Я уже высказывал скептическое отношение к различию между аналитическим и синтетическим. Такие примеры, как с *furze* и *gorse*, усиливают этот скептицизм. Они также усиливают мое скептическое отношение к различию между априори и апостериори — не столько в отношении его *когерентности*, сколько в отношении его *глубины*. В серии обменов мнениями с Полом Богосьяном из Нью-Йоркского университета «Дебаты об априори» (Boghossian, Williamson, 2020) я развиваю аргумент, что различие между априори и апостериори является поверхностным, неспособным преодолеть эпистемологический узел, так как некоторые явные случаи априорного знания имеют ту же эпистемологическую структуру, что и некоторые явные случаи апостериорного знания, — точно так же, как различие между красными и некрасными велосипедами является поверхностным с точки зрения инженера, поскольку некоторые явно красные велосипеды имеют ту же инженерную конструкцию, что и некоторые явно зеленые велосипеды. В эпистемологическом случае такая ситуация возникает для суждений, которые мы делаем, применяя к гипотетическим случаям распознавательные способности, откалиброванные предыдущим опытом; случайные особенности суждений делают одни из них априорными, а другие — апостериорными с точки зрения традиционных допущений, несмотря на общую когнитивную структуру.

Эти два различия (аналитическое — синтетическое и априорное — апостериорное) были достаточно прочными, чтобы способствовать прогрессу во времена Канта и в течение некоторого времени после него. Но это не означает, что они должны быть основополагающими навсегда.

Заключительное размышление: три дисциплины, близкие к обсуждаемой нами проблематике, — это логика, лингвистика и психология. Каждая из них со времен Канта претерпела прогрессивные изменения, не имеющие аналогов. Разве не было бы странно и печально, если бы только философия не продвинулась вперед?

priori knowledge have the same epistemological structure as some clear cases of *a posteriori* knowledge — just as the distinction between red bicycles and non-red bicycles is superficial from an engineer's perspective, because some clearly red bicycles have the same engineering structure as some clearly green bicycles. In the epistemological case, this situation arises for judgments we make by applying recognition-capacities calibrated by earlier experience to hypothetical cases; incidental features of the judgments make some look *a priori* and others *a posteriori* on traditional assumptions, despite the shared cognitive structure.

The two distinctions (analytic — synthetic and *a priori* — *a posteriori*) were robust enough to facilitate progress in Kant's day and for some time thereafter. But that does not mean that they must be foundational forever.

A concluding reflection: Three disciplines close to the issues we have been discussing are logic, linguistics, and psychology. Each of them has been transformed in progressive ways out of all recognition since Kant's day. Would it not be both strange and sad if philosophy alone had made no such progress?

Conclusion

The purpose of the discussion was to lay bare different ways of approaching the phrase 'analytic philosophy'. As the discussion has shown, the presented terminological options are dependent on answers to the broader question: 'How should we do philosophy?' Lewin and Williamson hold different views on that.

Lewin believes that philosophy is best done from the standpoint of a radically autonomous epistemology, which includes striving for independence from existing labels, traditions,

Заклучение

Цель этой дискуссии состояла в том, чтобы изложить различные варианты подхода к выражению «аналитическая философия». Как показала дискуссия, представленные терминологические варианты зависят от ответа на более широкий вопрос: «Как стоит заниматься философией?». Левин и Уильямсон придерживаются разных взглядов на этот вопрос.

Левин убежден, что философией лучше всего заниматься с позиции радикально автономной эпистемологии, предполагающей стремление к независимости от существующих ярлыков, традиций и авторитетов. Ни один влиятельный ученый, ни одна группа философов, предлагающих и создающих школы и ярлыки, не может претендовать на обладание единой и окончательной философской методологией. Кантианская точка зрения используется не как последнее слово, а как шаг к осознанию альтернативной последовательной методологии работы со словом и понятием. Общая стратегическая цель состояла в том, чтобы показать, что отказ от словосочетания «аналитическая философия» или его трансформация — это полезный шаг на пути к радикально автономному мышлению.

Уильямсон не согласен с позицией, что отказ от выражения «аналитическая философия» или его трансформация необходимы. Он отделяет вопрос о легитимности этого словосочетания от вопроса о том, как заниматься философией. Уильямсон утверждает, что «аналитическая философия» отсылает к широкой традиции влияния и получает свое значение от соответствующего речевого сообщества. Историк философии, который игнорирует различие между «аналитической философией» и «континентальной философией», упустил бы нечто, относящееся к самосознанию многих философов, и плохо справился бы с ролью историка. Тем не менее приверженность выражению «аналитическая философия» не обязывает философа придерживаться определенного набора принципов или методологии, которая мо-

and authorities. Neither any particular influential scholar nor any group of philosophers who propose and establish schools and labels can claim to be in possession of one ultimate philosophical methodology. The Kantian perspective is not used as the last-word-speaking position, but as a move to make us aware of an alternative consistent methodology of working with words and concepts. The overall strategic goal was to show that dropping or transforming the phrase 'analytic philosophy' is a beneficial step on the way to a radically autonomous thinking.

Williamson does not agree that dropping or transforming the phrase 'analytic philosophy' is necessary. He separates the question of legitimacy of the phrase from the question of how to do philosophy. Williamson argues that 'analytic philosophy' refers to a broad tradition of influence and has received its meaning from the relevant speech community. A historian of philosophy who ignored the distinction between 'analytic philosophy' and 'continental philosophy' would miss something that belongs to a self-understanding of many philosophers and would do a poor job as a historian. Nevertheless, holding on to the phrase 'analytic philosophy' does not oblige a philosopher to cleave to a specific set of tenets or to a methodology that can be classified as 'analysis' in any distinctive sense. The analytic-synthetic and the *a priori-a posteriori* distinctions — although they may have been good enough in Kant's day and for some time thereafter — are far from being clear enough to serve as cornerstones of contemporary epistemology or philosophy of language.

Acknowledgements: Michael Lewin's research was supported by the Russian Federal Academic Leadership Programme Priority 2030 at the Immanuel Kant Baltic Federal University.

жет быть классифицирована как «анализ» в каком-то определенном смысле. Аналитико-синтетическое и априорно-апостериорное различия — хотя они, возможно, были вполне хороши во времена Канта и в течение некоторого времени после него — далеко не так ясны, чтобы служить краеугольными камнями современной эпистемологии или философии языка.

Благодарности. Исследование Михаила Левина было поддержано Федеральной программой «Приоритет 2030» в Балтийском федеральном университете им. И. Канта.

Список литературы

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

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

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

Куйн У.В.О. Две догмы эмпиризма / пер. Т.А. Дмитриева. М. : Логос, 2000.

Beck L.W. Kant's Theory of Definitions // *The Philosophical Review*. 1956. Vol. 65, № 2. P. 179—191.

Boghossian P., Williamson T. *Debating the A Priori*. Oxford : Oxford University Press, 2020.

Cicatello A. Der seltsame Fall der 'Gegebenen Begriffe' bei Kant // *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses* / hrsg. von V.L. Waibel, M. Ruffing, D. Wagner. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2018. S. 1183—1190.

Dummett M. *Truth and Other Enigmas*. L. : Duckworth, 1978.

Glock H.-J. *What is Analytic Philosophy?* Cambridge : Cambridge University Press, 2008.

Hiltscher R., Breitenstein P.H. *Deutscher Idealismus* // *Philosophie* / hrsg. von P.H. Breitenstein, J. Rohbeck. Stuttgart : J.B. Metzler, 2011. S. 69—85. doi: 10.1007/978-3-476-00402-4_5.

Kripke S. *Naming and Necessity*. Oxford : Blackwell, 1980.

Late Modern Philosophy: Essential Readings with Commentary / ed. by E. Radcliffe, R. McCarty, F. Allhoff, A. Vaidya. Oxford : Blackwell, 2007.

Lewin M. Kant's Metaphilosophy // *Open Philosophy*. 2021. Vol. 4, № 1. P. 292—310. doi: 10.1515/opphil-2020-0190.

References

Beck, L.W., 1956. Kant's Theory of Definitions. *The Philosophical Review*, 65(2), pp. 179-191.

Boghossian, P. and Williamson, T., 2020. *Debating the A Priori*. Oxford: Oxford University Press.

Cicatello, A., 2018. Der seltsame Fall der 'Gegebenen Begriffe' bei Kant. In: V.L. Waibel, M. Ruffing and D. Wagner, eds. 2018. *Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 1183-1190.

Dummett, M., 1978. *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth.

Glock, H.-J., 2008. *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.

Hiltscher, R. and Breitenstein, P.H., 2011. *Deutscher Idealismus*. In: P.H. Breitenstein and J. Rohbeck, eds. 2011. *Philosophie*. Stuttgart: J.B. Metzler, pp. 69-85. https://doi.org/10.1007/978-3-476-00402-4_5.

Kant, I., 1992. *The Vienna Logic*. In: I. Kant, 1992. *Lectures on Logic*. Translated and edited by J.M. Young. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 250-377.

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

Kant, I., 2002a. *Jottings for the Progress of Metaphysics*. In: I. Kant. *Theoretical Philosophy after 1781*. Edited by H. Allison and P. Heath, translated by G. Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 413-424.

Kant, I., 2002b. *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*. In: I. Kant. *Theoretical Philosophy after 1781*. Edited by H. Allison and P. Heath, translated by G. Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 49-169.

Kripke, S., 1980. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell.

Lewin, M., 2021. Kant's Metaphilosophy. *Open Philosophy*, 4(1), pp. 292-310. <https://doi.org/10.1515/opphil-2020-0190>.

Lewin, M., 2022. The Faculty of Ideas. Kant's Concept of Reason in the Narrower Sense. *Open Philosophy*, 5(1), pp. 340-359. <https://doi.org/10.1515/opphil-2022-0203>.

Lewin, M., 2023. *Metaphilosophie als einheitliche Disziplin*. Berlin: Springer & Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-66704-0>.

Lewin M. The Faculty of Ideas. Kant's Concept of Reason in the Narrower Sense // *Open Philosophy*. 2022. Vol. 5, № 1. P. 340–359. doi: 10.1515/opphil-2022-0203.

Lewin M. Metaphilosophie als einheitliche Disziplin. Berlin : Springer & Metzler, 2023. doi: 10.1007/978-3-662-66704-0.

McAndrew M. Kant's Theory of Concept Formation and his Theory of Definitions // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 2022. doi: 10.1515/agph-2020-9002.

Ryle G. Taking Sides in Philosophy // *Philosophy*. 1937. Vol. 12, № 47. P. 317–332.

Williamson T. Knowledge First Epistemology // *The Routledge Companion to Epistemology* / ed. by S. Bernecker, D. Pritchard. L. ; N.Y. : Routledge, 2011. P. 208–218.

Williamson T. *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford : Oxford University Press, 2018.

Williamson T. *The Philosophy of Philosophy*. Hoboken ; Chichester : Wiley-Blackwell, 2022.

Об авторах

Михаил Романович Левин, доктор философии, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: MLewin@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5097-5725>

Тимоти Уильямсон, доктор философии, профессор, Нью-колледж, Оксфордский университет, Оксфорд, Великобритания.

E-mail: timothy.williamson@philosophy.ox.ac.uk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4659-8672>

О переводчике

Полина Руслановна Левин, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: PBonadyseva1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2388-5441>

Для цитирования:

Левин М.Р., Уильямсон Т. Кант и анализ // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 3. С. 49–73.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-3

© Левин М.Р., Уильямсон Т., 2023.

McAndrew, M., 2022. Kant's Theory of Concept Formation and his Theory of Definitions. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. <https://doi.org/10.1515/agph-2020-9002>.

Radcliffe, E., McCarty, R., Allhoff, F. and Vaidya, A. eds., 2007. *Late Modern Philosophy: Essential Readings with Commentary*. Oxford: Blackwell.

Ryle, G., 1937. Taking Sides in Philosophy. *Philosophy*, 12(47), pp. 317-332.

Quine, W.V.O., 1951. Two Dogmas of Empiricism. *Philosophical Review*, 60(1), pp. 20-43.

Williamson, T., 2011. Knowledge First Epistemology. In: S. Bernecker and D. Pritchard, eds. 2011. *The Routledge Companion to Epistemology*. London & New York: Routledge, pp. 208-218.

Williamson, T., 2018. *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.

Williamson, T., 2022. *The Philosophy of Philosophy*. Second Edition. Hoboken and Chichester: Wiley-Blackwell.

The authors

Dr Michael Lewin, Academia Kantiana, Baltic Federal Immanuel Kant University, Kaliningrad, Russia.

E-Mail: MLewin@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5097-5725>

Prof. Dr Timothy Williamson, New College, University of Oxford, Oxford, United Kingdom.

E-Mail: timothy.williamson@philosophy.ox.ac.uk

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4659-8672>

To cite this article:

Lewin, M. and Williamson, T., 2023. Kant and Analysis. *Kantian Journal*, 42(3), pp. 49-73.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-3-3>

© Lewin M., Williamson T., 2023.



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/))

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ
ДЕДУКЦИЯ КАТЕГОРИЙ
КАК ФИЛОСОФСКОЕ ДОКАЗАТЕЛЬСТВО

Э. Фикара¹

Моя цель – реконструировать основные шаги и фундаментальную идею трансцендентальной дедукции категорий Канта, а также интерпретацию и переосмысление этой кантовской идеи Гегелем. Гегелевское прочтение крайне важно по двум причинам: во-первых, для закрепления основной формы кантовского аргумента и, во-вторых, для понимания его метафилософской значимости. Для Гегеля философское доказательство имеет специфическую природу, отличающую его от научного доказательства и сближающую с юридическим. В этой перспективе трансцендентальная дедукция, которую принято считать одной из самых трудных глав в истории философии, раскрывается именно как разъяснение специфически философского доказательства. Сначала я излагаю идею трансцендентальной дедукции Канта в «Критике чистого разума», ее гегелевское прочтение в «Науке логики» и переформулировку в качестве собственно метода философии в «Философии права». Я показываю, что в кантовской аргументации послужило основой для гегелевской интерпретации и трансформации. При этом я выявляю «красную нить», соединяющую две идеи трансцендентальной дедукции. В заключение я предлагаю формальное изложение идей Канта и Гегеля и резюмирую основные метафилософские выводы, которые мы можем сделать из идеи Канта и ее гегелевской интерпретации.

Ключевые слова: философское доказательство, метафилософия, Кант, Гегель, трансцендентальная дедукция

¹ Падерборнский университет, Германия, 33098, Падерборн, Варбургерштрассе, д. 100. Поступила в редакцию: 07.11.2022 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-4

THE TRANSCENDENTAL
DEDUCTION OF CATEGORIES
AS PHILOSOPHICAL PROOF

E. Ficara¹

My aim is to reconstruct the basic steps and the fundamental idea of Kant's transcendental deduction of categories as well as Hegel's interpretation and reframing of Kant's idea. Hegel's reading is crucial for two reasons: first, for fixing the basic form of the Kantian argument and secondly, for understanding its metaphilosophical relevance. For Hegel, philosophical proof has a specific nature, which distinguishes it from scientific proof and brings it closer to a juridical one. In this perspective the transcendental deduction, which is universally considered one of the most difficult chapters in the history of philosophy, reveals itself as the genuine clarification of specifically philosophical proof. I first present the idea of Kant's transcendental deduction in the Critique of Pure Reason as well as its Hegelian reading in the Science of Logic and reformulation as the very method of philosophy in the Philosophy of Right. I show what in the Kantian argumentation constituted the basis for Hegel's own interpretation and transformation. In so doing, I highlight a 'red thread' between the two ideas of the transcendental deduction. I conclude by proposing a formal account of Kant's and Hegel's ideas and by summing up the main metaphilosophical insights we can gain from Kant's idea and its Hegelian interpretation.

Keywords: philosophical proof, metaphilosophy, Kant, Hegel, transcendental deduction

¹ Paderborn University, Warburger Str. 100, Paderborn, 33098, Germany. Received: 07.11.2022.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-4

Введение

Вопрос о природе, масштабе, целях и форме трансцендентальной дедукции активно обсуждается в истории философии начиная с публикации первого издания «Критики чистого разума» и до сих пор является предметом споров среди интерпретаторов². Настоящая статья раскрывает эту проблему с двух сторон. Во-первых, поднимается вопрос об общей форме дедукции, то есть об определении того, какое рассуждение складывается в трансцендентальной дедукции и когда мы такое рассуждение практикуем. Во-вторых, через обращение к идее Канта о трансцендентальной дедукции категорий представлено собственное прочтение Гегелем этой кантовской идеи. Прочтение Гегеля позволяет нам отделить вопрос о дедукции от той технической установки, в которой его представляет Кант, и выделить ее универсальную функцию и общую форму. Статья состоит из трех частей: в первой я резюмирую кантовскую идею трансцендентальной дедукции, во второй представляю интерпретацию и использование этой идеи Гегелем, в последней перехожу к элементарным вопросам о форме и содержании дедукции.

1. Идея кантовской дедукции

Во второй главе первой книги «Трансцендентальная аналитика» Кант напоминает о юридическом различии между вопросом о праве (*quid juris*) и вопросом о факте (*quid facti*) (B 117; Кант, 2006, с. 185). Доказательство первого, то есть установление легитимности права,

² Среди классических работ см.: (Erdmann, 1878; De Vleeschauwer, 1934–1937; Chiodi, 1961; Henrich, 1976; Baum, 1986), а из недавних см.: (Kitcher, 2011; Allais, 2013; Allison, 2015; Laywine, 2020; Moeller, 2020; Westphal, 2021). Приведение полного списка монументальных работ по трансцендентальной дедукции категорий с аналитической точки зрения за последние 50 лет, начиная со Стросона и заканчивая дискуссиями о трансцендентальных аргументах, вышло бы за рамки статьи.

Introduction

The question about the nature, scope, aims and form of the transcendental deduction has been dealt with intensively in the history of philosophy, starting from the publication of the *Critique of Pure Reason's* first edition, and is still the topic of debate among interpreters.² The specificity of the present paper is, in this respect, twofold. First, the paper is interested in the question about the general form of the deduction, i.e. in assessing what kind of reasoning is enfolded in the transcendental deduction, and when we practice such kind of reasoning. Second, in addressing Kant's idea of a transcendental deduction of categories, the paper also encompasses Hegel's own reading of Kant's idea. Hegel's reading allows us to detach the question of the deduction from the technical setting in which Kant presents it, and to highlight its universal function and general form. The paper has three parts: in the first I summarise Kant's idea of the transcendental deduction, in the second I present Hegel's interpretation and use of this idea. In the last I turn to the elementary questions about the deduction's form and content.

1. The Idea of Kant's Deduction

In the second chapter of the First Book of the "Transcendental Analytic" Kant recalls the juridical distinction between the question of right (*quid juris*) and the question of fact (*quid facti*) (*KrV*, A 85 / B 117; Kant, 1998, pp. 219-220).

² See among the classical works Erdmann (1878), De Vleeschauwer (1934-1937), Chiodi (1961), Henrich (1976), Baum (1986) and, among the recent ones, Kitcher (2011), Allais (2013), Allison (2015), Laywine (2020), Moeller (2020), Westphal (2021). Giving a complete list of the monumental works on the transcendental deduction of categories from the analytical perspective in the past 50 years, starting with Strawson and through to the discussions on transcendental arguments, would exceed the scope of the paper.

называется дедукцией³. Общая идея дедукции Канта восходит именно к этой юридической терминологии. В частности, задача дедукции состоит в том, чтобы установить законность права категорий априорно применяться к объектам, данным в опыте. Для этого требуется прежде всего ответить на вопрос «Что такое категории?».

Кант объясняет, что существуют различные виды понятий — он называет их «эмпирическими понятиями», «узурпированными понятиями» и «чистыми априорными понятиями». Когда нас просят объяснить значение эмпирического понятия — скажем, «желтого», — у нас нет никаких затруднений. Это подручный опыт, и мы можем легко сослаться на него, чтобы прояснить значение и наше использование понятия. «Узурпированные» понятия — это, например, «фортуна» или «судьба». Мы часто используем их и, кажется, знаем, что они означают. Однако мы сталкиваемся с трудностями, когда нас просят дать им определение или объяснить, каким образом мы их используем. В этом случае мы встаем перед вопросом «*quid juris?*», но на него трудно ответить, «так как эмпирические доказательства правомерности такого употребления недостаточны...» (В 117; Кант, 2006, с. 185). Наконец, у нас есть чистые и априорные понятия, то есть категории. Кант говорит, что они «совершенно независимы от опыта» и что, однако, «необходимо знать, каким образом эти понятия могут относиться к объектам» (В 117; Кант, 2006, с. 185–187).

Интересно, что категории должны быть полностью независимы от опыта и вместе с тем должны быть к нему применимы. Как такое может быть? Трансцендентальная дедукция категорий призвана ответить именно на этот вопрос.

Трансцендентальное знание, как объясняет Кант в пунктах В 26 (Кант, 2006, с. 79–80) и В 80 (Там же, с. 143), чисто и априорно (независимо от опыта) и делает опыт возможным. То есть

³ Блестящую реконструкцию юридической основы трансцендентальной дедукции см.: (Moeller, 2020, p. 52–66 (гл. 3)).

The proof of the former, i.e. the establishment of a right's legitimacy, is called deduction.³ Kant's general idea of *deduction* is to be traced back precisely to this juridical terminology. More specifically, the deduction's task is to establish the legitimacy of the categories' right to apply *a priori* to objects given in experience. This demands, first of all, an answer to the question: 'What are categories?'

Kant explains that there are various kinds of concepts: what he calls 'empirical concepts', 'usurped concepts', and 'pure *a priori* concepts'. When we are asked to explain the meaning of an empirical concept, say 'yellow', we do not have any difficulty: experience is at hand, and we can easily refer to it in order to make the meaning and our use of the concept clear. 'Usurped' concepts are, for example, 'fortune' or 'fate'. We often use them and seem to know what they mean. However, we face difficulties when we are asked to define them or to explain on what grounds we use them. In these cases, we are challenged by the question '*quid juris?*', but it is difficult to answer it "because one can adduce no clear legal ground for an entitlement to their use either from experience or from reason" (*KrV* A 85 / B 117; Kant, 1998, p. 220). Finally, we have pure and *a priori* concepts, the categories. Kant says that they are "completely independent from experience" and that, however, "one must know how these concepts can be related to objects" (*ibid.*).

Interestingly, the categories are said to be completely independent of experience — and at the same time to apply to experience. How can this be? The *transcendental* deduction of categories is meant to answer precisely this question.

Transcendental knowledge — as Kant explains in A 12 / B 26 and A 56 / B 80 — is pure and *a priori* (independent of experience)

³ For a brilliant reconstruction of the juridical background of the transcendental deduction see Moeller (2020, pp. 52-66 (ch. 3)).

трансцендентальная перспектива не является полностью опытно-трансцендентной, она скорее трансцендирует (выходит за) опыт «в сторону» опыта, то есть трансцендирует его для того, чтобы сделать опыт (объективное знание) возможным⁴. Ответ на вопрос «Каким образом априорные и чистые, то есть опытно-автономные, структуры могут применяться к опыту?» может быть дан в свете той же природы категорий, что и трансцендентальные структуры. Они «независимы от» опыта и «применимы» к нему в той мере, в какой они делают возможным этот опыт (объективное знание). Соответственно, Кант определяет трансцендентальную дедукцию категорий как «объяснение того, каким образом понятия могут *a priori* относиться к предметам» (B 117; Кант, 2006, с. 187). Это объяснение раскрывается в отрывках от A 85 / B 118 до B 137 (я следую пагинации во втором издании «Критики чистого разума», которая отклоняется от пагинации A, начинаясь с B 129) и состоит в следующем.

Кант говорит прежде всего о природе понятий (а также чистых и априорных созерцаний) как форм, а о чувственных впечатлениях (*sinnliche Eindrücke*) — как о материи и случайной причине (*Gelegenheitsursache*) возникновения форм. Чистые созерцания и чистая мысль как формы, упорядочивающие материю, используются «*no случаю*» (*Gelegenheitsursache* — случайная (оказиональная) причина), который дает материя (то есть чувственные впечатления) и «производят понятия» (B 118; Кант, 2006, с. 187; курсив мой. — Э.Ф.). Здесь важен вопрос о генезисе понятий из опытной области. Другими словами, опыт — то, что дано в опыте и воздействует на наши чувства, — есть и мате-

⁴ Примечательно, что Кант использует «опыт» для обозначения как объективного знания, так и того, что нам дано, воздействия реальности на наши чувства. Это двойное значение важно, потому что оно позволяет нам понять специфическую круговую структуру, типичную для трансцендентальной дедукции, некое движение, которое лежит в самой сути гегелевской интерпретации трансцендентальной дедукции как подразумевающей диалектику между *Vorstellungen* и *Begriffe* (представлениями и понятиями). Я расскажу об этом в последней части статьи.

and makes experience possible. That is, a transcendental perspective is not fully experience-transcendent, it rather transcends (goes beyond) experience “in the direction of” experience, i.e. it transcends it in order to make experience (objective knowledge) possible.⁴ The answer to the question: ‘how can *a priori* and pure, i.e. experience-autonomous, structures apply to experience?’ can be given in the light of the same nature of categories as *transcendental* structures. They are “independent from” and “apply to” experience insofar as they make experience (objective knowledge) possible. Kant defines the transcendental deduction of categories accordingly, as “explanation of the way in which concepts can relate to objects *a priori*” (*KrV*, A 85 / B 117; Kant, 1998, p. 220). This explanation is deployed in the passages from A 85 / B 118 to B 137 (I am following the deduction in the second edition of the *KrV*, which deviates from the A deduction beginning at B 129) and runs as follows.

Kant refers first to the nature of concepts (and of pure and *a priori* intuitions) as *forms* and to the impressions of sense (*sinnliche Eindrücke*) as *matter* and as *the occasional cause* (*Gelegenheitsursache*) of the emergence of forms: Pure intuitions and pure thought as *forms* that order matter are called into use “*on the occasion*” (*Gelegenheitsursache* – the occasional cause) *given by matter* (i.e. the sensible impressions) and “bring forth concepts” (*KrV*, A 86 / B 118; Kant, 1998, p. 221; my emphasis — E.F.). The important point here is the question about the *genesis* of concepts from the experiential field. In other words: experience — what is given in experience and affects our senses — is both the matter

⁴ Notably, Kant uses ‘experience’ to refer to both, objective knowledge and what is given to us, reality’s affection on our senses. This double meaning is important because it allows us to understand the specific circular structure typical of the transcendental deduction, a movement which is at the very core of Hegel’s account of the transcendental deduction as implying a dialectic between *Vorstellungen* and *Begriffe* (representations and concepts). I will address this in the last part of the paper.

рия, которая должна быть оформлена и упорядочена категориями, и причина зарождения и употребления категорий. Объективное знание возникает из взаимодействия между материей и формой. Здесь категории определяются как формы объективного знания и, можно добавить, как формы истины⁵.

Как утверждает Кант в § 14, когда мы рассматриваем отношение между мыслью / представлением (*Vorstellung*) и объектом (*Gegenstand*), возникают две возможности: либо объект делает мысль возможной, либо сама мысль становится объектом. Так вводится понятие условия возможности. Нормативная составляющая идет рука об руку с представлением о категориях не только как о формах объективного знания, но и как об условиях его возможности. Вместе с этим раскрывается природа категорий не только как форм, но и как норм объективного знания.

Наше объективное (истинное) познание, утверждает Кант, содержит, помимо наших созерцаний, посредством которых объект дан, еще понятие (*Begriff*) (или мысль – *Gedanke*) об объекте, данном в опыте. Соответственно, необходимо, чтобы существовали понятия об объектах вообще как об условиях возможности каждой единицы опытного познания (В 126; Кант, 2006, с. 196–197). Это значит, что хотя опыт как чувственный опыт (материя) является случайной причиной (*Gelegenheitsursache*) возникновения категорий, категории – это то, что делает опыт (как объективное знание) возможным.

⁵ Факт того, что трансцендентальная дедукция является легитимацией понятия истины как *adaequatio*, – это открытие, которым мы обязаны Хильтшеру (Hiltsher, 1993). См. также из недавнего Бауэра (Bauer, 2021, S. 172–240 (гл. 5)). Я в значительной степени разделяю это понимание, учитывая, что объективное знание может быть выражено в терминах (своего рода корреспондентной) истины. О роли истины как соответствия в трансцендентальной логике см.: (Ficara, 2006, S. 70–74); по поводу гегелевского прочтения Канта см.: (Ficara, 2021, S. 61–63). Такой подход к трансцендентальной дедукции находит подтверждение в кантовском понятии эмпирической истины по отношению к трансцендентальной истине (В 185; Кант, 2006, с. 265), к которому я обращаюсь ниже, в разделе 2.1.

that is to be shaped and ordered by the categories, and the *cause* of the categories' birth and use. Objective knowledge emerges from the interplay between matter and form. Here categories are defined as forms of objective knowledge and, we could add, as forms of truth.⁵

As Kant argues in § 14, when we consider the relation between thought/representation (*Vorstellung*) and object (*Gegenstand*), there are two possibilities: either the object makes the thought possible or the thought the object. The notion of possibility condition is hereby introduced. A normative component goes hand in hand with the idea of categories not only as the forms of objective knowledge but also as its possibility conditions. With it, *the nature of categories not only as forms but also as norms of objective knowledge can be highlighted*.

Our objective (true) knowledge, Kant claims, contains, besides our intuitions through which the object is given, also a concept (*Begriff*) (or a thought, *Gedanke*) of an object given in experience. Accordingly, it is necessary that there are concepts of objects in general as possibility conditions of every item of experiential knowledge (*KrV*, A 93 / B 126; Kant, 1998, p. 224). This means that while experience as sensible experience (matter) is the occasional cause (*Gelegenheitsursache*) of the categories' genesis, the categories are what makes experience (as objective knowledge) possible.

Hence categories can be forms of objective knowledge because, first, *there is* objective

⁵ That the transcendental deduction is a legitimation of a notion of truth as *adaequatio* is an insight we owe to Hiltsher (1993). See also, more recently, Bauer (2021, pp. 172-240 (ch. 5)). In highlighting that objective knowledge can be spelled out in terms of (some sort of correspondentistic) truth, I substantially share this insight. For the role of truth as correspondence in transcendental logic see Ficara (2006, pp. 70-74) and, in relation to the Hegelian reading of Kant, Ficara (2021, pp. 61-63). This approach to the transcendental deduction finds confirmation in Kant's notion of empirical truth in relation to transcendental truth (*KrV*, A 146 / B 185; Kant, 1998, p. 276), to which I return in section 2.1. below.

Следовательно, категории могут быть формами объективного знания, потому что, во-первых, объективное знание (или объект, или также «опыт») существует и, во-вторых, категории являются условиями возможности этого объективного знания, мы могли бы сказать, нормами и критериями, без которых не было бы объективности. Это приводит к мысли о том, что категории необходимы.

В §14 Кант формулирует «принцип трансцендентальной дедукции», он пишет, что априорные понятия «следует признать условиями *a priori* возможности опыта... Понятия, служащие объективными основаниями возможности опыта, именно поэтому необходимы» (В 126; Кант, 2006, с. 197). Здесь Кант связывает понятие условий возможности с понятием необходимости. Он ясно дает понять, в каком смысле эти понятия необходимы: без такого рода понятий не было бы никакого опыта, никакого объективного знания. Поскольку опытное / объективное знание существует, то существуют и такие чистые априорные понятия. Кант выражает то, что мы могли бы назвать ограниченной необходимостью, которая типична для категорий или чистых априорных понятий⁶. Ее особенность состоит, как справедливо подчеркнул Мартин Пудер, «в том, что она не представлена позитивно, а скорее отрицается отрицательная частица “не”» (Puder, 1974, S. 43). В творчестве Канта есть много примеров такого рода ограниченной необходимости: «...он объясняет необходимость синтеза данного в созерцании многообразного, а без этого синтеза нельзя мыслить полное тождество самосознания» (В 135; Кант, 2006, с. 207); логика «содержит безусловно необходимые правила мышления, без которых невозможно никакое употребление рассудка...» (В 77; Кант, 2006, с. 139). Кант объясняет, как категории делают возможным объективное познание, ссылаясь на понятия а) единства многообразного, данного в опыте; б) синтеза как действия спонтанности мысли; в) единства сознания в синте-

⁶ Об ограниченной необходимости категорий см.: (Chiodi, 1961, p. 263).

knowledge (or the object or also ‘experience’) and, second, the categories are the possibility conditions of this objective knowledge, we could say the norms and criteria without which there would not be objectivity. This introduces the idea that categories are *necessary*.

In § 14 Kant formulates the “principle of the transcendental deduction”, namely that *a priori* concepts “must be recognized as *a priori* conditions of the possibility of experiences [...]. Concepts that supply the objective ground of the possibility of experience are necessary just for that reason” (*KrV*, A 94 / B 126; Kant, 1998, p. 225). Kant connects here the notion of possibility conditions with the notion of necessity. He makes the sense in which these concepts are necessary explicit: they are that without which there would not be any experience, any objective knowledge. Since there is experience/objective knowledge, there are such pure *a priori* concepts. Kant gives voice to what we could call a restricted kind of necessity, which is typical of categories or pure *a priori* concepts.⁶ Its peculiarity is, as Martin Puder (1974, p. 43) rightly stressed, “that it is not presented positively, but rather that the negative preposition ‘not’ is denied”. There are many examples of this restricted kind of necessity in Kant’s work: “[This] declares as necessary a synthesis of the manifold [...], without which that thoroughgoing identity of self-consciousness could not be thought” (*KrV*, B 135; Kant, 1998, p. 248); logic “contains the absolutely necessary rules of thinking, without which no use whatsoever of the understanding takes place” (*KrV*, A 53 / B 77; Kant, 1998, p. 194). Kant explains how categories make objective knowledge possible, referring to the concepts of a) the unity of the manifold given in experience; b) the synthesis as the operation of thought’s spontaneity; c) the unity of the consciousness in the synthesis of

⁶ On the categories’ restricted kind of necessity see Chiodi (1961, p. 263).

зе многообразного как условия этого синтеза и, следовательно, условия объективной значимости знания. В В 137 Кант формулирует свой аргумент следующим образом:

Объект есть то, в понятии чего объединено многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно превращение их в познания; на этом единстве, стало быть, основывается сама возможность рассудка (В 137; Кант, 2006, с. 209).

Единство сознания — это высшее возможное условие объективного познания. «Я мыслю», или апперцепция, или единство сознания, — это «то, на чем основывается возможность рассудка».

В целом, резюмируя основную идею Канта о трансцендентальной дедукции в В 116–137, я подчеркиваю следующие моменты: (1) юридический смысл трансцендентальной дедукции, который заключается в установлении легитимности права (более конкретно — в установлении права на категории для априорного применения к объектам опыта); (2) понятие категорий как форм объективного (истинного) знания; (3) понятие категорий как условий возможности объективного (истинного) познания; (4) понятие категорий как необходимых и, следовательно, особых нормативных значений, без которых не было бы никакого объективного (истинного) знания; наконец, (5) понятие категорий как функций «я мыслю», или единства сознания.

2. Идея гегелевской дедукции

2.1. Гегель о кантовской идее

В своей интерпретации трансцендентальной дедукции Канта в «Науке логики» Гегель обсуждает именно процитированный выше отрывок — В 137. Для Гегеля дедукция катего-

the manifold as condition of this synthesis and therefore as the condition of knowledge's objective validity. In В 137 Kant resumes the argument as follows:

An *object*, however, is that in the concept of which the manifold of a given intuition is *united*. Now, however, all unification of representations requires unity of consciousness in the synthesis of them. Consequently the unity of consciousness is that which alone constitutes the relation of representations to an object, thus their objective validity, and consequently is that which makes them into cognitions and on which even the possibility of the understanding rests (*KrV*, В 137; Kant, 1998, p. 249).

The unity of consciousness is the supreme possibility condition of objective knowledge. The I-think or apperception or unity of consciousness is what grounds 'the possibility of the understanding'.

In sum, in recapitulating Kant's basic idea of the transcendental deduction in В 116-137, I have stressed the following points: (1) the juridical meaning of the transcendental deduction is the establishing of a right's legitimacy (more specifically: establishing the right of the categories to apply *a priori* to objects of experience); (2) the notion of categories as *forms* of objective (true) knowledge; (3) the notion of categories as *possibility conditions* of objective (true) knowledge; (4) the notion of categories as *necessary* and hence their special normative meaning as that without which there would not be any objective (true) knowledge; finally, (5) the notion of categories as functions of the I-think or unity of consciousness.

2. The Idea of Hegel's Deduction

2.1. Hegel on Kant's Idea

In his interpretation of Kant's transcendental deduction in the *Science of Logic* Hegel discuss-

рий является фундаментальной, поскольку позволяет нам увидеть природу или сущность «понятия» (*der Begriff* я бы перевела как «концептуальная мысль»).

Гегель пишет:

Один из самых глубоких и самых правильных взглядов, имеющих в «Критике [чистого] разума», — это взгляд, согласно которому *единство*, составляющее *сущность понятия*, есть *первоначально-синтетическое единство апперцепции*, единство «я мыслю», или самосознания. — Это положение составляет так называемую *трансцендентальную дедукцию категорий*; но эта дедукция издавна считалась одной из самых трудных частей кантовской философии, — пожалуй, только по той причине, что она требует возвыситься над простым *представлением* об отношении, в котором Я и *рассудок* или *понятия* находятся к вещи и ее свойствам или акциденциям, и перейти к *мысли* (Гегель, 1972, с. 17).

Гегель подчеркивает, что в дедукции различают два вида мышления — M1 и M2. M1 — это субъективное репрезентативное мышление, осуществляемое рассудком, в котором мы мыслим Я или понятия с одной стороны и вещь и ее свойства — с другой. M2 — это то, что Гегель называет *der Gedanke*, то есть трансцендентальное / диалектическое / рациональное мышление, мышление об отношении между «Я», или рассудком, и вещью, которая делает возможным это самое отношение. Гегель говорит, что трансцендентальная дедукция категорий настолько трудна, что заставляет нас отступить от M1 к M2. Собственно говоря, аргументация Канта в трансцендентальной дедукции предполагает выход за пределы отношения между Я / рассудком и вещью (рассудок как *Verstand* — это неререфлексивное мышление) к мысли (*der Gedanke*), то есть к тому, что делает возможным это самое отношение. Следовательно, мы имеем M1: отношение соответствия между Я, или рассудком (*Verstand*), и вещью, и M2: вид мысли (*Gedanke*), который

es precisely the last quoted passage: B 137. For Hegel the deduction of categories is fundamental insofar as it lets us see the nature or essence of 'the concept' (*der Begriff* — I would translate it as 'conceptual thought').

Hegel (2010 p. 515) writes:

It is one of the profoundest and truest insights to be found in the *Critique of Reason* that the *unity* which constitutes the *essence of the concept* is recognised as the *original synthetic unity of apperception*, the unity of the "I think," or of self-consciousness. — This proposition is all that there is to the so-called *transcendental deduction of categories*, which, from the beginning, has however been regarded as the most difficult piece of Kantian philosophy — no doubt only because it demands that we should transcend the mere *representation* [*Vorstellung*] of the relation of the "I" and the *understanding* [*Ich und der Verstand*], or of the *concepts* [*die Begriffe*], to a thing and its properties or accidents, and advance to the *thought* [*Gedanke*] of it.

Hegel highlights that, in the deduction, two kinds of thought, T1 and T2, are distinguished. T1 is the subjective representational thought practiced by the understanding, in which we have thought or the I or the concepts on one side, and the thing and its properties on the other; T2 is what Hegel calls *der Gedanke*, i.e. transcendental / dialectical / rational thought, the thought about the relation between the I or understanding and the thing, which makes this very relation possible. Hegel says that the transcendental deduction of categories is so difficult because it forces us to step back from T1 to T2. As a matter of fact, Kant's argumentation in the transcendental deduction implies going beyond the relation between the I/the understanding and the thing (the understanding as *Verstand* is non-reflexive thought) towards the *thought* (*der Gedanke*), i.e. towards what makes this very relation possible. Hence we have T1: the correspondence relation between the I or the understanding/*Verstand* and thing, and

делает возможной истину как соответствие. Величайшее прозрение Канта, по мнению Гегеля, состоит в следующем: то, что делает возможной истину как соответствие (отношение между «Я» и вещью), — это *саморефлективное мышление*, которое, в терминах Канта, есть то же самое, что и «первоначальное синтетическое единство апперцепции», или самосознание, а в терминах Гегеля — понятие (*der Begriff* или здесь: *der Gedanke*)⁷.

Следовательно, дедукция категорий для Гегеля есть проявление самой природы понятийного мышления (*der Gedanke* или *der Begriff*). Гегель отождествляет *der Gedanke* или *der Begriff* с исходным синтетическим единством апперцепции — спекулятивной структурой, которая включает в себя рефлексию и рефлексию о рефлексии. Гениальная идея Канта, по Гегелю, состоит в том, что мыслящая сама себя мысль (самосознание, первоначальное синтетическое единство апперцепции) образует тот самый горизонт, без которого не было бы никакого соответствия мысли с действительностью (возможное условие истины как соответствия)⁸.

Гегель также пишет, что кантовское изложение в «Трансцендентальной дедукции» предполагает, что «понятие есть то, что объективно в познании, стало быть, есть истина» (Гегель, 1972, с. 19). Другими словами, то, что концептуальное спекулятивное саморефлектив-

T2: the kind of thought (*Gedanke*) that makes truth as correspondence possible. Kant's great insight is, for Hegel, that what makes truth as correspondence (the relation between the I and the thing) possible is *self-reflexive thought*, which is one and the same as, in Kantian terms: 'the original synthetic unity of apperception' or self-consciousness, and, in Hegelian terms: the concept (*der Begriff* or here: *der Gedanke*).⁷

Hence the deduction of categories for Hegel is the manifestation of the very nature of conceptual thought (*der Gedanke* or *der Begriff*). Hegel identifies *der Gedanke* or *der Begriff* with the original synthetic unity of apperception — a speculative structure, which involves reflection and reflection about reflection. Kant's ingenious idea is, for Hegel, that the thought that thinks itself (self-consciousness, the original synthetic unity of apperception) constitutes the very horizon without which there would not be any correspondence of thought with reality (the possibility condition of truth as correspondence).⁸

Hegel (2010, p. 516) also writes that the Kantian exposition in the "Transcendental Deduction" entails that "the concept is given as the *objective element* of cognition, consequently as the *truth*". In other words: that conceptual speculative self-reflexive thought is 'the truth'

⁷ Интерпретация «Я мыслю» как «понятия» в гегелевских терминах является спорной. Анализ различий между тем, что Гегель делает из кантовской теории апперцепции, и теорией самого Канта см. в работе Дюзинга: (Düsing, 2013, S. 143–180).

⁸ Об аспектах в теории Канта, касающихся связи аналитического и синтетического единства апперцепции, которые также превосходят гегелевскую концепцию понятия, см.: у Шефера (Schäfer, 2011, S. 267). О прочтении логики Гегеля как реализации трансцендентальной философской программы Канта и подлинной критической философии см.: (Stekeler-Weithofer, 1992). О трансцендентализме Гегеля см.: (Horstmann, 2006; Pippin, 2015; Houlgate, 2015). Гадмер (Gadamer, 1971) показывает, что проект Гегеля в «Науке логики» объединяет идею философии Канта и Фихте как трансцендентальной философии с античной идеей первой философии как метафизики.

⁷ The interpretation of the I-think as "the concept" in Hegel's terms is controversial. For an analysis of the differences between what Hegel makes of Kant's theory of the apperception and Kant's own theory see Düsing (2013, pp. 143-180).

⁸ On the aspects in Kant's theory of the connection between analytical and synthetic unity of apperception that anticipate Hegel's concept of concept see Schäfer (2011, p. 267). For a reading of Hegel's logic as accomplishment of Kant's transcendental philosophical programme and genuine critical philosophy see Stekeler-Weithofer (1992). On Hegel's transcendentalism see Horstmann (2006, pp. 9-50), Pippin (2015, pp. 159-172) and Houlgate (2015, pp. 173-194). Gadamer (1971, pp. 49-70) shows that Hegel's project in the *Wissenschaft der Logik* is uniting Kant's and Fichte's idea of philosophy as transcendental philosophy with the ancient idea of first philosophy as metaphysics.

ное мышление есть «истина», означает, что оно есть условие возможности, норма и форма истины. То, что понятие есть истина, означает, что это то, что сам Кант называл «трансцендентальной истиной», подразумевая под ней условие возможности истины как соответствия («Die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht»)⁹.

2.2. Гегелевская идея дедукции

Обратимся теперь к самой идее Гегеля о трансцендентальной дедукции. В «Философии права» Гегель пишет, что в науках (нефилософских) первым пробелом, который необходимо восполнить, является поиск и нахождение определений. В философии, напротив, научная процедура иная и скорее похожа на ту, которая распространена в юридических науках. Юридические науки должны определять, что правильно, а что законно и задаваться вопросом, применимы ли предлагаемые определения (законы) к конкретным случаям. Это сопряжено с рядом трудностей. Поэтому юристы знают, что к общей процедуре определения следует подходить с осторожностью; «...поэтому и было предостерегающе сказано: *omnis definitio in jure civili periculosa*. И в самом деле, чем бессвязнее и самопротиворечивее определения права, тем менее возможны в нем дефиниции...» (Гегель, 1990, с. 60). Гегель намекает здесь на трудность подведения конкретной юридической ситуации (фактов дела) под общих закон. Юристы хорошо понимают, что конкретный анализируемый случай зачастую опровергает общее определение. Определения, как подчеркивает Гегель, «должны содержать общие определения, а в общих определениях

⁹ См.: (В 185; Кант, 2006, с. 265), где Кант пишет, что трансцендентальная истина состоит в общем отношении к тотальности нашего опыта, и уточняет, что она предшествует всякой эмпирической (конкретной) истине и делает ее возможной. Для Гегеля саморефлексивность понятия — это тотальное знание, точнее, путь к нему.

means that it is the possibility condition, the norm and form of truth. That the concept is truth means that it is what Kant himself called ‘transcendental truth’, intending it as the possibility condition of truth as correspondence (“Die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht”).⁹

2.2. Hegel’s Idea of the Deduction

Let us now turn to Hegel’s own idea of the transcendental deduction. In the *Philosophy of Right* Hegel writes that in the (non-philosophical) sciences the first *desideratum* is to look for and find definitions. In philosophy, by contrast, the scientific procedure is different, and rather similar to the one common in the juridical sciences. The juridical sciences have to determine what is right and what is just, and to ask whether the determinations (the laws) they propose hold for the particular cases. This involves a series of difficulties. Therefore jurists know that the common definition procedure is to be handled with care. “For this reason it has been said as a warning, *omnis definitio in jure civili periculosa* and in fact the more disconnected and contradictory the determinations of a right are, the less possible is a definition of it” (Hegel, 2001, p. 22). Hegel hints here at the difficulty of subsuming a particular juridical situation (the facts of a case) under a general law. The legal experts are well aware that the specific case under analysis often refutes the general definition. A definition, as Hegel stresses, “should contain only universal features; but these forthwith bring to light contradictions, which in the case of law are injustice,

⁹ See *KrV*, A 146 / B 185 (Kant, 1998, p. 276), where Kant writes that transcendental truth consists in the general relation to the totality of our experience and specifies that it precedes all empirical (particular) truth and makes it possible. For Hegel the self-reflexivity of the concept is (the path towards) total knowledge.

непосредственно обнаруживается противоречивое, здесь — неправоное во всей его очевидности. Так, например, в римском праве невозможна дефиниция *человека*, ибо раба нельзя было подвести под это понятие, которое скорее нарушается его положением; столь же опасной оказалась бы во многих отношениях дефиниция собственности и собственника» (Там же). То есть римские юристы прекрасно осознавали, что, когда мы определяем людей как носителей прав и обязанностей, само существование рабов противоречит нашему определению и заставляет нас пересмотреть его или признать несправедливость нашей правовой и социальной системы.

Что касается пределов обычного, нефилософского метода «выведения определений», Гегель говорит следующее:

Дедуцируется же дефиниция обычно из этимологии, преимущественно посредством абстрагирования от особых случаев, причем основой служат чувства и представления людей. Правильность дефиниции определяют затем в зависимости от ее соответствия существующим представлениям. При этом методе отодвигается на задний план то, что единственно существенно в научном отношении, в отношении содержания, — необходимость предмета в себе и для себя (здесь права), в отношении же формы — природа понятия (Там же).

Отодвигается, во-первых, идея о необходимости понятий, с которыми сталкивается философия (и юриспруденция) (см. пункты (3) и (4) выше о необходимости чистых и априорных понятий Канта как возможных условий объективного познания), то есть они являются формами и нормами нашего истинного мышления, и, во-вторых, идея о том, что такие понятия имеют саморефлективную природу (см. пункт (5) о саморефлективной природе синтетического единства апперцепции как условия высшей возможности и как основной формы

in all their nakedness. Thus in Roman law, for instance, no definition of man was possible, because it excluded the slave. The conception of man was destroyed by the fact of slavery” (*ibid.*). That is, the Roman jurists were well aware that, when we define human beings as bearers of rights and duties, the very existence of slaves clashes against our definition, and forces us to revise it, or to recognise the injustice of our legal and social system.

As to the limits of the normal, non-philosophical method of ‘deducing definitions’ Hegel (2001, p. 22; cf. 1969, p. 31) has this to say:

The deduction of a definition is usually traced back to the following: the definition is intended as procedure through which we abstract from the particular cases, and, in doing so, we have our feelings and representation [*Vorstellung*] about the matter at stake as our basis. The correctness of the definition would thus consist in its agreement with our present representations. By such a method everything essentially scientific is cast aside. As regards the content what is cast aside is the necessity of the object (here: the law), and, as regards the form, the nature of the concept.¹⁰

What is cast aside is first the idea that the concepts philosophy (and jurisprudence) deal with are necessary (see points (3) and (4) above, about the necessity of Kant’s pure and *a priori* concepts as possibility conditions of objective knowledge), i.e. they are forms and norms of our true thought and, second, that such concepts have a self-reflexive nature (see point (5) about the self-reflexive nature of the synthetic unity of apperception as the highest possibility condition, and as the basic form of every pure *a priori* concept). By contrast, “In philo-

¹⁰ Here and in the following quotations from Hegel (1969) I have diverged slightly from the published translations in the interests of greater clarity.

всякого чистого априорного понятия). Напротив, «в философском познании главным является *необходимость* понятия, а движение, в ходе которого оно становится *результатом*, составляет его доказательство и дедукцию» (Там же). Философская дедукция, или метод дедукции (или демонстрации) в философии, таким образом, зависит от необходимой природы ее предмета (двойной негативный смысл необходимости каждой трансцендентальной структуры как того, без чего то, что существует / возможно, не существовало / не было бы возможным) и состоит в раскрытии смысла таких трансцендентальных структур. «Движение, в ходе которого оно становится *результатом*, составляет его доказательство и дедукцию» означает, что дедукция имеет дескриптивную сторону: это анализ природы категорий как трансцендентальных структур (условий возможности и форм объективного знания / истины). Сам Кант пишет в «Пролегоменах» (AA 04, S. 324; Кант, 1994, с. 85), что дедукция есть понимание самой природы чистых понятий (см.: Puder, 1974, S. 41)¹⁰. Гегель продолжает конкретизировать философский научный метод:

Поскольку таким образом его *содержание* для себя необходимо, только затем следует обратить внимание на то, что соответствует ему в представлениях и языке. Однако поня-

¹⁰ Точнее, Кант пишет о постижении природы категорий через постижение их природы как функций. Они «служат только для того, чтобы определять в отношении всех функций суждения эмпирические положения... сообщать им тем самым общезначимость и посредством них делать возможными *суждения опыта* вообще» (AA 04, S. 324; Кант, 1994, с. 85). Баум подчеркивает, что дедукция Канта представляет собой особый вид определения (Baum, 1986). Идея Канта, подтверждение которой мы увидим у Гегеля, состоит в том, что если определение понимать стандартно, как попытку «изначально давать подробно-обстоятельное изложение понятия вещи в ее границах» (B 755; Кант, 2006, с. 921), то определение таких априорных понятий, как «субстанция», «причина» и «право» (B 756; Кант, 2006, с. 923), невозможно (см. блестящую реконструкцию подхода Канта к определениям в случае априорных понятий и идей разума: Левин, 2021, с. 103–104).

sophic knowledge the necessity of a concept is the main thing, and the process, by which it, as a result, has come into being is its proof and deduction” (Hegel, 2001, pp. 22-23; cf. 1969, pp. 31-32). The philosophical deduction, or the method of deduction (or demonstration) in philosophy thus depends on the necessary nature of its subject matter (the double negative meaning of the necessity of every transcendental structure as that without which something that exists/is possible would not exist/be possible) and consists in unfolding the meaning of such transcendental structures. “The process by which the transcendental structure has come into being is its deduction” means that the deduction has a descriptive side: it is the analysis of the nature of categories as transcendental structures (possibility conditions and forms of objective knowledge/truth). Kant himself writes in the *Prolegomena* (AA 04, p. 324; Kant, 2004, p. 76) that the deduction is the insight into pure concepts’ very nature (cf. Puder, 1974, p. 41).¹¹ Hegel (2001, pp. 22-23; cf. 1969, p. 32) goes on specifying the philosophical scientific method:

After the content is seen to be necessary independently, the second point is to look about for that which corresponds to it in existing

¹¹ More specifically, Kant is writing about the insight into the nature of the categories in terms of an insight into their nature as *functions*. They “serve only to determine empirical judgments [...] with respect to those functions [of judging], so as to procure universal validity for these judgments, and thereby to make *judgments of experience* possible in general” (*Prol*, AA 04, p. 324; Kant, 2004, p. 76). That Kant’s deduction is a specific kind of definition is stressed by Baum (1986). Kant’s idea, which we will see confirmed in Hegel, is that, if the definition is understood standardly as an attempt “to exhibit originally the exhaustive concept of a thing within its boundaries” (*KrV*, A 727 / B 755; Kant, 1998, p. 637) then a definition of *a priori* concepts such as “substance”, “cause” and “right” (*KrV*, A 728 / B 756; Kant, 1998, p. 638) is not possible (see Lewin, 2021, pp. 103-104 for a brilliant reconstruction of Kant’s approach to definitions in the case of *a priori* concepts and ideas of reason).

тие для себя в своей истине и это же понятие в *представлении* не только могут, но и должны отличаться друг от друга по форме и образу. Если, однако, представление не ложно и по своему содержанию, то можно показать, что понятие и по своей сущности налично в нем, т.е. представление может быть возведено в форму понятия. Однако такое представление настолько не есть мерило и критерий для самого себя необходимого и истинного понятия, что оно, напротив, должно брать из него свою истинность, поправлять и познавать себя, исходя из него (Гегель, 1990, с. 60–61).

В философском познании «необходимость понятия есть главное»: здесь Гегель утверждает, что структуры, идеи и т.д., с которыми имеет дело философия, не эмпиричны («желтые»), а необходимы. И их дедукция или демонстрация есть оправдание этой необходимости. Их дедукция предполагает прежде всего рассмотрение опыта, который для Гегеля является лингвистически артикулированной областью наших общих представлений об этих понятиях. Представления всегда неправильны по форме (они являются выражением понимания или неререфлексивной мысли), а значит, всегда односторонни. Но они могут быть правильными, то есть выражать что-то истинное (хотя и частично) относительно рассматриваемых понятий, и если они верны, то можно показать, что в них содержится понятие, и их можно привести к (самореферентной) форме понятия. При этом должно быть ясно, что критерием истины является понятие, а не представление.

Таким образом, Гегель подчеркивает отличие дедукции как метода философии от обычной научной процедуры формулирования определения и доказательства его правильности. В нефилософской процедуре мы определяем понятия (скажем, понятие справедливости), рассматривая наши обычные повседневные представления (например, наше мнение о том, что справедливость — это право более сильного, или что закон способствует равенству, или

representations [*Vorstellungen*] and modes of speech. But the way in which a concept [*Begriff*] exists in its truth, and the way it presents itself in random representations not only is but must be different in form and structure. If a representation [*Vorstellung*] is not in its content false, the concept [*Begriff*] can be shown to be contained in it and the representation may thus be raised to the form of the concept. But so little is any representation the measure and criterion of an independently necessary and true concept, that it must derive its truth from the concept, be rectified and known through it.

In philosophical knowledge ‘the necessity of the concept is the main thing’: Hegel is here claiming that the structures, ideas etc. philosophy deals with are not empirical (‘yellow’) but necessary. And their deduction or demonstration is the justification of this necessity. Their deduction involves first of all the consideration of experience, which for Hegel is the linguistically articulated field of our common representations about these concepts. Representations are always wrong as to their form (they are expression of the understanding or non-reflexive thought), which means that they are always one-sided. But they can be correct, i.e. they can express something true (though partial) about the concepts at stake, and if they are correct then it is possible to show that the concept is contained in them, and they can be brought to the (self-referential) form of the concept. Hereby it must be clear that the concept, and not the representation, is the criterion of truth.

Thus Hegel highlights the difference between the deduction as the method of philosophy and the normal scientific procedure of giving a definition and demonstrating its correctness. In the non-philosophical procedure we define concepts (say, the concept of justice) by considering our normal everyday rep-

что справедливость влечет за собой свободу и т.д.), абстрагируясь от конкретных представлений и сосредоточиваясь на общих повторяющихся чертах понятия. Доказательство корректности определения состоит в проверке его соответствия нашим представлениям. Этот метод неизбежно содержит элемент чистой произвольности, поскольку критерием правильности определения становится наше личное мнение. Напротив, философская дедукция подразумевает, что понятие как саморефлективная мысль (то есть также как критическое размышление о нормальном репрезентативном значении рассматриваемого понятия) признается как возможное условие истинности представления. Представления, личные мнения рассматриваются с точки зрения «понятия», то есть саморефлективной и скептической мысли, а это означает, что они подлежат критике и отрицанию. Таким образом, процедура «определения и дедукции определения» заменяется трансцендентальным и диалектическим дедуктивным методом. Понятие превращается в критическую рефлексию над представлениями и личными мнениями, в скептическую инстанцию, отрицающую представление, и в то же время в обосновывающую инстанцию, дающую представления в их истинности.

Одним словом, для Гегеля трансцендентальная дедукция категорий является методом философии. Гегель пишет: «В чем состоит научный метод философии, предполагается здесь известным из философской логики» (Гегель, 1990, с. 61). Отсюда следует, что у Гегеля становится очевидной идея дедукции как исследования истины (ее форм и условий возможности). Первоначальное единство апперцепции становится спекулятивным, то есть саморефлективным, скептическим мышлением как фундаментальной формой и нормой истинного познания.

representations (for example our view that justice is the right of the stronger, or that to be just means to promote equality, or that justice entails freedom etc.) and by abstracting from the specific representations, focusing on the general recurrent traits of the concept. The proof of the definition's correctness consists in checking whether it corresponds to our representations. This method inevitably contains an element of pure arbitrariness, insofar as our personal opinions become the criterion of the definition's correctness. In contrast, the philosophical deduction implies that the concept as self-reflexive thought (i.e. also as critical reflection about the normal representational meaning of the concept at stake) is recognised as the possibility condition of the truth of the representation. Representations, personal opinions are considered from the perspective of 'the concept', i.e. of self-reflexive and sceptical thought, and this means that they are to be criticised and negated. Thus the procedure of the 'definition and deduction of the definition' is replaced by the transcendental and dialectical deductive method. The concept turns into a critical reflection on representations and personal opinions, into a sceptical instance, which negates the representation, and at the same time into a grounding instance, which places the representations in their truth.

In sum, for Hegel the transcendental deduction of categories is the method of philosophy. Hegel (2001, p. 23; cf. 1969, p. 32) writes "This is the scientific method of philosophy, which we derive from the philosophical logic". This implies that, in Hegel, the idea of the deduction as an inquiry into truth (its forms and possibility conditions) becomes evident. The original unity of apperception becomes speculative — i.e. self-reflexive, sceptical thought as the fundamental form and norm of true knowledge.

3. Форма трансцендентальной дедукции

Кант и Гегель связывают задачу трансцендентальной дедукции с задачей объяснения особых понятий, природа которых трансцендентальна, то есть они являются условиями возможности объективного познания, форм и норм истины. Дедукция имеет юридический смысл, то есть категории представляют собой возможные условия объективного познания (истины), они претендуют на роль таких нормативных и необходимых структур. И их претензии нуждаются в обосновании. Их дедукция необходима¹¹.

По мнению Хенриха, тот факт, что дедукция имеет юридическое значение, подразумевает, что она нелогична (Henrich, 1989, p. 46). Напротив, на мой взгляд (и я согласна с Мёллером (Moeller, 2020, p. 59)), то, что дедукция юридична, не означает, что она нелогична. Давайте рассмотрим структуру дедукции, как она описана Кантом и Гегелем. Как мы видели, в отрывке В 137 дается краткое изложение основных шагов дедукции, которые находятся в центре интерпретации Гегеля. Кант начинает с рассмотрения объекта подлинного (истинного, объективного) познания и показывает, что (поскольку объект познания един, но познание начинается с чувственного опыта, а через чувственный опыт мы получаем множественные впечатления) без синтеза многообразного не было бы объекта. Поэтому, если

¹¹ В моем анализе идеи дедукции Канта и Гегеля я показываю, что в кантовской аргументации составляло основу для собственной интерпретации и трансформации Гегеля. При этом я также подчеркиваю, что является «красной нитью» между двумя идеями трансцендентальной дедукции. Однако это не означает, что исходное единство апперцепции Канта носит спекулятивный характер (при прочтении гегелевского идеализма как абсолютного идеализма). Скорее, речь идет о том, чтобы показать кантовские мотивы с точки зрения Гегеля, то есть гегелевского трансцендентализма, и роль, которую играет опыт, данный в диалектическом и спекулятивном подходе. О подобном прочтении и продолжении гегелевского проекта см.: (Gadamer, 1976; Lukács, 1973).

3. The Form of the Transcendental Deduction

Both Kant and Hegel connect the task of the transcendental deduction to that of giving an account of *special concepts*, whose nature is transcendental, i.e. they are: possibility conditions of objective knowledge, forms and norms of truth. The deduction has a juridical meaning, i.e. the categories *present themselves* as possibility conditions of objective knowledge (truth), they *make the claim* to be such normative and necessary structures. And their claim needs justification. Their deduction is needed.¹²

For Henrich (1989, 46) that the deduction has a juridical meaning implies that it is not logical. In contrast, in my view (and I agree with Moeller (2020, pp. 59) that the deduction is juridical does not mean that it is not logical. Let us consider the structure of the deduction as it is described by Kant and Hegel. As we have seen, the passage B 137 gives us a summary of the deduction's basic steps that are at the centre of Hegel's interpretation. Kant starts by considering the object of genuine (true, objective) knowledge and shows that (since the object of knowledge is unitary, but knowledge starts with sense experience and through sense experience we receive multiple impressions) without a synthesis of the manifold there would not be an object. Thus, if

¹² In my analysis of Kant's and Hegel's idea of the deduction I show what, in the Kantian argumentation, constituted the basis for Hegel's own interpretation and transformation. In so doing, I also highlight what is a 'red thread' between the two ideas of the transcendental deduction. However, this does not imply taking Kant's original unity of apperception to be speculative (on a reading of Hegelian idealism as absolute idealism). Rather, it implies showing the Kantian motives in Hegel's view, i.e. the Hegelian transcendentalism and the role played by the experiential given in the dialectical and speculative approach. On a similar reading and continuation of the Hegelian project see Gadamer (1976) and Lukács (1973).

O = имеются объекты опыта,
S = имеется синтез многообразного,
тогда

если у нас нет синтеза, то нет и объекта
опытного познания = если не-S, то не-O.

Но есть объект = O.

Следовательно, есть синтез = S.

Затем, рассматривая синтез, Кант утверждает, что без единства в основе синтеза не было бы никакого синтеза. Следовательно, дано, что U = существует единство в синтезе. Мы имеем следующее:

Если бы не было единства, то не было бы синтеза = если не-U, то не-S.

Но существует синтез = O.

Следовательно, существует единство = U.

Наконец, исследуя единство, Кант показывает, что не было бы никакого единства, если бы у нас не было «Я мыслю». Таким образом, при условии, что I = существует самосознание, у нас получается:

Если бы не было самосознания, то не было бы единства = если не-I, то не-U.

Но существует единство = U.

Следовательно, существует «Я мыслю» / самосознание = I.

Таким образом, можно сказать, что аргументация Канта в дедукции состоит из цепочки умозаключений, подчиняющихся *modus tollens*, а точнее:

1. $\neg S \rightarrow \neg O, O \vdash S$ (или $\neg S \rightarrow \neg O, \neg \neg O \vdash \neg \neg S$).
2. $\neg U \rightarrow \neg S, S \vdash U$ (или $\neg U \rightarrow \neg S, \neg \neg S \vdash \neg \neg U$).
3. $\neg I \rightarrow \neg U, U \vdash I$ (или $\neg I \rightarrow \neg U, \neg \neg U \vdash \neg \neg I$).

Однако для завершения вывода следует добавить еще один шаг, а именно: акт «Я мыслю» для Канта является не только условием высшей возможности объективного познания и объекта опытного познания, но, в свою очередь, укорененным в том же объекте (см.: В 118; Кант, 2006, с. 999–1001, где говорится, что чистая мысль вызывается к упражнению в случае, данном материей, а также заключительные аб-

O = there are objects of experience
S = there is synthesis of the manifold
Then we have

If there was not synthesis there would not be an object of experiential knowledge = If not-S then not-O

But there is the object = O

Therefore, there is synthesis = S

Then, by considering the synthesis, Kant states that without a unity at the basis of the synthesis there would not be any synthesis. Hence, given that U = there is unity in the synthesis. We have

If there was not unity there would not be synthesis = if not-U then not-S

But there is synthesis = S

Therefore, there is unity = U

Finally, by examining the unity, Kant shows that there would not be any unity had we not the I-think. Thus, given that I = there is self-consciousness. We have

If there was not self-consciousness there would not be unity = if not-I then not-U

But there is unity = U

Therefore, there is the I-think / self-consciousness = I

Thus, we can say that Kant's argument in the deduction consists of a chain of inferences that are ruled by *modus tollens*, more specifically:

1. $\neg S \rightarrow \neg O, O \vdash S$ (or $\neg S \rightarrow \neg O, \neg \neg O \vdash \neg \neg S$)
2. $\neg U \rightarrow \neg S, S \vdash U$ (or $\neg U \rightarrow \neg S, \neg \neg S \vdash \neg \neg U$)
3. $\neg I \rightarrow \neg U, U \vdash I$ (or $\neg I \rightarrow \neg U, \neg \neg U \vdash \neg \neg I$)

Yet there is a further step to be added for the completion of the deduction, namely: the I-think is, for Kant, not only the highest possibility condition of objective knowledge and of the object of experiential knowledge, but, in turn, rooted in the same object (see *KrV*, В 118, where pure thought is said to be called into exercise on occasion given by matter, as well as the final paragraphs of the deduction about the

зацы «Дедукции» об ограничении категорий тем, что дано в опыте). Таким образом,

4. $\neg O \rightarrow \neg I$, $I \rightarrow O$ (или $\neg O \rightarrow \neg I$, $\neg \neg I \rightarrow \neg \neg O$).

У Гегеля мы имеем понятие =(которое есть мысль, мыслящая о себе, и рассматривается Гегелем как эквивалент кантовского «Я мыслю») как норму или критерий истинности представлений. В то же время представления являются теми образцами, которые заставляют нас пересмотреть работу понятия (только в свете представлений мы можем оценить адекватность понятия). Итак, мы имеем ситуацию, где мысль о мысли (понятии) истинна только в том случае, если она соответствует мысли о реальности (представлении), а мысль о реальности истинна только в том случае, если она соответствует мысли о мысли. Короче говоря, с учетом того, что C — это понятие (как мысль о мысли, самореферентная мысль), а R — это представление (как мысль о реальности), у нас есть отношение взаимной импликации между C и R, которое мы могли бы выразить так:

$$C \leftrightarrow R.$$

В обоих случаях (как в кантовской, так и в гегелевской идее дедукции) дедукция предполагает цикличность. Однако, как подчеркивали многие интерпретаторы (среди них Баум (Baum, 1986) и Грундман (Grundmann, 2003)), это не порочная цикличность. Проще говоря, его задача состоит в том, чтобы исследовать условия возможности нашего исследования. Если мы попытаемся выразить эту основную черту трансцендентальной дедукции формально, нам потребуется своего рода самореференция и цикличность, которые, возможно, будет трудно допустить в классической логической структуре. Возможно, именно по этой причине Хенрих утверждает, что обоснованность аргумента должна оцениваться в соответствии со стандартами юридического рассуждения, а не формальных логических доказательств (Henrich, 1989, S. 46) и что другие интерпретаторы, такие как Баум (Baum, 1986), склонны интер-

categories' restriction to what is given in experience). Thus

4. $\neg O \rightarrow \neg I$, $I \rightarrow O$ (or $\neg O \rightarrow \neg I$, $\neg \neg I \rightarrow \neg \neg O$)

In Hegel we have the concept (which is thought thinking about itself and seen by Hegel as the equivalent of the Kantian I-think) as the norm or criterion of the truth of representations. At the same time, the representations are the instance that forces us to revise the work of the concept (it is only in the light of the representations that we can assess whether the concept is adequate). So we have the situation that thought about thought (the concept) is true only if it conforms to thought about reality (the representation), and thought about reality is true only if it conforms to thought about thought. In short, given that C is the concept (as thought about thought, self-referential thought) and R is the representation (as thought about reality), we have a relation of reciprocal implication between C and R, which we could express as:

$$C \leftrightarrow R$$

In both cases (in the Kantian as well as in the Hegelian idea of deduction) the deduction involves circularity. Yet it is a non-vicious circularity, as many interpreters have stressed (among them Baum (1986) and Grundmann (2003)). To put it in very elementary terms, its task is to examine the possibility conditions of our examination. If we try to express this basic trait of the transcendental deduction formally, we will require some sort of self-referentiality and circularity, which might be difficult to admit in a classical logical framework. It is perhaps for this reason that Henrich (1989, p. 46) claims that the validity of the argument should be evaluated according to the standards of legal reasoning rather than according to the standards of formal logical proofs, and that other interpreters, such as Baum (1986), tend to interpret the transcendental deduction as an exercise in conceptual analysis rather than as a

претировать трансцендентальную дедукцию как упражнение в концептуальном анализе, а не как формальное логическое доказательство¹². Тем не менее начиная с 1970-х гг. были разработаны конкретные формально-логические инструменты для борьбы с цикличностью и самореференциальностью, которые типичны для многих форм рассуждения, прежде всего для рассуждений в философии¹³.

Идея Канта о том, что категории ограничены опытом, что их использование должно быть ограничено чувственно данным и что они в то же время являются нормой и формой опыта, у Гегеля становится возможностью рассмотрения диалектики между *Vorstellung* и *Begriff*. Категории — это нормы, формы, условия возможности опыта, заложенные в опыте. По Гегелю, условия возможности заложены в языке и истории, в наших взглядах на всё (представления: *Vorstellungen*). Для Канта они опираются (в самом своем происхождении) на многообразие,

¹² Согласно Бауму, цикличность дедукции Канта не является проблемой, поскольку для него дедукция — это не доказательство, а особый вид концептуального анализа (Baum, 1986). Штекелер-Вейтофер (Stekeler-Weithofer, 1992, см., напр., S. 8, 40) интерпретирует логику Гегеля как концептуальный анализ и как реализацию трансцендентального философского проекта Канта. Моя цель в настоящей статье — не экзегетическая, то есть не состоит в том, чтобы показать верность или неверность гегелевской интерпретации. Скорее я стремлюсь продемонстрировать, что, во-первых, в интерпретации Гегеля некоторые метафилософские аспекты кантовской идеи трансцендентальной дедукции подчеркиваются таким образом, что дедукция становится самим методом или логикой философии в гегелевском смысле. Во-вторых, я подчеркиваю, что эта интерпретация / трансформация предлагает простой ответ на вопрос о том, какова значимость трансцендентальной дедукции категорий для нас сегодня.

¹³ Для начала см.: (Priest, 1979). Очевидно, вопрос о формализации трансцендентальной дедукции категорий заслуживает более детального рассмотрения. Настоящая работа продиктована мыслью о том, что необходима операция существенного обобщения и упрощения, если мы хотим понять и оценить значимость трансцендентальной дедукции категорий (одной из самых трудных глав в истории философии). Это означает, что некоторые моменты лишь слегка обозначены в ходе их развития в аргументации.

formal logical proof.¹³ Yet, specific formal logical tools have been developed, starting from the 1970s, for dealing with the circularity and self-referentiality that is typical for many forms of reasoning, first of all: for reasoning in philosophy.¹⁴

Kant's idea that the categories are bounded by experience, that their use is to be restricted to the sensible given, and that they are, at the same time, the norm and form of experience, becomes, in Hegel, the view about the dialectic between *Vorstellung* and *Begriff*. The categories are norms, forms, possibility conditions of experience, which are deposited in experience. The possibility conditions are for Hegel deposited in language and history, in our views about everything (the representations: *Vorstellungen*). For Kant they are reliant (for their very genesis) on the manifold given in the forms of sensibility. For Kant all knowledge — also pure knowledge — starts from experience, even if not all knowledge depends on experience.

¹³ According to Baum (1986) the circularity of Kant's deduction is not a problem because the deduction, for him, is not a proof but a special kind of conceptual analysis. Stekeler-Weithofer (1992, e.g. p. 8 and p. 40) interprets Hegel's logic as conceptual analysis, and as the fulfilment of Kant's transcendental philosophical project. My aim in the present paper is not primarily exegetical, i.e. it is not to show that Hegel was right or that he was wrong in his interpretation. Rather, my aim is to show, first, that in Hegel's interpretation some metaphilosophical aspects of the Kantian idea of the transcendental deduction are emphasised in a way that makes of the deduction the very method or logic of philosophy in the *Hegelian* sense. Secondly, I stress that this interpretation/transformation is useful for proposing a simple answer to the question: what is the relevance of the transcendental deduction of categories for us, today?

¹⁴ For a first approach see Priest (1979). Evidently, the question about the formalisation of the transcendental deduction of categories would deserve a more detailed consideration. The present paper is motivated by the insight that an operation of great generalisation and simplification is needed if we wish to understand and assess the relevance for us of the transcendental deduction of categories (one of the most difficult chapters in the history of philosophy). This implies that some points are merely hinted at in their lines of development in the argument.

данное в формах чувственности. Все познание, по мысли Канта, в том числе и чистое познание, начинается с опыта, даже если не все познание зависит от опыта. Таким образом, трансцендентальное рассуждение, если следовать гегелевской интерпретации кантовской идеи дедукции, характеризуется двойным движением: от опыта к тому, что делает опыт возможным, и от того, что делает опыт возможным, обратно к опыту. Условия возможности являются критерием эмпирического познания, опыт — это тот образец, который заставляет нас пересмотреть и улучшить наш взгляд на условия / нормы / формы возможности¹⁴.

Наконец, природа этих форм такова, что они способны сделать объективное познание возможным лишь постольку, поскольку они являются функциями синтеза «Я мыслю», склонностей саморефлективной, самокритической деятельности мышления. В свою очередь, саморефлективная деятельность мысли способна сделать возможным истинное познание лишь постольку, поскольку оно отнесено к опыту.

Соответственно, трансцендентальная дедукция имеет двойную скептическую задачу¹⁵.

¹⁴ Кант действительно согласен с Гегелем в том, что опыт «порождает» действие категорий, но Кант не считает, что мы пересматриваем или улучшаем наш взгляд на категории (как априорно возможные условия опыта) в свете того, какой опыт (который является апостериори) показывается нам (B 147, а также B 165; Кант, 2006, с. 221, а также с. 241 — 243). За это замечание я благодарна анонимному рецензенту.

¹⁵ Стэплфорд справедливо подчеркивает, что дебаты о трансцендентальных аргументах не позволяют уловить исходную кантовскую идею трансцендентализма и критической философии как научной формы скептицизма (Stapleford, 2008, p. 16, 25, 130). См. об этом также: (Ferrari, 2013, p. 255). В A 761 / B 789 Кант говорит, что «в вопросах чистого разума» первый шаг — догматический, второй шаг — скептический, а затем третий шаг, который и воплощает в себе первая «Критика», — это «критика разума». Хотя третий шаг уже не является скептическим в таком же смысле, как и второй шаг, который здесь обсуждает Кант, — см., напр. работу Майкла Форстера по дискуссиям Канта и Гегеля о скептицизме (Forster, 2008), а также полезную статью Форстера «Скептицизм» (Forster, 2021); можно утверждать, что кантовский подход повлиял на включение скептицизма в философию Гегеля

Transcendental reasoning, if we are prepared to follow Hegel's interpretation of Kant's idea of the deduction, is thus characterised by a double movement: from experience towards what makes experience possible, and from what makes experience possible back to experience. The possibility conditions are the criterion of experiential knowledge, experience is the instance that forces us to revise and improve our view about the possibility conditions/norms/forms.¹⁵

Finally, the nature of these forms is such that they are able to make objective knowledge possible only insofar as they are *functions of the synthesis of the I-think*, declinations of the self-reflexive, self-critical activity of thought. In turn, the self-reflexive activity of thought is able to make true knowledge possible only insofar as it is referred to experience.

Accordingly, the transcendental deduction has a double sceptical task.¹⁶ First, it is sceptical towards experience insofar as the catego-

¹⁵ Kant does agree with Hegel that experience “gives rise to” the operation of the categories, but Kant does not hold that we revise or improve our view of the categories (as *a priori* possibility conditions of experience) in the light of what experience (which is *a posteriori*) shows us (*KrV*, B 147 as well as B 165; Kant, 1998, p. 254 as well as pp. 263-264). I am grateful to an anonymous referee for this remark.

¹⁶ Stapleford (2008, pp. 16, 25, 130) rightly stresses that the debates on transcendental arguments fail to grasp the original Kantian idea of transcendentalism and critical philosophy as a scientific form of scepticism. See on this also Ferrari (2013, p. 255). In A 761 / B 789 Kant says that “in matters of pure reason”, the first step is dogmatic, the second step is sceptical, and then the third step, which the first *Critique* itself embodies, is “the criticism of reason”. Although the third step is no longer sceptical in the second-step sense that Kant is here discussing — see e.g. Michael Forster's work on Kant's and Hegel's discussions of scepticism (Forster, 2008) as well as Forster's helpful article “Scepticism” (Forster, 2021) — it can be argued that the Kantian approach influenced Hegel's incorporation of scepticism into philosophy (which, in Hegel, becomes dialectical and speculative philosophy and, as such, departs from Kant's original idea). See on this Ficara (2012; 2013). I thank an anonymous referee for the insights on the difference between the Kantian and the Hegelian approach to scepticism.

Во-первых, дедукция скептически относится к опыту, поскольку категории как функции я-мысли различают и критически упорядочивают многообразие, данное чувствам. Во-вторых, она скептически относится к самим категориям, поскольку связывает их употребление с тем, что дано в опыте. Нераздельность скептицизма и фундаментализма, уже присутствующая в дедукции Канта, становится существенной чертой рецепции дедукции в немецком идеализме и обнаруживается в идее Гегеля о диалектике как научном скептицизме. Идея Канта о двойной негативной необходимости условий возможности преобразуется у Гегеля в диалектическое двойное отрицание как собственно метод философского доказательства.

Благодарности. В этой статье рассматриваются значимые формальные и метафилософские моменты доклада, представленного мной на конференции по теме «Дедукция категорий в немецкой классической философии» в Бонне в 2017 г. За полезные замечания я благодарна Клаусу Дюзингу, Маркусу Габриэлю, Ларсу Хекенроту, Райнхарду Хильтшеру, Ирен Пелка, Райнеру Шеферу и участникам конференции. Я также глубоко признательна Михаилу Левину, Нине Дмитриевой и анонимному рецензенту за их чрезвычайно полезные комментарии к предыдущей версии этой статьи.

Список литературы

Гегель Г.В.Ф. Наука логики : в 3 т. М. : Мысль, 1972. Т. 3.

Гегель Г.В.Ф. Философия права / пер. с нем. ; ред. и сост. Д.А. Керимова, В.С. Нерсисянц ; авт. вступ. ст. и примеч. В.С. Нерсисянц. М. : Мысль, 1990.

(из-за чего, по Гегелю, философия становится диалектической и спекулятивной и, как таковая, отходит от первоначальной идеи Канта). См. об этом: (Ficara, 2012; 2013). Я благодарю анонимного рецензента за уточнение разницы между кантовским и гегелевским подходами к скептицизму.

ries as functions of the I-think distinguish and critically order the manifold given to the senses. Second, it is sceptical towards the categories themselves, insofar as it binds their use back to what is given in experience. The inseparability of scepticism and foundationalism, which is already present in Kant's deduction, becomes an essential trait of the deduction's reception in German idealism and can be found in Hegel's idea of dialectics as scientific scepticism. Kant's idea of the double negative necessity of the possibility conditions becomes, in Hegel, dialectical double negation as the very method of philosophical proof.

Acknowledgements. *This paper deals with the formal and metaphilosophical implications of a paper I wrote and presented in German on occasion of the 2017 Bonn conference about "Die Kategorienduktion in der deutschen klassischen Philosophie". For helpful remarks I am grateful to Klaus Düsing, Marcus Gabriel, Lars Heckenroth, Rainhard Hiltcher, Irene Pelka, Rainer Schäfer and the participants in the Bonn conference. I am also very grateful to Michael Lewin, Nina Dmitrieva and to an anonymous referee for their extremely useful comments on a previous version of this paper.*

References

Allais, L., 2013. Kitcher on the Deduction. *Philosophy and Phenomenological Research*, 87(1), pp. 229-236.

Allison, H., 2015. *Kant's Transcendental Deduction*. Oxford: Oxford University Press.

Bauer, S.M., 2021. *Der Wahrheitsbegriff in Kants Transzendentalphilosophie*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Baum, M., 1986. *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*. Königstein: Hain. Chiodi, P., 1961. *La deduzione nell'opera di Kant*. Torino: Taylor.

De Vleeschauwer, H.J., 1934-1937. *La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant*. In 3 Volumes. Amsterdam: Martinus Nijhoff.

Düsing, K., 2013. *Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*. Second Edition. Stuttgart Bad-Cannstatt: Frommann Holzboog.

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

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

Левин М.Р. Трансцендентальная философия как научно-исследовательская программа // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 3. С. 93–126. doi:10.5922/0207-6918-2021-3-4.

Allais L. Kitcher on the Deduction // Philosophy and Phenomenological Research. 2013. Vol. 87, № 1. P. 229–236.

Allison H. Kant's Transcendental Deduction. Oxford : Oxford University Press, 2015.

Bauer S.M. Der Wahrheitsbegriff in Kants Transzendentalphilosophie. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2021.

Baum M. Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie: Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft. Königstein (Ts) : Hain Verlag bei Athenaum, 1986.

Chioldi P. La deduzione nell'opera di Kant. Torino : Taylor, 1961.

De Vleeschauwer H.J. La déduction transcendentale dans l'œuvre de Kant : in 3 vols. Amsterdam : Martinus Nijhoff, 1934–1937.

Düsing K. Subjektivität und Freiheit: Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel. 2. Aufl. Stuttgart Bad-Cannstatt : Frommann Holzboog, 2013.

Erdmann B. Kants Kritizismus in der ersten und zweiten Auflage der 'Kritik der reinen Vernunft'. Leipzig : Voss, 1878.

Ferrari M. Book Review of Kant's Transcendental Arguments. Disciplining Pure Reason, by Scott Stapleford (2008) // Kant-Studien. 2013. Vol. 104, № 2. P. 254–256.

Ficara E. Die Ontologie in der Kritik der reinen Vernunft. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2006.

Ficara E. Skeptizismus und Philosophie. Kant, Fichte, Hegel. Sonderausgabe von Fichte-Studien / ed. by E. Ficara. Vol. 39. Leiden : Rodopi, 2012.

Ficara E. Kant e il rapporto dello scetticismo con la filosofia // Akten des XI. Kant Kongresses / ed. by S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing. Berlin ; N.Y. : De Gruyter, 2013. P. 543–555.

Ficara E. The Form of Truth. Hegel's Philosophical Logic. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2021.

Forster M. Kant and Skepticism. Princeton ; Oxford : Princeton University Press, 2008.

Forster M. Skepticism // The Cambridge Kant Lexicon / ed. by J. Wuerth. Cambridge : Cambridge University Press, 2021. P. 404–407.

Erdmann, B., 1878. *Kants Kritizismus in der ersten und zweiten Auflage der 'Kritik der reinen Vernunft'*. Leipzig: Voss.

Ferrari, M., 2013. Book Review of *Kant's Transcendental Arguments. Disciplining Pure Reason*, by Scott Stapleford (2008). *Kant-Studien*, 104(2), pp. 254-256.

Ficara, E., 2006. *Die Ontologie in der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Ficara, E., 2021. *The Form of Truth. Hegel's Philosophical Logic*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Ficara, E., ed. 2012. *Skeptizismus und Philosophie. Kant, Fichte, Hegel*. Sonderausgabe von Fichte-Studien, Vol. 39. Leiden: Rodopi.

Ficara, E., 2013. Kant e il rapporto dello scetticismo con la filosofia. In: S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing, eds. *Akten des XI. Kant Kongresses*. Berlin & New York: De Gruyter, pp. 543-555.

Forster, M., 2008. *Kant and Skepticism*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Forster, M., 2021. Skepticism. In: J. Wuerth, ed. 2021. *The Cambridge Kant Lexicon*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 404-407.

Gadamer, H.-G., 1971. Die Idee der Hegelschen Logik. In: H.-G. Gadamer, 1971. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Mohr: Tübingen, pp. 49-70.

Gadamer, H.-G., 1976. *Hegel's Dialectics. Five Hermeneutical Studies*. New Haven and London: Yale University Press.

Grundmann, T., 2003. Was ist eigentlich ein transzendentes Argument? In: A.K. Engelhard and D. Heidemann, eds. 2003. *Warum Kant heute?* Berlin-New York: de Gruyter, pp. 44-75.

Hegel, G.W.F., 1969. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: G.W.F. Hegel, 1969. *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe*, Volume 7, edited by E. Moldenhauer and K.M. Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G.W.F., 2001. *Philosophy of Right*. Translation by S.W. Dyde. Ontario: Batoche Books Kitchener.

Hegel, G.W.F., 2010. *Science of Logic*. Translation by G. di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.

Henrich, D., 1976. *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*. Heidelberg: Winter.

Henrich, D., 1989. Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique. In: E. Förster, ed. 1989. *Kant's Transcendental Deductions*. Stanford: Stanford University Press, pp. 29-46.

Gadamer H.-G. Die Idee der Hegelschen Logik // Gadamer H.-G. Hegel, Husserl, Heidegger. Tübingen : Mohr, 1971. P. 49–70.

Gadamer H.-G. Hegel's Dialectics. Five Hermeneutical Studies. New Haven ; L. : Yale University Press, 1976.

Grundmann T. Was ist eigentlich ein transzendentes Argument? // Warum Kant heute? / ed. by A.K. Engelhard, D. Heidemann. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2003. S. 44–75.

Henrich D. Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion. Heidelberg : Winter, 1976.

Henrich D. Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique // Kant's Transcendental Deductions / ed. by E. Förster. Stanford : Stanford University Press, 1989. P. 29–46.

Hiltscher R. Kants Begründung der Adäquationstheorie der Wahrheit in der transzendentalen Deduktion der Ausgabe B // Kant-Studien. 1993. Vol. 84, № 4. S. 426–447.

Horstmann R.-P. Hegels Ordnung der Dinge. Die Phänomenologie des Geistes als "transzendentalistisches" Argument für eine monistische Ontologie und seine erkenntnistheoretischen Implikationen // Hegel-Studien. 2006. Bd. 41. S. 9–50.

Houlgate S. Is Hegel's Phenomenology of Spirit an Essay in Transcendental Argument? // The Transcendental Turn / ed. by S. Gardner, M. Grist. Oxford : Oxford University Press, 2015. P. 173–194.

Kitcher P. Kant's Thinker. Oxford : Oxford University Press, 2011.

Laywine A. Kant's Transcendental Deduction. Oxford : Oxford University Press, 2020.

Lukács G. Der junge Hegel. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1973.

Moeller S. Kant's Tribunal of Reason. Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason. Cambridge : Cambridge University Press, 2020.

Pippin R. Finite and Absolute Idealism. The Transcendental and the Metaphysical Hegel // The Transcendental Turn / ed. by S. Gardner, M. Grist. Oxford : Oxford University Press, 2015. P. 159–172.

Priest G. The Logic of Paradox // Journal of Philosophical Logic. 1979. Vol. 8, № 1. P. 219–241.

Puder M. Kant-Stringenz und Ausdruck. Freiburg : Rombach, 1974.

Schäfer R. Das bipolare Ich. Analytische und synthetische Einheit der Apperzeption in Kants Kategorienduktion // Die Begründung der Philosophie im Deutschen Idealismus / hrsg. von E. Ficara. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2011. S. 245–272.

Hiltscher, R., 1993. Kants Begründung der Adäquationstheorie der Wahrheit in der transzendentalen Deduktion der Ausgabe B. *Kant-Studien*, 84(4), pp. 426-447.

Horstmann, R.P., 2006. Hegels Ordnung der Dinge. Die *Phänomenologie des Geistes* als "transzendentalistisches" Argument für eine monistische Ontologie und seine erkenntnistheoretischen Implikationen. *Hegel-Studien*, 41, pp. 9-50.

Houlgate, S., 2015. Is Hegel's *Phenomenology of Spirit* an Essay in Transcendental Argument? In: S. Gardner and M. Grist, eds. 2015. *The Transcendental Turn*. Oxford: Oxford University Press, pp. 173-194.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Edited and translated 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 by G. Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press.

Kitcher, P., 2011. *Kant's Thinker*. Oxford: Oxford University Press.

Laywine, A., 2020. *Kant's Transcendental Deduction*. Oxford: Oxford University Press.

Lewin, M., 2021. Transcendental Philosophy as a Scientific Research Programme. *Kantian Journal*, 40(3), pp. 93-126. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-3-4>.

Lukács, G., 1973. *Der junge Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Moeller, S., 2020. *Kant's Tribunal of Reason. Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pippin, R., 2015. Finite and Absolute Idealism. The Transcendental and the Metaphysical Hegel. In: S. Gardner and M. Grist, eds. 2015. *The Transcendental Turn*. Oxford: Oxford University Press, pp. 159-172.

Priest, G., 1979. The Logic of Paradox. *Journal of Philosophical Logic*, 8(1), pp. 219-241.

Puder, M., 1974. *Stringenz und Ausdruck*. Freiburg: Rombach.

Schäfer, R., 2011. Das bi-polare Ich. Analytische und synthetische Einheit der Apperzeption in Kants Kategorienduktion. In: E. Ficara, ed. 2011. *Die Begründung der Philosophie im Deutschen Idealismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 245–272.

Stapleford, S., 2008. *Kant's Transcendental Arguments. Disciplining Pure Reason*. London & New York: Continuum.

Stapleford S. Kant's Transcendental Arguments. *Disciplining Pure Reason*. L. ; N.Y. : Continuum, 2008.

Stekeler-Weithofer P. *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn : Schöningh, 1992.

Westphal K. *Kant's Transcendental Deduction of the Categories: Critical Re-Examination, Elucidation and Corroboration*. Helsinki : Helsinki University Press, 2021.

Об авторе

Элена Фикара, доктор философии, Падерборнский университет, Германия.

E-mail: elena.ficara@upb.de

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3116-2139>

О переводчике

Дарья Дмитриевна Дятлова, магистр философии, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: daryadyatlova96@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-4522-9901>

Для цитирования:

Фикара Э. Трансцендентальная дедукция категорий как философское доказательство // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 3. С. 74–96.

doi:10.5922/0207-6918-2023-3-4

© Фикара Э., 2023.

Stekeler-Weithofer, P., 1992. *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*. Paderborn: Schöningh.

Westphal, K., 2021. *Kant's Transcendental Deduction of the Categories: Critical Re-Examination, Elucidation & Corroboration*. Helsinki: Helsinki University Press.

The author

PD Dr Elena Ficara, Paderborn University, Germany.

E-Mail: elena.ficara@upb.de

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3116-2139>

To cite this article:

Ficara, E., 2023. The Transcendental Deduction of Categories as Philosophical Proof. *Kantian Journal*, 42(3), pp. 74-96.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-3-4>

© Ficara E., 2023.



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/))

1. Введение

Процитированное Кантом стихотворение Авраама Кестнера свидетельствует о признаваемом большинством философов факте, что философские разногласия отличаются особой продолжительностью. В отличие, например, от естественных наук, трудно найти случаи, когда большинство философов придерживалось бы единой точки зрения. Однако среди философов наблюдается удивительное единодушие в том, что подобные разногласия имеют место не только между точками зрения на классические философские темы, такие как «знание», «истина» или «мораль», но и между подходами, непосредственно рассматривающими основания самой философии. Я хотел бы назвать такие точки зрения «метафилософскими точками зрения», причем под термином «метафилософский» подразумевается всё то (тезисы, аргументы, дебаты и т.д.), к чему непосредственно обращается философия.

Как это ни парадоксально на первый взгляд, среди упомянутых подходов есть и такие, которые воспринимают факт философского разногласия как повод усомниться в обоснованности философских взглядов *в целом* и тем самым поставить под сомнение рациональность философского исследования. В совокупности такие точки зрения именуются «метафилософским скептицизмом» (далее – МС) (см., напр.: Ribeiro, 2011). Хотя в истории философии можно найти характерные примеры подобных скептических установок, в отношении многих из них остается неясным, представляют ли они собой разновидность такого скептицизма. В данном контексте, однако, решающим является тот факт, что некоторые авторы трактуют и кантовское понимание философии как разновидность МС (см. среди прочих: Rescher, 1985).

После более подробного рассмотрения МС во втором разделе данного текста я бы хотел в третьем разделе подвергнуть такую трактовку

1. Einleitung

Der von Kant zitierte Reim Abraham Kästners spricht den von den meisten Philosophen² anerkannten Umstand an, dass philosophische Dissense auf eine besondere Weise langatmig sind. Anders als etwa in den Naturwissenschaften ließen sich nur schwerlich Fälle finden, in denen sich die Mehrheit der Philosophen auf eine Position geeinigt hätte. Trotz dieses Umstandes herrscht unter Philosophen die überraschende Einigkeit, dass solche Dissense nicht bloß zwischen Positionen zu klassischen Themen der Philosophie wie etwa „Wissen“, „Wahrheit“ oder „Moral“ stattfinden, sondern auch zwischen jenen, die *explizit* die Grundlagen der Philosophie selbst thematisieren. Solche Positionen möchte ich „metaphilosophische Positionen“ nennen, wobei sich der Ausdruck „metaphilosophisch“ auf alles (Positionen, Argumente, Debatten etc.) beziehen soll, was die Philosophie explizit thematisiert.

Obwohl es auf den ersten Blick paradox erscheint, finden sich unter den besagten Positionen auch solche, die die Tatsache des philosophischen Dissenses zum Anlass nehmen, die Rechtfertigung philosophischer Ansichten *im Allgemeinen* in Zweifel zu ziehen und damit die Rationalität der philosophischen Forschung zur Disposition zu stellen. In ihrer Gesamtheit werden solche Positionen als „Metaphilosophischer Skeptizismus“ (im Folgenden: „MS“) bezeichnet (vgl. z.B. Ribeiro, 2011). Obwohl paradigmatische Fälle solcher skeptischen Positionen in der Philosophiegeschichte vorgefunden werden können, bleibt es bei vielen unklar, ob sie eine Variante eines solchen Skeptizismus bilden. Für den hiesigen Kontext ist aber entscheidend, dass einige Autoren auch das kantische Philosophieverständnis als eine Spielart des MS gedeutet haben (vgl. u.a. Rescher, 1985).

² Männliche Formen im Plural und weibliche im Singular stehen stellvertretend für alle geschlechtlichen Orientierungen.

критике. Внимательное изучение различных пассажей в наследии Канта показывает, что его нельзя отнести к таким скептикам. Вместе с тем в его текстах есть места, которые могут навести на мысль о до сих пор не описанной разновидности такого скептицизма, что я и попытаюсь разъяснить в четвертом разделе. В заключение будет предложен вариант преодоления этого скептицизма.

2. Что такое метафилософский скептицизм?

На протяжении всей истории философии скептические точки зрения выдвигались не только в отношении различных феноменов, таких как знание, значение или мораль, но и на различных уровнях абстракции. В первом приближении можно выделить следующие два уровня. К *скептическим точкам зрения первого уровня* относятся такие известные подходы, как скептицизм в отношении внешнего мира, семантики языковых выражений и т.д. А вот *скептические точки зрения более высокого уровня* могут быть с некоторым основанием подведены под понятие метафилософского скептицизма. Эти подходы не ставят под сомнение интуитивные представления о том или ином феномене, а скорее подвергают сомнению эпистемическое обоснование *всех философских положений*.

Так, например, если скептицизм по отношению к внешнему миру ставит под сомнение нашу интуицию относительно эмпирически данного внешнего мира, то MS отрицает обоснованность скептицизма по отношению к внешнему миру *в той мере, в какой он должен восприниматься как философская позиция*. Однако то же самое должно относиться и к *философскому* ответу на скептицизм применительно к внешнему миру.

Nach einer genaueren Charakterisierung des MS im *zweiten Abschnitt* dieses Textes, möchte ich im *dritten* eine solche Deutung kritisieren. Eine nähere Betrachtung diverser Stellen in Kants Gesamtwerk zeigt, dass dieser nicht als ein solcher Skeptizist behandelt werden kann. Gleichwohl finden sich Stellen in diesem Werk, die eine bislang nicht vertretene Version des besagten Skeptizismus inspirieren können, was ich im *vierten Abschnitt* deutlich machen werde. Zum Schluss soll ein möglicher Weg zum Umgang mit diesem Skeptizismus angedeutet werden.

2. Was ist der Metaphilosophische Skeptizismus?

Durch die gesamte Philosophiegeschichte hindurch wurden skeptische Positionen nicht nur zu verschiedenen Phänomenen wie Wissen, Bedeutung oder Moral vertreten, sondern auch auf verschiedenen Abstraktionsstufen. In einer ersten Annäherung lassen sich folgende zwei Stufen unterscheiden:

Unter *skeptischen Positionen erster Stufe* finden sich die bekannten Positionen wie bspw. der Außenweltskeptizismus, der Skeptizismus hinsichtlich der Semantik sprachlicher Ausdrücke usw.

Skeptische Positionen höherer Stufe lassen sich dagegen mit einigem Recht unter das Dach des MS subsumieren. Diese Positionen zweifeln nicht die Intuitionen hinsichtlich eines bestimmten Phänomens an, sondern ziehen die epistemische Rechtfertigung *sämtlicher philosophischen Positionen* in Zweifel.

Während also etwa der Außenweltskeptizismus unsere Intuitionen über die empirisch gegebene Außenwelt in Frage stellt, bestreitet der MS, dass der Außenweltskeptizismus gerechtfertigt ist, *insofern* dieser *als philosophische Position* aufgefasst werden muss. Dasselbe soll allerdings auch für die *philosophische Antwort* auf den Außenweltskeptizismus gelten.

В целях дальнейшей аргументации приведу краткий обзор наиболее влиятельных подходов МС. Я буду использовать термин «скептицизм» и связанные с ним выражения только в смысле МС.

Наиболее влиятельные скептические точки зрения могут быть сведены к двум аргументативным подходам. *Эпистемическая аргументация* утверждает, что философские позиции эпистемически необоснованны, то есть *не имеют хорошего обоснования*. Поэтому, согласно такой аргументации, не следует занимать философскую позицию. Поскольку философы все же так поступали, они действовали иррационально. *Прагматическая аргументация*, напротив, утверждает, что философские усилия, направленные, например, на накопление знаний и/или решение политико-социальных проблем, *бесполезны* (см., напр.: Hawking, Mlodinow, 2010). Эти два подхода можно отставлять независимо друг от друга, о чем будет сказано ниже.

Впрочем, прагматическая аргументация не нашла среди философов широкого распространения по нескольким причинам (см.: Overgaard et al., 2013, p. 45). Зато были сформулированы различные варианты эпистемической аргументации. В данном тексте я буду рассматривать в основном вариант, который назову «скептицизмом второго уровня» (далее — СВУ) и который извлекает свой скептический вывод из особых свойств *философского разногласия*. И хотя семейство МС может быть охарактеризовано более подробно, для дальнейшего изложения достаточно приведенного приблизительного описания. Далее я хотел бы проанализировать, какой вклад внес Кант в рассматриваемый СВУ и можно ли вообще считать его представителем этого варианта скептицизма. Я начну с последнего вопроса. При этом основная идея данного варианта будет рассмотрена подробнее.

Zwecks meiner weiteren Argumentation soll nun eine kurze Übersicht über die einflussreichsten Positionen des MS gegeben werden. Den Ausdruck „Skeptizismus“ sowie verwandte Ausdrücke werde ich dabei ausschließlich im Sinne des MS verwenden.

Die einflussreichsten skeptischen Positionen lassen sich zwei argumentativen Stoßrichtungen zuordnen: Eine *epistemische Argumentation* behauptet, dass philosophische Positionen epistemisch nicht gerechtfertigt sind, sie ermangeln also einer *guten Begründung*. Daher solle man einer solchen Argumentation zufolge keine philosophische Position einnehmen. Da Philosophen dies dennoch taten, handelten sie irrational. Eine *pragmatische Argumentation* dagegen besagt, dass philosophische Bemühungen etwa mit Blick auf die Akkumulation von Erkenntnis und/oder Lösung politisch-gesellschaftlicher Probleme keinen *Nutzen* haben (vgl. etwa Hawking und Mlodinow, 2010). Diese beiden Stoßrichtungen können unabhängig voneinander vertreten werden, was unten relevant werden wird.

Unter Philosophen sind pragmatische Argumentationen aus mehreren Gründen jedoch nicht verbreitet (vgl. Overgaard, et al., 2013, S. 45). Stattdessen wurden diverse Varianten der epistemischen Argumentation entwickelt. In diesem Text wird es mir hauptsächlich um eine Variante gehen, die ich als „Skeptizismus zweiter Stufe“ (im Folgenden „SzS“) bezeichnen werde und die aus speziellen Eigenschaften des *philosophischen Dissenses* ihre skeptische Konklusion ableitet. Obwohl die Familie des MS noch genauer charakterisiert werden kann, ist der gegebene grobe Umriss für meine weitere Darstellung hinreichend. Im Folgenden möchte ich prüfen, welchen Beitrag Kant zu dem angesprochenen SzS geleistet hat und ob er sogar als ein Vertreter dieser skeptischen Variante angesehen werden kann. Ich beginne mit der letztgenannten Frage. Dabei wird die Grundidee dieser Variante näher qualifiziert.

3. Был ли Кант сторонником метафилософского скептицизма?

3.1. Осмысление Канта Николасом Решером

Среди работ, рассматривающих основную идею МС, есть несколько, в которых метафилософская позиция Канта также интерпретируется как реализация этой идеи (см., напр.: McGinn, 1993, p. 151; Spiegel, 2021, p. 14). Наиболее развернутую из таких интерпретаций можно найти в основной метафилософской работе Николаса Решера «Столкновение систем: Эссе об основаниях и результатах философского разногласия» (Rescher, 1985). По причине ограниченности объема статьи я остановлюсь только на этой интерпретации. В этом разделе она будет сначала реконструирована, а затем подвергнута критике.

В соответствующей части своей книги³ Решер начинает с общей характеристики МС, которая более детально конкретизирует основную идею только что упомянутого СВУ — сначала в весьма метафорической форме: «Скептик исходит из того... что в конечном итоге ни одна из [конкурирующих философских] позиций, участвующих в споре, не останется в живых и не сможет претендовать на победу» (Ibid., S. 305). При этом благодаря этой основной идее скептицизма он возвращается — в соответствии с подходом других авторов (см., напр.: Ribeiro, 2011, p. 10) — к пирроновскому скептицизму и интерпретирует выдвинутое в скептицизме представление об «эпохе» следующим образом: «Доктрины, которые борются друг с другом, сводят друг друга на нет. Поэтому единственный рациональный путь — полностью воздержаться от суждений» (Rescher, 1985, S. 306). Как будет показано в следующем разделе, именно это утверждение является выводом и современного СВУ.

³ Здесь я ссылаюсь на второй раздел 13-й главы (Rescher, 1985, S. 305–313). Глава 14 также посвящена скептицизму. Однако предполагаемый скептицизм Канта в ней уже не рассматривается.

3. War Kant ein metaphilosophischer Skeptizist?

3.1. Nicholas Reschers Kant-Lektüre

Unter den Arbeiten, die die Grundidee des MS thematisieren, finden sich einige wenige, die auch Kants metaphilosophische Position als eine Realisierung dieser Idee deuten (vgl. z.B. McGinn, 1993, S. 151; Spiegel, 2021, S. 14). Die detaillierteste solcher Deutungen findet sich in Nicholas Reschers metaphilosophischem Hauptwerk *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity* (Rescher, 1985). Aus Platzgründen werde ich mich allein auf diese Deutung konzentrieren. In diesem Abschnitt soll sie zunächst rekonstruiert und im darauffolgenden kritisiert werden.

In dem betreffenden Teil seines Buches³ beginnt Rescher (1985, S. 305) mit einer allgemeinen Charakterisierung des MS, die die soeben genannte Grundidee des SzS — zunächst in relativ metaphorischer Weise — näher spezifiziert: „Der Skeptiker vertritt die Ansicht, [...] daß am Ende keine der [rivalisierenden philosophischen] Positionen, die an der Kontroverse beteiligt sind, am Leben bleibt und den Sieg für sich in Anspruch nehmen kann.“ Dabei führt er diese skeptische Grundidee — in Übereinstimmung mit anderen Autoren (vgl. z.B. Ribeiro, 2011, S. 10) — auf die pyrrhonische Skepsis zurück und deutet die durch sie begründete Vorstellung der *epochë* folgendermaßen: „Sich gegenseitig bekämpfende Doktrinen machen sich gegenseitig zunichte. Und der einzige rationale Weg sei deshalb, sich mit einem Urteil vollkommen zurückzuhalten“ (Rescher, 1985, S. 306). Wie ich im nächsten Abschnitt noch deutlicher machen werde, ist genau diese Aussage die Konklusion auch des modernen SzS.

³ Ich beziehe mich hier auf den zweiten Abschnitt des 13. Kapitels (Rescher, 1985, S. 305-313). Das 14. Kapitel ist ebenfalls dem Skeptizismus gewidmet. Allerdings wird Kants vermeintlicher Skeptizismus dort nicht mehr angesprochen.

Далее Решер выделяет две версии описанного скептицизма. *Агностицистический скептицизм* восходит к трактуемому им понятию «эпохе», согласно которому решения философских споров «находятся за пределами ограниченных возможностей человеческого разума» (Ibid.). Вторая версия скептицизма, которую рассматривает Решер, — это *нигилистический скептицизм*. При этом Канта он относит к последней форме⁴. О причинах такой аттестации я расскажу в следующем разделе. Здесь ключевым является лишь общее мнение, которое он приписывает нигилистическому скептицизму, а значит, и Канту: «Сам факт, что философские проблемы не допускают объективного и беспристрастного решения, рассматривается как признак их надуманности — буквально бессмыслицы. Они должны быть полностью отклонены как псевдопроблемы, а значит, философия в ее традиционном понимании несостоятельна и иррациональна» (Ibid., S. 308).

Прежде чем рассмотреть мнение Решера о том, что Кант был нигилистическим скептиком, необходимо сделать два замечания по поводу представленной интерпретации кантовской позиции с учетом дальнейшего хода моей аргументации:

1. Решер является убежденным противником МС. Однако его критику здесь следует опустить⁵, поскольку в последующих разделах я буду заниматься исключительно вопросом о том, был ли Кант представителем этого скептицизма и в какой степени высказывания Канта могут внести вклад в такой скептицизм.

2. В рассуждениях Решера в конечном счете остается неясным, в чем именно состоит скептическая аргументация. Строго говоря, он просто приводит и уточняет вывод. Для того чтобы выяснить, насколько высказывания Канта способствуют такой аргументации или даже

⁴ Макгинн же, напротив, считает Канта агностиком-скептиком (McGinn, 1993, p. 151).

⁵ Исчерпывающую критику позиции Решера см.: (Minkin, 2021, S. 247–274).

Rescher fährt fort, indem er zwei Versionen des beschriebenen Skeptizismus unterscheidet: Der *Agnostische Skeptizismus* leitet aus der von Rescher gedeuteten epochë-Vorstellung die Ansicht ab, dass die Lösungen von philosophischen Streitigkeiten „jenseits der begrenzten Vermögen menschlicher Vernunft angesiedelt“ (ebd.) sind. Die zweite skeptische Version, die Rescher bespricht, ist der *Nihilistische Skeptizismus*. Dabei gehöre Kant dieser letztgenannten Form an.⁴ Seine Gründe für eine solche Zuordnung werde ich im nächsten Abschnitt behandeln. Hier ist nur die allgemeine Haltung zentral, die er dem nihilistischen Skeptizismus und damit auch Kant zuschreibt: „Die bloße Tatsache, daß philosophische Probleme keine objektive und standpunktfreie Lösung zulassen, gilt als Zeichen dafür, daß sie unecht sind — buchstäblich unsinnig. Sie müssen als bloße Pseudoprobleme in Bausch und Bogen abgewiesen werden, so daß also die Philosophie, so wie sie traditionell betrieben wird, unangemessen und irrational ist“ (ebd., S. 308).

Bevor ich Reschers Ansicht, dass Kant ein nihilistischer Skeptizist war, überprüfe, müssen mit Blick auf den weiteren Verlauf meiner Argumentation zwei Anmerkungen zu der vorgestellten Deutung der kantischen Position gemacht werden:

a) Rescher ist ein entschiedener Gegner des MS. Seine Kritik an diesem soll hier jedoch ausgeblendet werden,⁵ da es mir in den folgenden Abschnitten allein um die Frage gehen wird, ob Kant ein Vertreter dieses Skeptizismus war bzw. inwiefern Kants Ausführungen zu einem solchen Skeptizismus beitragen können.

b) Schließlich bleibt in Reschers Darstellung unklar, worin genau die skeptische Argumentation besteht. Strenggenommen führt er nämlich bloß die Konklusion auf und erläutert sie. Um zu prüfen, ob bzw. in welcher Weise Kants Ausfüh-

⁴ McGinn scheint Kant dagegen als agnostischen Skeptizisten zu behandeln (vgl. McGinn, 1993, S. 151).

⁵ Für eine umfangreiche Kritik an Reschers Position vgl. Minkin (2021, S. 247-274).

представляют собой ее разновидность, необходимо рассмотреть и интерпретировать основную идею СВУ. С этого момента я уделяю указанной задаче все свое внимание.

3.2. Кант — представитель СВУ?

СВУ является вариантом МС, который берет свое начало в некоторых особенностях философского разногласия. Однако со временем СВУ также разделился на множество разновидностей⁶. Они не могут быть рассмотрены здесь подробно. По этой причине я ограничусь изложением общей идеи, к которой они сводятся, и вопросом о том, был ли Кант приверженцем этой идеи.

Очень сжатое изложение основной идеи, о которой идет речь, можно найти, например, у Томаса Грундмана, остающегося, однако, ярким противником этой идеи:

- (P₁) «Если мы считаем, что находимся в состоянии ПСЭ-разногласий, то мы приобретаем (доксастический) опровергающий фактор несогласия для того, чтобы считать, что *p*» (Grundmann, 2013, p. 74).
- (P₂) «В философии мы не можем избежать убеждения, что почти относительно всего находимся в состоянии ПСЭ-разногласий» (Ibid.).
- (С) «В философии мы не можем избежать наличия опровержений в отношении практически всего, и, следовательно, у нас нет обоснования как истины в последней инстанции для почти всех наших философских убеждений» (Ibid.).

В следующем разделе я рассмотрю грунemannовскую критику этого аргумента. Решающее значение здесь имеет только разъяснение его ключевых понятий: Грундман понимает под «ПСЭ-разногласием» «*подлинное и приблизительно симметричное расхождение мнений*

⁶ Их можно обнаружить среди прочего в работах: (Brennan, 2010; Ribeiro, 2011; Kornblith, 2011; Plant, 2012; Frances, 2016; Bernáth, Tözsér, 2021; Coliva, Doulas, 2022).

ругungen zu einer solchen Argumentation beitragen oder gar eine Version dieser darstellen, muss also die Grundidee des SzS betrachtet und gedeutet werden. Dieser Aufgabe widme ich mich nun.

3.2. Kant als Vertreter des SzS?

Der SzS ist eine Variante des MS, der von bestimmten Merkmalen des philosophischen Dissenses ausgeht. Mittlerweile hat sich jedoch auch der SzS in zahlreiche Spielarten aufgespalten.⁶ Diese Spielarten können hier nicht im Einzelnen vorgestellt werden. Aus diesem Grund konzentriere ich mich bloß auf die allgemeine Idee, der sie zugeordnet werden können, und auf die Frage, ob Kant ein Vertreter dieser Idee war.

Eine sehr konzise Darstellung der besagten Grundidee findet sich etwa bei Thomas Grundmann, der jedoch ein entschiedener Gegner dieser Idee ist:

- (P₁) „If we believe that we are in a GSE-disagreement, then we acquire a (doxastic) rebutting defeater for believing that *p*“ (Grundmann, 2013, S. 74).
- (P₂) „In philosophy, we cannot escape from believing that we are in GSE-disagreement about almost everything“ (ebd.).
- (K) „In philosophy, we cannot escape from acquiring rebutting defeaters to almost everything, and hence we lack *ultima facie* justification for almost all our philosophical beliefs“ (ebd.).

Auf Grundmanns Kritik an diesem Argument werde ich im nächsten Abschnitt zu sprechen kommen. Entscheidend ist hier nur die Erläuterung seiner zentralen Ausdrücke: Unter „GSE-disagreement“ versteht Grundmann (2013, S. 74) „a genuine and roughly symmetric disagreement among epistemic peers“ . Genuin ist dabei ein Dissens, der nicht allein durch sprachliche Klärung

⁶ Diese finden sich u.a. in Brennan (2010), Ribeiro (2011), Kornblith (2011), Plant (2012), Frances (2016), Bernáth und Tözsér (2021) und Coliva und Doulas (2022).

экспертов» (Grundmann, 2013, p. 74). Подлинное разногласие — такое, которое не может быть разрешено только путем лингвистического разъяснения (многозначностей), а нуждается в привлечении *доказательств*⁷. «Симметричное» означает количественную эквивалентность сторон в соответствующем разногласии. Под экспертами Грундман подразумевает эпистемические субъекты, которые имеют доступ к одним и тем же доказательствам и одинаково компетентны в оценке этих доказательств (Ibid., p. 73). Под «опровергающим докстическим фактором несогласия» Грундман в конечном счете понимает контрдоказательство, то есть информацию, которая лишает эпистемического субъекта обоснования «р».

По моему мнению, аргумент СВУ можно проиллюстрировать следующим мысленным экспериментом. Как философ, я долго размышлял над понятием «знание» и пришел к выводу, что стандартное определение, согласно которому знание — это истинное и обоснованное убеждение, правильно. Я участвую в конференции по вопросам концепции знания, на которой выступает философ по имени Эдмунд Геттиер. В своем докладе он объясняет, почему обоснованное истинное убеждение не является достаточным для знания. Далее следует вообразить тот неправдоподобный факт, что мы с господином Геттиером — единственные, кто работал над концепцией знания. Если теперь я предположу, что господин Геттиер является таким же подготовленным философом, как и я, и если я также предположу, что наше разногласие является подлинным, то, согласно вышеупомянутой основной идее, было бы рациональным, чтобы мы оба воздержались от наших противоречивых суждений. Это означает, что ни Геттиер, ни я не должны продолжать придерживаться тех взглядов, которых придерживались до того, как обнаружили свое несогласие.

⁷ Ввиду ограниченного объема статьи я вынужден исходить из того, что понятие доказательства понятно. Однако такая посылка должна сопровождаться указанием на то, что в настоящее время существуют различные теории о природе доказательств. Обзор см.: (Mantel, 2019).

(von Mehrdeutigkeiten) gelöst werden kann, sondern durch das Heranziehen von *Belegen*.⁷ „Symmetrisch“ bezeichnet die quantitative Gleichwertigkeit der Parteien, die sich in dem jeweiligen Dissens befinden. Peers sind für Grundmann epistemische Subjekte, die Zugang zu denselben Belegen besitzen und gleichermaßen kompetent sind, diese Belege zu beurteilen (vgl. ebd., S. 73). Mit „rebutting doxastic defeater“ meint Grundmann schließlich einen Gegenbeleg, d.h. eine Information, die dem epistemischen Subjekt die Rechtfertigung für „p“ entzieht.

Das SzS-Argument lässt sich m.E. durch folgendes Gedankenexperiment veranschaulichen: Als Philosoph habe ich mir lange Gedanken über den Wissensbegriff gemacht und bin zum Schluss gekommen, dass die Standarddefinition, nach der Wissen wahre und gerechtfertigte Überzeugung ist, richtig ist. Ich besuche eine Konferenz zum Wissensbegriff, auf der ein Philosoph namens „Edmund Gettier“ auftritt. In seinem Vortrag erklärt er, weshalb gerechtfertigte wahre Überzeugung nicht hinreichend ist für Wissen. Weiterhin muss man sich den realitätsfernen Umstand denken, dass Mr. Gettier und ich die einzigen sind, die über den Wissensbegriff gearbeitet haben. Wenn ich nun davon ausgehe, dass Mr. Gettier ein genauso gut geschulter Philosoph ist wie ich und wenn ich zusätzlich davon ausgehe, dass unser Dissens genuin ist, dann sei es der besagten Grundidee zufolge rational geboten, dass ich aber auch Mr. Gettier uns unserer inkompatiblen Urteile enthalten. Hiermit ist gemeint, dass weder Gettier noch ich die Positionen, die wir *vor* der Entdeckung unseres Dissenses vertreten haben, weiterhin vertreten sollten.

⁷ Aufgrund des begrenzten Platzes muss ich voraussetzen, dass der Begriff des Belegs verständlich ist. Eine solche Voraussetzung muss jedoch mit dem Hinweis einhergehen, dass zurzeit diverse Theorien zur Natur von Belegen existieren. Zur Übersicht vgl. Mantel (2019).

Если теперь обобщить этот результат применительно ко всем философским дискуссиям, то можно прийти к скептическому убеждению, что философские подходы или взгляды являются необоснованными. Ведь если мы *принципиально* считаем, что в философии мы находимся в описанных ПСЭ-разногласиях, то тогда представляется рациональным воздержаться от собственного мнения. Однако СВУ исходит из того, что большинство философов придерживаются своих мнений, хотя имеют веские доказательства того, что они находятся в различных ПСЭ-разногласиях. Таким образом, философская практика оказывается в значительной степени иррациональной.

Конечно, по поводу данной аргументации необходимо сказать еще многое — например, неясно, придерживаются ли философы своих мнений, и многие ли из них придерживаются даже в случае, если соответствующие доказательства им доступны. Однако я хотел бы оставить эти проблемы в стороне, поскольку меня здесь интересует только вопрос о том, был ли Кант — как утверждает Решер — сторонником этой линии аргументации.

Какие причины могут быть для такого толкования? В качестве доказательства своего предположения Решер приводит два отрывка из «Критики чистого разума». Первый отрывок (A 501 / B 529; Кант, 2006а, с. 661):

Кажется совершенно ясным, что если один утверждает: *мир имеет начало*, а другой — *мир не имеет начала, а существует вечно*, то один из них должен быть прав. Но в таком случае, поскольку ясность аргументации и тут и там одинакова, невозможно когда-либо узнать, на чьей стороне правда, и спор продолжается по-прежнему, хотя суд разума призвал обе стороны к спокойствию. Итак, для основательного завершения спора, которое удовлетворило бы обе стороны, остается лишь одно средство: окончательно убедить их, что, поскольку обе они так хорошо опровергают друг друга, *предмет их спора — ничто* (курсив мой. — Д.М.), и лишь некоторая трансцендентальная видимость нарисовала им действительность там, где ее нет (A 501 / B 529; Кант, 2006а, с. 661).

Verallgemeinert man nun dieses Ergebnis auf alle philosophischen Debatten, gelangt man zu der skeptischen Überzeugung, dass philosophische Positionen oder Ansichten unbegründet sind. Denn wenn wir *grundsätzlich* in der Philosophie glauben, dass wir uns in den beschriebenen GSE-Dissensen befinden, dann scheint es rational geboten zu sein, sich der eigenen Meinung zu enthalten. Der SzS geht jedoch davon aus, dass die meisten Philosophen an ihren Meinungen festhalten, obwohl sie gute Belege haben, dass sie sich in diversen GSE-Dissensen befinden. Dementsprechend sei die philosophische Praxis weitestgehend irrational.

Zu dieser Argumentation muss natürlich noch mehr gesagt werden — so ist z.B. unklar, ob bzw. wie viele Philosophen an ihren Meinungen festhalten, obwohl ihnen die besagten Belege zur Verfügung stehen. Solche Probleme möchte ich aber ausklammern, weil es mir hier nur um die Frage geht, ob Kant — wie Rescher behauptet — ein Vertreter dieser Argumentation war.

Welche Gründe könnte es für eine solche Lesart geben? Zum Nachweis seiner Annahme führt Rescher zwei Stellen aus der *KrV* auf. Zunächst eine Stelle aus A 501 / B 529:

Es scheint doch nichts klärer, als daß von zweien, deren der eine behauptet: die Welt hat einen Anfang, der andere: die Welt hat keinen Anfang, sondern sie ist von Ewigkeit her, doch einer Recht haben müsse. Ist aber dieses, so ist es, weil die Klarheit auf beiden Seiten gleich ist, doch unmöglich, jemals auszumitteln, auf welcher Seite das Recht sei; und der Streit dauert nach wie vor, wenn die Parteien gleich bei dem Gerichtshofe der Vernunft zur Ruhe verwiesen worden. Es bleibt also kein Mittel übrig, den Streit gründlich und zur Zufriedenheit beider Theile zu endigen, als daß, da sie einander doch so schön widerlegen können, sie endlich überführt werden, *daß sie um Nichts streiten*, und ein gewisser transscendentaler Schein ihnen da eine Wirklichkeit vorgemalt habe, wo keine anzutreffen ist (meine Hvh. — D.M.).

Второй отрывок:

Таким образом, вместо того чтобы размахивать мечом, лучше спокойно присматривайтесь из безопасного убежища критики к этому спору, который для борющихся сторон утомителен, а вас развлекает и при несомненно бескровном исходе должен быть полезным для ваших взглядов. Ибо... разум уже самопроизвольно до такой степени укрощается и удерживается в границах самим же разумом... *В этой диалектике не бывает побед, которые давали бы вам повод беспокоиться* (курсив мой. — Д.М.) (А 747 / В 775; Кант, 2006а, с. 945).

Выводима ли интерпретация Решера из этих цитат? Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что Кант, по крайней мере в этих отрывках, не говорит прямо о *философском* споре. Решер развивает первое предложение первой цитаты следующим образом: «Кажется совершенно ясным, что, если один из двух метафизиков...» (Rescher, 1985, S. 308; курсив мой. — Д.М.). Подобное утверждение не встречается, по крайней мере в ближайшем текстуальном окружении отрывка А 501 / В 529 (Кант, 2006а, с. 661). Таким образом, это дополнение позволяет Решеру конкретизировать интерпретацию, согласно которой Кант, отвергая метафизическое разногласие, тем самым хотел также продемонстрировать бесплодность философского разногласия. Такая трактовка кантовской позиции, безусловно, нетривиальна и требует детального обоснования, которого Решер, однако, не приводит.

Тем не менее среди кантоведов есть такие, кто *в настоящий момент*, как кажется на первый взгляд, поддерживает интерпретацию Решера. Фолькер Герхардт, например пишет, что для Канта философия — в смысле исследования мудрости — «[встает] в один ряд с метафизикой» (Gerhardt, 2015, S. 1765; см. также: Baum, 2015, S. 1534). Но, в отличие от этих специалистов, Решер игнорирует тот факт, что Кант вводил и использовал различные понятия мета-

Die zweite Stelle stammt aus A 747 / B 775:

Anstatt also mit dem Schwerte drein zu schlagen, so sehet vielmehr von dem sicheren Sitze der Kritik diesem Streite geruhig zu, der für die Kämpfenden mühsam, für euch unterhaltend und bei einem gewiß unblutigen Ausgange für eure Einsichten ersprießlich ausfallen muß [...] [Denn die] Vernunft [wird] schon von selbst durch Vernunft so wohl gebändigt und in Schranken gehalten [...] *In dieser Dialektik gibts keinen Sieg, über den ihr besorgt zu sein Ursache hättet* (meine Hvh. — D.M.).

Lässt sich aus diesen Zitaten Reschers Lesart ableiten? Zunächst ist es auffällig, dass Kant an diesen Stellen zumindest nicht explizit von *philosophischem* Streit spricht. Rescher erweitert den ersten Satz des ersten Zitats auf folgende Weise: „Es scheint doch nichts kl[ä]r[er], als daß von zwe[i]len [Metaphysikern], deren der eine...“ (Rescher, 1985, S. 308; meine Hvh. — D.M.). Eine solche Aussage findet sich zumindest in der näheren Textumgebung der Stelle А 501/В 529 nicht. Diese Erweiterung spezifiziert Reschers Interpretation somit dahingehend, dass ihr zufolge Kant mit der Zurückweisung des metaphysischen Dissenses *eo ipso* auch den philosophischen als fruchtlos ausweisen wollte. Eine solche Deutung der Kantischen Position ist sicherlich nicht trivial und erfordert eine ausführliche Begründung, die Rescher allerdings nicht offenlegt.

Prima facie finden sich unter Kant-Experten aber Sichtweisen, die Reschers Deutung *zunächst* zu stützen scheinen. So schreibt Volker Gerhardt (2015, S. 1765) etwa, dass Philosophie — im Sinne der Weisheitsforschung — „für Kant mit der Metaphysik in eins [fällt]“ (vgl. auch Baum, 2015, S. 1534). Doch anders als diese Experten ignoriert Rescher die Tatsache, dass Kant sowohl in seinen verschiedenen Schaffensphasen als auch in der *KrV* verschiedene Begriffe der Metaphy-

физики как на различных этапах своего творчества, так и в первой «Критике»⁸. Рассмотрение всех этих понятий с целью анализа интерпретации Решера было бы слишком объемным. Решающее значение имеет тот факт, что в произведениях Канта действительно присутствует понятие метафизики, которое, кажется, Решер и использует для обоснования своей интерпретации. Так, в «Пролегоменах» Кант говорит о «школьной метафизике» (AA 04, S. 366₄; Кант, 1994б, с. 132) и отождествляет ее с «догматической метафизикой» (AA 04, S. 367₁; Кант, 1994б, с. 133)⁹. Тем самым он эксплицирует отношение к такого рода метафизике, которое предписывает критическая философия: «Критика относится к обычной школьной метафизике точно так, как химия к алхимии или астрономия к прорицающей будущее астрологии» (AA 04, S. 366₄₋₆; Кант, 1994б, с. 132). В конечном итоге она представляет собой «софистическую лженауку» (AA 04, S. 366₈; Кант, 1994б, с. 132).

Я бы утверждал, что если две цитаты из КЧР, приведенные Решером, относятся к метафизическому спору — что отнюдь не столь очевидно, как предполагает Решер в своей ремарке, — то они относятся к спору между «двумя [догматическими метафизиками]», оказавшимися на арене бесконечных споров (см.: A VIII; Кант, 2006б, с. 11). При таком прочтении эти две цитаты согласуются с метафилософской позицией Канта. Но для того, чтобы обосновать интерпретацию Решера, необходимо показать, что Кант *приравнивает философский спор к спору между догматическими метафизиками*.

Однако дело не только в том, что такое приравнивание, насколько мне известно, не встречается в полном собрании сочинений Канта. Эксплицитные замечания Канта о природе философии — его метафилософия — даже, кажется, подразумевают его отказ от такого приравнивания:

⁸ Обзор см.: (Baum, 2015).

⁹ Правда, в явном виде он этого не делает, однако из контекста синонимия прослеживается.

sik eingeführt und verwendet hat.⁸ Eine Besprechung all dieser Begriffe zwecks Prüfung von Reschers Deutung würde hier zu weit führen. Entscheidend ist, dass sich in Kants *Œvre* tatsächlich ein Metaphysikbegriff findet, den auch Rescher zu benutzen scheint, um seine Deutung zu belegen. So spricht Kant in den *Prolegomena* von der „Schulmetaphysik“ (*Prol*, AA 04, S. 366₄) und identifiziert sie mit der „dogmatischen Metaphysik“ (*Prol*, AA 04, S. 367₁).⁹ Die durch die kritische Philosophie vorgegebene Haltung gegenüber dieser Art der Metaphysik macht er dabei explizit: „Die Kritik verhält sich zur gewöhnlichen Schulmetaphysik gerade wie Chemie zur Alchymie, oder die Astronomie zur wahrsagenden Astrologie“ (*Prol*, AA 04, S. 366₄₋₆) Sie sei letztlich eine „sophistische Scheinwissenschaft“ (*Prol*, AA 04, S. 366₈).

Ich möchte behaupten, dass *wenn* sich die beiden von Rescher aufgeführten Zitate aus der *KrV* auf einen metaphysischen Streit beziehen — was keineswegs so klar ist wie Rescher durch seine Einsetzung suggeriert —, *dann* beziehen sie sich auf einen Streit zwischen „zweien [dogmatischen Metaphysikern]“, die sich auf dem Kampfplatz endloser Streitigkeiten (vgl. *KrV*, A VIII) befinden. So gelesen wären diese beiden Zitate im Einklang mit Kants metaphilosophischer Position. Doch um Reschers Deutung zu belegen, muss weiterhin gezeigt werden, dass Kant den *philosophischen* Streit mit dem Streit zwischen dogmatischen Metaphysikern *gleichsetzt*.

Es ist jedoch nicht nur so, dass sich eine solche Gleichsetzung — meines Wissens — in Kants Gesamtwerk nicht findet. Kants explizite Bemerkungen zur Natur der Philosophie — seine Metaphilosophie — scheinen sogar seine Ablehnung einer solchen Gleichsetzung zu implizieren:

⁸ Zu einer Übersicht vgl. Baum (2015).

⁹ Allerdings macht er das nicht explizit. Aus dem Textkontext ergibt sich jedoch die Synonymie.

Следовательно, метафизика природы и нравов и в особенности *предварительная* (пропедевтическая) критика разума, отваживающегося летать на собственных крыльях, составляют, собственно, все то, что можно назвать философией в подлинном смысле (курсив мой. — Д.М.). Она все ставит в связь с мудростью, но делает это на пути науки, естественном пути, который, раз он проложен, никогда не зарастает и не допускает заблуждений (A 850 / B 878; Кант, 2006а, с. 1063).

В этом месте Кант использует термин «метафизика» в широком смысле, подразумевая под ним философское представление о мире, включающее в себя установку, требуемую критической философией¹⁰. В силу приравнивания понимаемой таким образом метафизики к философии (по ее представлению о мире), все разногласия, приписываемые философии, естественно, должны рассматриваться и как разногласия метафизические.

На этом фоне мнение Решера о том, что Кант является представителем СВУ, можно обосновать только в том случае, если доказать, что последний допускает реальность таких разногласий для того, чтобы сделать вывод, соответствующий заключению (С) в приведенном выше аргументе (СВУ). И действительно, в различных текстах можно найти места, которые на первый взгляд указывают на это направление, свидетельствуя в пользу точки зрения Решера. Подобным образом может быть истолковано следующее замечание из «Критики чистого разума»:

Вот почему случилось следующее: поскольку сами философы имели неправильное представление о развитии идей своей науки, поскольку разработка ее не могла руководствоваться определенной целью и следовать точно установленному направлению; из-за того, что философы произвольно чертили план, что они остановились в неведении от-

¹⁰ Следуя архитектонике чистого разума, метафизика в широком смысле состоит из критики и метафизики в промежуточном смысле. Эти обозначения см.: (Höffe, 1998, S. 622).

Metaphysik also sowohl der Natur, als der Sitten, vornehmlich die Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorübend (propädeutisch) vorhergeht, machen eigentlich allein dasjenige aus, was wir im ächten Verstande Philosophie nennen können. Diese bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst und keine Verirrungen verstattet (KrV, A 850 / B 878; meine Hvh. — D.M.).

An dieser Stelle verwendet Kant nun den Ausdruck „Metaphysik“ im weiten Sinn und meint hiermit den Weltbegriff der Philosophie, der die von der kritischen Philosophie geforderte Haltung, einschließt.¹⁰ Aufgrund der Gleichsetzung der so verstandenen Metaphysik mit der Philosophie (nach ihrem Weltbegriffe) müssen natürlich alle Dissense, die der Philosophie zugeordnet werden, auch als metaphysische Dissense erachtet werden.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Reschers Ansicht, Kant sei ein Vertreter des SzS, nur dann verteidigen, wenn man nachweist, dass der Letztere von der Realität solcher Dissense ausgeht, um eine Konklusion zu ziehen, die der Schlussfolgerung (K) im oben angeführten Argument (SzS) entspricht. Und tatsächlich lassen sich Stellen in diversen Texten finden, die auf den ersten Blick in diese Richtung deuten und Reschers Ansicht nahelegen. Die folgende Einschätzung aus KrV A 844 / B 872 lässt sich etwa in dieser Weise lesen:

Dadurch ist es nun geschehen, daß, da Philosophen selbst in der Entwicklung der Idee ihrer Wissenschaft fehlten, die Bearbeitung derselben keinen bestimmten Zweck und keine sichere Richtschnur haben konnte, und sie bei einem so willkürlich gemachten Entwurfe, unwissend in dem Wege, den sie zu nehmen hätten, und jederzeit unter sich streitig über die

¹⁰ Der Architektonik der reinen Vernunft folgend, ist die Metaphysik im weiten Sinne aus der Kritik und der Metaphysik im mittleren Sinne zusammengesetzt. Zu diesen Bezeichnungen vgl. Höffe (1998, S. 622).

носителю пути, по которому следовало бы идти. И постоянно спорили между собой из-за открытий, которые каждый стремился сделать на своем пути, — [из-за всего этого] их наука стала вызывать презрение сначала у других, а в конце концов даже в их собственной среде (A 844 / B 872; Кант, 2006а, с. 1057; курсив мой. — Д.М.).

Однако если рассматривать этот фрагмент не изолированно, а в совокупности с другими высказываниями Канта о философском разногласии, то, несмотря на первое впечатление, его нельзя приводить в качестве доказательства точки зрения Решера. Весьма впечатляет в этой связи кантовское метафорическое описание ситуации в философии в терминах войны и вечного мира. Так, например, в «Трансцендентальном учении о методе» первой «Критики» он рассматривает гоббсовскую концепцию естественного состояния и сопутствующего ему «насилия» (A 753 / B 780; Кант, 2006а, с. 951) и применяет ее к докритической философии: без критики «разум находится как бы в естественном состоянии и может отстаивать свои утверждения и претензии или обеспечить их не иначе как посредством войны» (A 751 / B 779; Кант, 2006а, с. 949), которую нельзя считать рациональной. В отношении докритической философии Кант, таким образом, как кажется, фактически соглашается с выводом (С) в СВУ. Но, опять же, для того чтобы обосновать решеровское причисление Канта к сторонникам метафилософского скептицизма, необходимо показать, что последний считал, будто философия исчерпала себя в докритической философии.

Такая точка зрения, однако, несовместима с функцией критики в рамках философского разногласия, эксплицированной в многочисленных фрагментах и текстах, с одной стороны, и с ее результативностью, обусловленной реализацией этой функции — с другой. Кант характеризует эту функцию в «Учении о методе» следующим образом: «критика, заимствуя все решения из основных правил его собственного уста-

Entdeckungen, die ein jeder auf dem seinigen gemacht haben wollte, ihre Wissenschaft zuerst bei andern und endlich sogar bei sich selbst in Verachtung brachten (meine Hvh. — D.M.).

Trotz eines ersten Eindrucks kann diese Stelle jedoch nicht als Beleg für Reschers Ansicht angeführt werden, wenn man sie nicht isoliert, sondern in Verbindung mit anderen Äußerungen Kants zum philosophischen Dissens betrachtet. Sehr wirkungsmächtig in diesem Zusammenhang wurde seine metaphorische Beschreibung der Lage in der Philosophie in den Begriffen des Krieges und des ewigen Friedens. So greift er etwa in der „Transzendentalen Methodenlehre“ der *KrV* Hobbes Konzeption des Naturzustands sowie der mit ihm einhergehenden „Gewalthätigkeit“ (*KrV*, A 753 / B 780) auf und wendet sie auf die vorkritische Philosophie an: Ohne Kritik sei „die Vernunft gleichsam im Stande der Natur und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen oder sichern, als durch Krieg“ (*KrV*, A 751 / B 779), der letztlich nicht als rational erachtet werden könne. Bezogen auf die vorkritische Philosophie scheint Kant somit tatsächlich der Konklusion (K) in SzS zuzustimmen. Doch — nochmals — um Reschers Kategorisierung von Kant als metaphilosophischen Skeptizisten zu begründen, muss gezeigt werden, dass Kant der Ansicht war, die Philosophie erschöpfe sich in der vorkritischen Philosophie.

Eine solche Sichtweise ist jedoch unvereinbar mit der an mehreren Stellen und in mehreren Texten explizit gemachten Funktion der Kritik innerhalb philosophischer Dissense einerseits sowie ihrer aus der Ausübung dieser Funktion ergebenden Leistung andererseits. Die Funktion charakterisiert Kant in der „Methodenlehre“ wie folgt: „Die Kritik [...], welche alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung hernimmt, deren Ansehen keiner bezweifeln kann, verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeiten nicht anders führen sollen, als durch *Pro-*

новления, авторитет которого не может быть подвергнут сомнению, создает нам спокойствие правового состояния, при котором наши споры надлежит вести не иначе как в виде [судебного] процесса» (A 751 / B 779; Кант, 2006а, с. 949). В этом смысле критику можно рассматривать как «настоящее судилище для всех его споров; действительно, в эти споры, непосредственно касающиеся объектов, она не вмешивается, а предназначена для того, чтобы определить права разума вообще и судить о них по основоположениям его первой инстанции» (A 751 / B 779; Кант, 2006а, с. 949). Достижение критики, с другой стороны, Кант определяет, *првозглашая* «перспективу вечного мира среди философов» (AA 08, S. 416₂₅₋₂₆; Кант, 1994а, с. 539; см. также: A 752 / B 780; Кант, 2006а, с. 951).

То, что Кант в конечном итоге не приписывает критической философии *функции* «построения или ниспровержения систем» (AA 08, S. 416₄; Кант, 1994а, с. 539) и что ее *результат* он видит в том, чтобы заставить догматический разум «искать спокойствия в какой-нибудь критике этого разума и в законодательстве, основывающемся на ней» (A 752 / B 780; Кант, 2006а, с. 951), представляется существенным мотивом, побуждающим скептически относиться к ресчеровской характеристике метафилософской позиции Канта. Однако, на мой взгляд, такая характеристика основана на неверном понимании как функций философии, так и ее результатов.

Начну с *неправильного понимания функции*. Когда Ресчер приписывает (нигилистическому) скептицизму и, по его мнению, тем самым и Канту требование «воздерживаться от попыток дать ответы на важные вопросы, касающиеся мира и нашего положения в нем» (Rescher, 1985, S. 310), он, очевидно, выражает озабоченность тем, что, согласно Канту, философия не обладает функцией порождать познания или просто истинные предложения. Такая точка зрения называется «*метафилософским нонкогнитивизмом*»¹¹ (см., например: Minkin, 2021, S. 302).

¹¹ Ресчер тоже говорит о «*нонкогнитивистских ориентирах*» (Rescher, 1985, S. 328), но не поясняет это выражение.

ceß» (KrV, A 751 / B 779) In diesem Sinne könne man die Kritik als „den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die letzteren, als welche auf Objecte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, sondern ist dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurtheilen“ (ebd.). Die *Leistung* der Kritik dagegen identifiziert Kant in der *Verkündigung* als „die Aussicht zu einem ewigen Frieden unter den Philosophen“ (VNAEE, AA 08, S. 416₂₅₋₂₆; vgl. auch KrV, A 752 / B 780).

Dass Kant der kritischen Philosophie letztlich nicht die *Funktion* zuschreibt, „Systeme zu bauen oder zu stürzen“ (VNAEE, AA 08, S. 416₄) und dass er die *Leistung* dieser darin sieht, die dogmatische Vernunft dazu zu nötigen „in irgend einer Kritik dieser Vernunft selbst und in einer Gesetzgebung, die sich auf sie gründet, Ruhe zu suchen“ (KrV, A 752 / B 780), scheint die wesentliche Motivation hinter Reschers Charakterisierung von Kants metaphilosophischer Position als skeptisch zu sein. Meines Erachtens basiert diese Charakterisierung jedoch auf Missverständnissen sowohl hinsichtlich der Funktion der Philosophie als auch ihrer Leistung.

Ich beginne mit dem *Missverständnis hinsichtlich der Funktion*. Wenn Rescher (1985, S. 310) dem (nihilistischen) Skeptizismus und – aus seiner Sicht – damit auch Kant die Forderung zuschreibt, „daß wir uns jeglichen Versuchs entschlagen, Antworten auf jene folgenschweren Fragen zu liefern, die wir in bezug auf die Welt und unsere Stellung in ihr haben“, dann drückt er hiermit offenbar die Sorge aus, dass Kant zufolge die Philosophie nicht die Funktion besitzt, Erkenntnisse oder auch nur wahrheitsfähige Sätze zu produzieren. Eine solche Position wird „*Metaphilosophischer Non-Kognitivismus*“ genannt¹¹ (vgl. etwa Minkin, 2021, S. 302).

¹¹ Auch Rescher spricht von „*nonkognitivistischen Richtlinien*“ (Rescher, 1985, S. 328), erläutert diesen Ausdruck jedoch nicht.

По крайней мере в силу собственного самопонимания критическая философия является все же когнитивистской. В главе об архитектонике Кант открыто отказывает критической метафизике – философии в «истинном смысле» – в возможности получения объективно-рациональных (см.: А 835–836 / В 863–864; Кант, 2006а, с. 1047–1049) познаний. Вопрос о том, как можно определить такие познания и какое отношение они имеют к ограничительной функции критической философии, не может здесь рассматриваться. Однако, как представляется, Кант настаивал на том, «что результатом философии являются истинные (синтетически априорные) предложения, выражающие необходимые предпосылки опыта, и в этом смысле оставался в рамках когнитивистской традиции» (Glock, 2000, S. 264; и, соглашаясь с этим: Crone, 2015, S. 545). Хотя продуктами критической философии в конечном счете не должны быть догматико-метафизические системы, эти продукты, равно как и выводы первой «Критики», остаются наделенными способностью быть истинными.

Однако если критическая философия является когнитивистской, то она уже не может считаться МС, поскольку последний – по крайней мере в изложении Решера – как раз отказывается от порождения истинных философских предложений.

Второе заблуждение, лежащее в основе интерпретации Решера, связано с *результатом*, который Кант приписывает критической философии. Хотя Решер прямо не затрагивает идею Канта о вечном мире в философии, в его упомянутой выше работе «Борьба систем» есть несколько высказываний, которые отсылают к этой идее. Например, в ответ на кантовскую метафору меча из первой «Критики» (А 747 / В 775; Кант, 2004а, с. 945), процитированную выше на с. 106, он отвечает: «Проецировать собственную пацифистскую идеологию на сферу философии – значит кастриро-

Zumindest ihrem Selbstverständnis nach ist die kritische Philosophie jedoch kognitivistisch. Im Architektonikkapitel räumt Kant explizit der kritischen Metaphysik – der Philosophie im „ächten Verstande“ – ein, objektiv-rationale (vgl. *KrV*, A 835-836 / B 863-864) Erkenntnisse zu produzieren. Wie solche Erkenntnisse ausgezeichnet werden können und welches Verhältnis sie zu der begrenzenden Funktion der kritischen Philosophie aufweisen, kann hier nicht behandelt werden. Es scheint jedoch Konsens darüber zu herrschen, dass Kant darauf bestand, „daß Philosophie in wahren (synthetisch apriorischen) Sätzen resultiere, denjenigen, die die notwendigen Vorbedingungen der Erfahrung ausdrücken, und verblieb insofern innerhalb der kognitivistischen Tradition“ (Glock, 2000, S. 264 und übereinstimmend damit Crone, 2015, S. 545). Obwohl die Produkte der kritischen Philosophie letztlich nicht die dogmatisch-metaphysischen Systeme sein sollen, bleiben diese Produkte sowie die Konklusionen der *KrV* wahrheitswertfähig.

Wenn die kritische Philosophie jedoch kognitivistisch ist, kann sie nicht mehr als MS erachtet werden, insofern dieser – zumindest in Reschers Darstellung – gerade auf die Produktion von wahrheitsfähigen philosophischen Sätzen verzichtet.

Das *zweite Missverständnis*, auf dem Reschers Deutung basiert, bezieht sich auf die *Leistung*, die Kant der kritischen Philosophie zuschreibt. Obwohl Rescher Kants Idee eines ewigen Friedens in der Philosophie nicht explizit anspricht, finden sich in seinem oben genannten Werk *Strife of Systems* diverse Äußerungen, die auf diese Idee anspielen. So antwortet er etwa auf Kants oben, auf S. 106 zitierte Schwertmetapher aus *KrV*, A 747 / B 775: „Die eigene pazifistische Ideologie auf die Sphäre der Philosophie zu projizieren, heißt, den Gegenstand zu kastrieren. [...] Der Streit der [philosophischen] Systeme ist erbarmungslos – das Schicksal der Philosophie

вать ее предмет... Спор [философских] систем беспощаден — удел философии не мир, а меч» (Rescher, 1985, S. 348). Это созвучно и тому, что Решер рассматривает¹² философские разногласия как «неизбежный факт» (Ibid., S. 29).

В этом свете кажется, что он приписывает Канту скептицизм прежде всего потому, что тот *якобы* хотел покончить с философским разногласием с помощью критической философии. Но и это совершенно не соответствует самопониманию критической философии. Кроме того, в «Учении о методе» Кант предоставляет каждому, в том числе и под эгидой критики, свободу «высказывать свои мысли и сомнения, которых ты не можешь разрешить самостоятельно, для публичного обсуждения...» (A 752 / B 780; Кант, 2006а, с. 951), поскольку «эта свобода вытекает уже из изначальных прав человеческого разума» (Ibid.). Следовательно, в отличие от того, что предлагает Решер, интерпретируя Канта, вечный мир в философии характеризуется не тем, что он «приводит к прекращению всех споров. Заключение мира скорее обеспечивает правовые рамки, в которых философская полемика может протекать мирно» (Keienburg, 2015, S. 649).

Несмотря на то что результат критической философии Кант усматривает в вечном мире, он считает его лишь промежуточным этапом к достижению «конечной цели человечества» (AA 08, S. 417₇; Кант, 1994а, с. 541), которая, согласно Канту, «есть не что иное, как все предназначение человека, и философия, исследующая эту цель, называется моралью» (A 840 / B 868; Кант, 2006а, с. 1051). На этом фоне становится понятным, что он помещает результаты философии (в соответствии с ее мировым понятием) не только или даже не преимущественно в эпистемическую сферу, поскольку идеи свободы, Бога и бессмертия, «которые для спекулятивного разума как такового были бы

¹² Решер не единственный, кто так считает. См., напр.: (Tetens, 2001).

ist nicht Friede, sondern das Schwert“ (Rescher, 1985, S. 348). Dem entspricht auch, dass Rescher die philosophische Uneinigkeit als eine „unausweichliche Tatsache“ (ebd., S. 29) betrachtet.¹²

In diesem Lichte scheint er Kant einen Skeptizismus v.a. deswegen zuzuschreiben, weil dieser den philosophischen Dissens durch die kritische Philosophie *vermeintlich* zum Ende bringen wollte. Doch auch dies entspricht keineswegs dem Selbstverständnis der kritischen Philosophie. Ebenfalls in der „Methodenlehre“ gesteht Kant auch unter dem Dach der Kritik jeder und jedem die Freiheit zu, die eigenen „Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurtheilung auszustellen“ (KrV, A 752 / B 780). Denn „[d]ies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft“ (ebd.). Anders als Reschers Kant-Lektüre nahelegt ist der ewige Friede in der Philosophie somit nicht dadurch ausgezeichnet, dass er „auf ein Ende aller Debatten hinausläuft. Der Friedensschluss ermöglicht vielmehr einen gesetzlichen Rahmen, innerhalb dessen die philosophische Kontroverse friedvoll weitergeführt werden kann“ (Keienburg, 2015, S. 649).

Trotz der Tatsache, dass Kant die Leistung der kritischen Philosophie im ewigen Frieden sieht, wird dieser nur als Zwischenschritt zum „Endzweck der Menschheit“ (VNAEF, AA 08, S. 417₇) gesehen, der nach Kant „kein anderer [ist], als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral“ (KrV, A 840 / B 868). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass er die Leistung der Philosophie (nach ihrem Weltbegriffe) nicht nur und auch nicht hauptsächlich im epistemischen Bereich lokalisiert. Denn die Ideen der Freiheit, des Gottes und der Unsterblichkeit, „die für die bloß speculative Vernunft völlig leer sein würden [...] [bekommen] eine [...] moralisch=praktische Rea-

¹² Rescher ist dabei nicht der einzige, der hiervon ausgeht: Vgl. etwa Tetens (2001).

совершенно пустыми... получают реальность, правда лишь морально-практическую» (AA 08, S. 416₁₆₋₁₉; Кант, 1994а, с. 539). Такая метафилософия с некоторым основанием может быть названа «метафилософско-практическим когнитивизмом», поскольку она определяет целью философии создание достоверных предложений, имеющих *практическое значение*¹³.

Заблуждение, в результате которого Решер рассматривает Канта как представителя СВУ, таким образом, подразумевает не только искаженное представление об идее вечного мира, но и исключение того морально-практического результата, которого Кант в конечном счете требует от всей философии. Здесь обращает на себя внимание то, что Кант уже предвидел такое заблуждение: «...это будет объясняться простым недоразумением или смешением морально-практических принципов нравственности с теоретическими, из коих только первые могут обеспечить *познания*...» (AA 08, S. 419₁₁₋₁₃; Кант, 1994а, с. 547–549).

3.3. И все же скептик?

В разделе 2 я провел различие между эпистемической и прагматической аргументацией со стороны скептицизма. Сторонники первой тем не менее утверждают, что философские подходы эпистемически необоснованны. Помимо СВУ, в современных дискуссиях можно найти и другие скептические версии, которые также аргументируются эпистемически. Так,

¹³ Мне представляется, что Кант видел конечную цель философии в создании *практического* познания. Практические познания, согласно ему, бывают «или 1) *императивами*... или же они содержат 2) *основания для возможных императивов*» (AA 09, S. 86₁₄₋₁₇; Кант, 1980, с. 393). Здесь возникает проблема, связанная с тем, что предлагаемая интерпретация сопровождается приписыванием мнения, будто императивы или основания для императивов также могут быть достоверными. Если это и есть мысль Канта, то из его метафилософско-практического когнитивизма вытекает и метаэтический когнитивизм. Хотя эта точка зрения и сегодня имеет своих противников, приписывание ее Канту не является надуманным.

литät“ (VNAEF, AA 08, S. 416₁₆₋₁₉). Eine solche Metaphilosophie lässt sich mit einigem Recht als „Metaphilosophisch-Praktischer Kognitivismus“ bezeichnen, insofern sie das Ziel der Philosophie in der Produktion wahrheitsfähiger Sätze *von praktischem Belang* bestimmt.¹³

Das Missverständnis, das Rescher dazu geführt hat, Kant als Vertreter eines SzS anzusehen, beinhaltet somit nicht nur ein irreführendes Bild der Idee des ewigen Friedens, sondern auch die Ausklammerung der moralisch-praktischen Leistung, die Kant letztlich von der gesamten Philosophie fordert. Auffällig ist dabei, dass Kant ein solches Missverständnis bereits antizipiert hat: „Es ist also bloßer Mißverstand oder Verwechslung moralisch=praktischer Prinzipien der Sittlichkeit mit theoretischen, unter denen nur die ersteren in Ansehung des Übersinnlichen Erkenntniß verschaffen können“ (VNAEF, AA 08, S. 419₁₁₋₁₃).

3.3. Doch ein Skeptizist?

In Abschnitt 2 habe ich zwischen epistemischen und pragmatischen Argumentationen aufseiten des Skeptizismus unterschieden. Die Erstgenannten behaupten dabei, dass philosophische Positionen epistemisch nicht gerechtfertigt sind. Neben dem SzS finden sich in aktuellen Debatten weitere skeptische Versionen, die ebenfalls epistemisch argumentieren. So entwickelte Nathan Ballantyne eine Version,

¹³ Meine Interpretation scheint darauf hinauszulaufen, dass Kant das Ziel der Philosophie letztlich in der Produktion *praktischer* Erkenntnis sah. Praktische Erkenntnisse seien ihm zufolge „entweder 1) Imperative [...] oder sie enthalten 2) Gründe zu möglichen Imperativen“ (Log, AA 09, S. 86₁₄₋₁₇). An dieser Stelle entsteht das Problem, dass die vorgeschlagene Deutung mit der Zuschreibung der Ansicht einhergeht, dass auch Imperative bzw. Gründe für Imperative wahrheitsfähig sein können. Ist dies die Vorstellung Kants, dann folgt aus seinem metaphilosophisch-praktischen Kognitivismus auch ein metaethischer Kognitivismus. Obwohl diese Position heute ihre Gegner besitzt, ist es nicht abwegig, sie Kant zuzuschreiben.

Натан Баллантайн выдвинул версию, которая позволяет прийти к тому же выводу, что и аргумент (СВУ), но в рамках предположения, что философские разногласия являются *неподлинными*, то есть основаны на лингвистической многозначности (Ballantyne, 2016). Можно ли рассматривать Канта как представителя версии Баллантайна?

Для этого необходимо такое толкование взглядов Канта, при котором становится ясно, что он считал философские разногласия *недействительными* разногласиями. Однако Кант явно отвергает такую точку зрения, что прослеживается, например, в его работе «Несколько замечаний к “Испытанию ‘Менделсоновых утренних часов’” Людвигом Генрихом Якобом»: «Я... утверждаю, что в вещах, о которых на протяжении длительного времени шли споры главным образом в философии, в основе никогда не лежал спор о словах, а всегда был настоящий спор о вещах» (AA 08, S. 152₂₁₋₃₀; Кант, 2015, с. 106).

Возможно, Кант является представителем прагматико-скептической аргументации? Такая аргументация предполагает, что философские положения не несут в себе никакой пользы. Эта точка зрения также не может быть обоснована. Ведь в свете кантовских рассуждений, реконструированных в предыдущем разделе, становится очевидным, что требуемая им цель философских поисков должна быть практической, с чем связано убеждение в их полезности.

Согласно метафилософии Канта, философские подходы, независимо от того, являются они критическими или нет, могут быть эпистемически обоснованы и иметь морально-практическую полезность¹⁴. Таким образом, он не является ни эпистемически, ни прагматически аргументирующим скептиком.

¹⁴ Кроме того, по мнению Канта, критическая философия может быть использована и в науках, что ясно видно, например, в КЧР (A 851 / B 879; Кант, 2006а, с. 1065).

die zwar zur selben Konklusion wie das Argument (SzS) gelangt, dies jedoch unter der Annahme, dass philosophische Dissense *nicht-genuin* sind, d.h. dass sie auf sprachlichen Mehrdeutigkeiten beruhen (vgl. Ballantyne, 2016). Lässt sich Kant als ein Vertreter von Ballantynes Version ansehen?

Notwendig hierfür ist eine Lesart von Kants Position, die deutlich macht, dass er philosophische Dissense als nicht-genuine Dissense erachtet hatte. Eine solche Position lehnt Kant jedoch *explizit* ab wie etwa aus den „Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakob’s Prüfung der Mendelssohn’schen Morgenstunden“ hervorgeht: „Ich [...] behaupte, daß in Dingen, worüber man, vornehmlich in der Philosophie, eine geraume Zeit hindurch gestritten hat, niemals eine Wortstreitigkeit zum Grunde gelegen habe, sondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen“ (AA 08, S. 152₂₁₋₃₀).

Ist Kant womöglich ein Vertreter einer pragmatisch-skeptischen Argumentation? Solche Argumentationen implizieren, dass philosophische Positionen keinen Nutzen mit sich führen. Auch diese Sicht lässt sich nicht mit guten Gründen vertreten. Denn im Lichte der im letzten Abschnitt rekonstruierten kantischen Ausführungen zeigt sich, dass das von ihm geforderte Ziel philosophischer Bemühungen praktisch zu sein hat, womit der Glaube an ihren Nutzen einhergeht.

Kants Metaphilosophie zufolge können philosophische Positionen also – ganz gleich, ob sie kritisch sind oder nicht – epistemisch gerechtfertigt sein und einen moralisch-praktischen Nutzen haben.¹⁴ Er scheint somit weder ein epistemisch noch ein pragmatisch argumentierender Skeptizist zu sein.

¹⁴ Darüber hinaus hat die kritische Philosophie nach Kant auch einen Nutzen für die Wissenschaften, was etwa in *KrV*, A 851 / B 879 deutlich gemacht wird.

4. Скептицизм, основанный на кантовских принципах?

Как уже говорилось в начале этого текста, здесь будет продемонстрировано, что, хотя Канта и нельзя считать представителем МС, различные аспекты его философии могут быть использованы в качестве отправной точки для такого скептицизма. Я хотел бы показать это на примере более новой версии МС, которую я называю «скептицизмом третьего уровня» (далее — СТУ).

Основной аргумент в пользу СТУ можно в общих чертах¹⁵ сформулировать следующим образом (см.: Minkin, 2021, S. 298):

- (P₁) Точка зрения является догматической, если она принимается без рационального обоснования в смысле обращения к критериям рассмотрения, которые она уже не предусматривает.
- (P₂) Ни одна метафилософская точка зрения не является рационально обоснованной в указанном выше смысле.

- (C₁) Всякая метафилософская точка зрения догматична.
- (P₃) Всякое принятие философской точки зрения предполагает принятие метафилософской точки зрения.

- (C₂) Ни одна философская точка зрения не является рационально обоснованной в указанном выше смысле.

- (C₃) Всякая философская точка зрения догматична.

В следующих разделах я хотел бы обосновать посылки этого аргумента, а также показать, где в творчестве Канта можно найти вдохновляющую идею для этого аргумента. При этом я буду исходить из того, что аргумент логически корректен, и сосредоточусь только на обосновании и объяснении двух посылок (P₂) и (P₃). Сначала я предположу, что посылка (P₁) истинна, и вернусь к ней в следующей части. Я начну с (P₃).

¹⁵ Подробно этот аргумент я рассматриваю в разделе 4.4 работы (Minkin, 2021).

4. Ein kantisch inspirierter Skeptizismus?

Wie zu Beginn dieses Textes erwähnt, soll hier jedoch gezeigt werden, dass obwohl Kant nicht als Vertreter eines MS erachtet werden kann, diverse Aspekte seiner Philosophie als Ansatzpunkt für einen solchen Skeptizismus verwendet werden können. Dies möchte ich nun am Beispiel einer neueren Version des MS zeigen, die ich „Skeptizismus dritter Stufe“ (im Folgenden: „SdS“) nennen werde.

Das Hauptargument für den SdS lässt sich in einer groben Darstellung¹⁵ folgendermaßen formulieren (vgl. Minkin, 2021, S. 298):

- (P₁) Eine Position ist dogmatisch, wenn sie ohne eine rationale Begründung im Sinne eines Rekurses auf Abwägungskriterien, die sie nicht schon voraussetzt, eingenommen wird.
- (P₂) Keine metaphilosophische Position ist im genannten Sinne rational begründet.

- (K₁) Jede metaphilosophische Position ist dogmatisch.
- (P₃) Jedes Einnehmen einer philosophischen Position setzt das Einnehmen einer metaphilosophischen Position voraus.

- (K₂) Keine philosophische Position ist im genannten Sinne rational begründet.

- (K₃) Jede philosophische Position ist dogmatisch.

In den nun folgenden Abschnitten möchte ich die Prämissen dieses Arguments begründen und dabei auch aufzeigen, wo sich im kantischen Gesamtwerk die Inspiration für dieses Argument findet. Dabei werde ich davon ausgehen, dass das Argument logisch gültig ist und mich nur auf die Begründung und Erläuterung der beiden Prämissen (P₂) und (P₃) konzentrieren. Prämisse (P₁) setze ich zunächst als richtig voraus und komme im nächsten Teil auf sie zurück. Ich beginne mit (P₃).

¹⁵ Im Detail entwickle ich das Argument in Abschnitt 4.4 von Minkin (2021).

4.1. Объяснение и обоснование (P_3)

Во введении я дал первую характеристику выражения «метафилософская точка зрения». Теперь я хотел бы сначала уточнить это выражение, а затем объяснить, как понимать то, что всякое принятие философской точки зрения предполагает принятие метафилософской точки зрения.

Если сделать обзор метафилософских дискуссий, то можно констатировать, что в них существуют два типа взглядов. *Описательно-метафилософские точки зрения* пытаются объяснить, что такое философия, как на самом деле работают философы, какие методы *действительно* используются в философии и т.д. *Нормативно-метафилософские точки зрения*, с другой стороны, задают стандарт философствования — это не столько точки зрения в классическом понимании, сколько *нормативные установки или позиции*, которые *определяют* философское позиционирование — занятие философской позиции.

Это разграничение отнюдь не ново¹⁶ и принимается большинством сторонников метафилософии, о чем можно судить, например, по тому, что участники метафилософских дискуссий часто ставят себя на ту или иную сторону¹⁷. Это не означает, что не существует подходов, сочетающих в себе как дескриптивные, так и нормативные элементы. Ни чисто описательная, ни чисто нормативная точка зрения невозможна¹⁸. Тем не менее можно выделить четкие тенденции.

¹⁶ Наиболее подробно Решер описал это в работе «Борьба систем» (Rescher, 1985).

¹⁷ См., напр.: (Rescher, 1985; Williamson, 2007, p. ix; Cappelen, 2012, p. 14; Hardy, Schamberger, 2015). За исключением Решера, который развивает как нормативную, так и дескриптивную точку зрения, все упомянутые авторы позиционируют себя в основном на дескриптивной стороне. Сюда же относятся и количественные исследования, такие как (Bourget, Chalmers, 2013).

¹⁸ Подробно это показано в работе (Minkin, 2021, S. 130–152 (раздел 3.2.1)).

4.1. Erläuterung und Begründung von (P_3)

In der Einleitung habe ich eine erste Charakterisierung des Ausdrucks „metaphilosophische Position“ gegeben. Nun möchte ich zunächst diesen Ausdruck präzisieren, um anschließend zu erläutern, was es heißt, dass jedes Einnehmen einer philosophischen Position das Einnehmen einer metaphilosophischen Position voraussetzt.

Gewinnt man einen Überblick über metaphilosophische Debatten, lässt sich feststellen, dass in diesen Debatten zwei Typen von Positionen existieren:

Deskriptiv-metaphilosophische Positionen versuchen zu erläutern, was Philosophie wirklich ist, wie Philosophen tatsächlich arbeiten, welche Methoden *realiter* in der Philosophie verwendet werden usw.

Normativ-metaphilosophische Positionen dagegen geben einen Maßstab für das Philosophieren vor — sie sind weniger Positionen im klassischen Sinne, als vielmehr *normative Einstellungen oder Haltungen*, die eine philosophische Positionierung — das Einnehmen einer philosophischen Position — *leiten*.

Diese Unterscheidung ist keineswegs neu¹⁶ und wird von den meisten Metaphilosophen akzeptiert, was man etwa daran sehen kann, dass Mitspieler metaphilosophischer Debatten oftmals sich selbst auf der einen oder anderen Seite verorten.¹⁷ Das bedeutet zwar nicht, dass keine Positionen existieren, die sowohl deskriptive als auch normative Elemente verbinden. Weder ist eine rein deskriptive noch eine rein normative Position möglich.¹⁸ Dennoch lassen sich klare Tendenzen erkennen.

¹⁶ Am detailliertesten hat sie Rescher in *Strife of Systems* beschrieben (vgl. Rescher, 1985).

¹⁷ So zum Beispiel: Rescher (1985), Williamson (2007, S. ix), Cappelen (2012, S. 14) und Hardy und Schamberger (2015). Mit Ausnahme von Rescher, der sowohl eine normative wie auch eine deskriptive Position entwickelt, positionieren sich alle genannten Autoren hauptsächlich auf der deskriptiven Seite. Auch quantitative Studien wie Bourget und Chalmers (2013) sind hierzu zu zählen.

¹⁸ Im Detail wird dies in Minkin (2021, S. 130-152 (Abs. 3.2.1)) gezeigt.

Решающим здесь является то, что из охарактеризованного таким образом разграничения этих двух типов вытекает *инструментальная необходимость* метафилософско-нормативного позиционирования по отношению к философскому: *для того чтобы обнаружить философскую точку зрения, необходимо занять метафилософско-нормативную позицию*¹⁹. Таким образом, наличие нормативно-метафилософской установки является *условием возможности* философского позиционирования. В дальнейшем только такие нормативно-метафилософские установки я буду называть «метафилософскими точками зрения».

Трансцендентальный характер (нормативной) метафилософии, констатируемый (P₃), становится очевидным, как только возникает вопрос о нормативных предпосылках известных философских взглядов. Несколько примеров уже позволяют прояснить, о чем именно идет речь в (P₃)²⁰:

- Если, например, отстаивать теорию идентичности мозга и духа (*философская точка зрения*)...

...то нужно требовать, чтобы в философии приветствовались эмпирические выводы (*метафилософская точка зрения*).

- Если считать, что Геттиер показал, что истинное обоснованное мнение недостаточно для знания (*философская точка зрения*)...

...то следует допустить использование в философии мыслительных экспериментов (*метафилософская точка зрения*).

- Если считать, что единичные вещи — это так называемые голые факты (*философская точка зрения*)...

...то следует предположить, что онтологические теории, разработанные в кресле, возможны и желательны (*метафилософская точка зрения*).

¹⁹ Работа (Lewin, 2021, p. 293) также обращает внимание на этот момент.

²⁰ Поскольку я получил образование как аналитик, следующие три примера взяты из аналитической философии. Однако я предполагаю, что аналогичные вещи могут быть показаны без особых усилий также и в отношении взглядов других школ.

Entscheidend ist an dieser Stelle, dass aus der so charakterisierten Unterscheidung dieser beiden Typen eine *instrumentelle Notwendigkeit* der metaphilosophisch-normativen Positionierung hinsichtlich einer philosophischen folgt: *Um eine philosophische Position zu finden, muss eine metaphilosophisch-normative Haltung eingenommen werden*.¹⁹ Das Vorhandensein einer normativ-metaphilosophischen Einstellung ist daher eine *Bedingung der Möglichkeit* einer philosophischen Positionierung. Im Folgenden werde ich allein solche normativ-metaphilosophischen Einstellungen „metaphilosophische Positionen“ nennen.

Der von (P₃) konstatierte transzendente Charakter der (normativen) Metaphilosophie zeigt sich, sobald man nach den normativen Voraussetzungen bekannter philosophischer Positionen fragt. Einige Beispiele schon können verdeutlichen, was (P₃) genau besagt:²⁰

- Wenn man etwa die Gehirn-Geist-Identitätstheorie vertritt (*philosophische Position*)...

..., dann muss man fordern, dass empirische Erkenntnisse in der Philosophie willkommen sind (*metaphilosophische Position*).

- Wenn man glaubt, Gettier habe gezeigt, dass wahre gerechtfertigte Meinung nicht hinreichend für Wissen ist (*philosophische Position*)...

..., dann muss man die Verwendung von Gedankenexperimenten in der Philosophie erlauben (*metaphilosophische Position*). Und

- wenn man denkt, dass Einzeldinge sog. Bare Particulars sind (*philosophische Position*)...

... dann muss man davon ausgehen, dass im Lehnstuhl entwickelte ontologische Theorien möglich und *erstrebenswert* sind (*metaphilosophi-*

¹⁹ Hierauf macht auch Lewin (2021, S. 293) aufmerksam.

²⁰ Da ich analytisch ausgebildet wurde, stammen die folgenden drei Beispiele aus der analytischen Philosophie. Ich nehme jedoch an, ähnliches lässt sich mit ähnlich wenig Aufwand für Einsichten anderer Schulen zeigen.

Уже эти три примера с очевидностью свидетельствуют о том, что возможность философской точки зрения *без* нормативно-метафилософских вердиктов *не* существует. По этой причине я предполагаю истинность третьей посылки аргумента СТУ.

4.2. Объяснение и обоснование (P_2)

Вторая посылка между тем несет значительно большее бремя доказательства, чем третья. Для большей наглядности приведу ее здесь еще раз: «Ни одна метафилософская точка зрения не является рационально обоснованной». В рамках данной статьи я не могу подробно обосновать эту посылку²¹ и поэтому покажу ее достоверность только с помощью мыслительного эксперимента. Вместе с тем эта правдоподобность будет исходить из кантовских рассуждений и, таким образом, покажет, что аргумент СТУ можно рассматривать как навеянный идеями Канта (хотя Кант, безусловно, отверг бы его).

На с. 103 приведен аргумент СВУ, который делает очевидной направленность некоторых версий МС. Одно из следствий ситуации, которую описывают эти версии и которая была реконструирована в разделе 3.2, Джейсон Бреннан обобщил в следующем мыслительном эксперименте:

Предположим, что к философии обратился человек, не имеющий обязательств и не рассчитывающий получить истинные ответы на свои *философские вопросы*. Он хочет знать, что представляет собой природа причинности, что такое оправдание, в чем состоит правда, что такое справедливость и т.д. Он замечает, что между философами существуют большие разногласия по поводу ответов на эти вопросы, и поэтому делает вывод, что вероятность того, что он получит истинный ответ, занимаясь философией, невелика. Таким образом, он становится *скептиком по отношению к философской сфере* и покидает ее, не получив ответа на свои вопросы (Brennan, 2010, p. 1–2; курсив мой).

²¹ Это сделано в (Minkin, 2021, S. 300–325).

sche Position).

Bereits diese drei Beispiele legen offensichtlich nahe, dass es die Möglichkeit einer philosophischen Position *ohne* normativ-metaphilosophische Verdikte *nicht* gibt. Aus diesem Grund gehe ich von der Wahrheit der dritten Prämisse des SdS-Arguments aus.

4.2. Erläuterung und Begründung von (P_2)

Deutlich mehr Beweislast als diese dritte Prämisse trägt jedoch die zweite. Zur besseren Nachvollziehbarkeit sei sie hier noch einmal aufgeführt: „*Keine metaphilosophische Position ist rational begründet.*“ Hier kann ich diese Prämisse nicht im Detail begründen²¹ und werde sie deswegen nur durch ein Gedankenexperiment plausibilisieren. Dabei wird diese Plausibilisierung von kantischen Ausführungen ausgehen und damit zeigen, dass sich das SdS-Argument als von Kant inspiriert angesehen werden kann (obwohl Kant es sicherlich zurückweisen würde).

Auf S. 103 wurde das SzS-Argument aufgeführt, das die Stoßrichtung einiger Versionen des MS explizit macht. Eine Konsequenz der Situation, die diese Versionen beschreiben und die in 3.2 rekonstruiert wurde, hat Jason Brennan in folgendem Gedankenexperiment auf den Punkt gebracht:

Suppose an uncommitted person comes to philosophy hoping to get true answers to her *philosophical questions*. She wants to know what that nature of causation is, what justification is, what rightness consists in, what justice is, and so on. She notices that philosophers have extensive disagreement about the answers to these questions and thus concludes that the probability of her getting the true answer by pursuing philosophy is low. So, she becomes a *sceptic about the field of philosophy* and walks away with her questions unanswered (Brennan, 2010, S. 1-2; meine Hvh. – D.M.).

²¹ Dies wird in Minkin (2021, S. 300-325) getan.

«Свободный от обязательств человек» Бреннана сталкивается с философским разногласием в той мере, в какой этот нефилософ хочет ответить на философские вопросы (о причинности, обосновании, справедливости и т.д.). Основываясь на этом мыслительном эксперименте, Бреннан развивает в своей статье версию СВУ-аргумента.

Однако, как говорилось выше, философию часто приходилось защищать от этого аргумента. Например, упомянутый выше Грундман возражает, что спорящие философы, как правило, не считают себя равными (Grundmann, 2013, p. 93), что является основным допущением, лежащим в основе аргументации СВУ. Таким образом, если Грундман прав, то этот аргумент уже нельзя безоговорочно принять к рассмотрению. На данном этапе я должен допустить, что эта попытка отстаивания может успешно отклонить СВУ-аргумент, а значит, и аргументацию Бреннана²².

Хотя СТУ связан с СВУ, поскольку эта версия также предполагает некоторые эпистемически релевантные особенности разногласий, основная идея СТУ, однако, может быть представлена модифицированным вариантом мыслительного эксперимента Бреннана, который не предоставляет для критики Грундмана никакой возможности для атаки (что будет показано ниже). Однако прежде чем перейти к этому модифицированному варианту, я хотел бы подчеркнуть, что в данном случае в дело вступают кантовские рассуждения. В Предисловии к «Метафизике нравов»²³ Кант отстаивает свою позицию, утверждающую, что «до появления критической философии не существовало никакой философии» (AA 06, S. 206₃₆₋₃₇; Кант, 2014, с. 23), предварительно поставив вопрос: «может ли существовать больше, чем одна философия?» (AA 06, S. 207₂₋₃; Кант, 2014, с. 23). В его ответе можно обнаружить описанное в предыдущем разделе различие между дескриптивной и

²² Критику см.: (Minkin, 2021, S. 332).

²³ Я выражаю благодарность Михаилу Левину за то, что он обратил мое внимание на приведенные далее фрагменты.

Brennans „uncommitted person“ sieht sich mit einem *philosophischen Dissens* konfrontiert, insofern diese Nicht-Philosophin philosophische Fragen (zur Kausalität, Rechtfertigung, Gerechtigkeit usw.) beantworten will. Ausgehend von diesem Gedankenexperiment entwickelt Brennan in seinem Artikel eine Version des SzS-Arguments.

Wie oben aber erwähnt wurde die Philosophie gegen dieses Argument oftmals verteidigt. So wandte etwa der bereits genannte Grundmann ein, dass streitende Philosophen sich typischerweise eben nicht als Peers ansehen würden (vgl. Grundmann, 2013, S. 93), was eine Grundannahme hinter dem SzS-Argument ist. Falls Grundmann also Recht hat, lässt sich dieses Argument somit nicht mehr ohne weiteres vertreten. An dieser Stelle muss ich voraussetzen, dass dieser Verteidigungsversuch das SzS-Argument und somit auch Brennans Argumentation erfolgreich zurückweisen kann.²²

Obwohl der SdS mit dem SzS verwandt ist, insofern auch diese Version von bestimmten epistemisch relevanten Merkmalen von Dissensen ausgeht, lässt sich die Grundidee des SdS jedoch durch eine modifizierte Variante von Brennans Gedankenexperiment darstellen, die Grundmanns Kritik keine Angriffsfläche bietet (was unten gezeigt wird). Bevor ich zu dieser modifizierten Variante komme, möchte ich jedoch deutlich machen, dass an diesem Punkt nun kanti-sche Überlegungen ins Spiel kommen: In der Vorrede der *Metaphysik der Sitten*²³ verteidigt Kant seine Ansicht, „daß vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch gar keine gegeben habe“ (MS, AA 06, S. 206₃₆₋₃₇), indem er zunächst die Frage aufwirft, „ob es wohl mehr als eine Philosophie geben könnte?“ (ebd., S. 207₂₋₃). In seiner Antwort lässt sich die im letzten Ab-

²² Für eine Kritik vgl. Minkin (2021, S. 332).

²³ Ich danke sehr Michael Lewin dafür, dass er mich auf die folgenden Stellen aufmerksam gemacht hat.

нормативной метафилософскими позициями, поскольку, с одной стороны, имеются «различного рода философствования» (АА 06, S. 207₃; Кант, 2014, с. 23), что поначалу можно прочесть чисто *описательно*. С другой же стороны, далее он пишет: «Но так как с объективной точки зрения может существовать только один человеческий разум, то не может существовать и многих философий, т.е. возможна только одна истинная, построенная на принципах философская система» (АА 06, S. 207₇₋₉; Кант, 2014, с. 23). Речь идет, конечно, о критической метафизике, то есть о философии «в истинном смысле», что, естественно, влечет за собой нормативное понимание философии.

Далее Кант приводит аналогичный трансцендентальный аргумент, согласно которому каждая философская система должна претендовать на метафилософскую уникальность. Для него это означает: «Таким образом, когда критическая философия провозглашает себя такой философией, до которой еще вообще не существовало никакой философии, то она поступает именно так, как поступали, будут поступать и должны поступать те, кто строит философию по своему собственному плану» (АА 06, S. 207₁₅₋₂₉; Кант, 2014, с. 25). Я воспринимаю этот фрагмент как указание на трансцендентальный характер метафилософии, который был выделен в предыдущем разделе.

Кант, впрочем, помещает этот трансцендентальный характер в контекст *плюрализма метафилософских точек зрения*. Именно этот плюрализм становится отправной точкой для обоснования второй посылки СТУ-аргумента. Ведь дело не только в том, что мы обнаруживаем различные метафилософские точки зрения (в смысле, разъясненном на с. 98), но и в том, что эта множественность отличается *метафилософским разногласием*, поскольку составляющие ее точки зрения несовместимы между собой. Таким образом, стихотворение Кестнера, процитированное в начале этого текста, похоже, применимо не только к философам, но и к представителям метафилософии. Это не означает, что Кант был представителем СТУ. Сам

schnitt beschriebene Unterscheidung zwischen deskriptiv- und normativ-metaphilosophischen Positionen entdecken. Denn einerseits habe es „[v]erschiedene Arten zu philosophieren“ (ebd., S. 207₃) gegeben, was zunächst bloß *deskriptiv* zu lesen ist. Andererseits aber: „[D]a es doch, objectiv betrachtet, nur eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophien geben, d.i. es ist nur ein wahres System derselben aus Principien möglich“ (ebd., S. 207₀₇₋₀₉). Hiermit ist natürlich die kritische Metaphysik, d.h. die Philosophie „im ächten Verstande“ gemeint, was natürlich ein normatives Philosophieverständnis mit sich führt.

Kant fährt fort, in dem er ein ebenfalls transzendentes Argument anführt, nach dem jedes philosophische System einen metaphilosophischen Alleingültigkeitsanspruch erheben müsse. Für sein eigenes bedeutet das: „Wenn also die kritische Philosophie sich als eine solche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philosophie gegeben habe, so thut sie nichts anders, als was alle gethan haben, thun werden, ja thun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen“ (ebd., S. 207₁₅₋₂₉). Diese Stelle lese ich als einen Hinweis auf den transzendentalen Charakter der Metaphilosophie, der im letzten Abschnitt hervorgehoben wurde.

Diesen transzendentalen Charakter stellt Kant jedoch in einen Zusammenhang mit der *Pluralität metaphilosophischer Positionen*. Genau diese Pluralität ist der Ansatzpunkt zur Begründung der zweiten Prämisse des SdS-Arguments. Denn es ist nicht nur so, dass wir verschiedene metaphilosophische Positionen (im auf S. 98 erläuterten Sinne) vorfinden, es ist auch so, dass diese Pluralität durch *metaphilosophische Dissense* ausgezeichnet ist, da die Positionen, die sie ausmachen, unvereinbar sind. Der am Beginn dieses Textes zitierte Reim Kästners scheint also nicht nur für die Philosophen, sondern auch für *Metaphilosophen* zu gelten. Damit ist nicht gesagt,

он считал, что его собственная концепция философии имеет преимущество перед другими, поскольку не отягощена антиномиями, которые, по его словам, он находил в других концепциях. Однако СТУ может использовать наблюдение, согласно которому точки зрения, участвующие в метафилософском разногласии, выдвигают претензию на уникальность.

В свете такого осмысления и в целях обоснования второй посылки я хотел бы модифицировать мыслительный эксперимент Бреннана. Новый мыслительный эксперимент будет называться «София» по имени главной героини, описанной в нем. Родители Софии ненавидят философию, так как считают, например, что философия не ведет к прогрессу, бесполезна и т.д. Однако умная Софья вопреки сопротивлению родителей начинает изучать философию, намереваясь заняться философскими исследованиями. В первом семестре она посещает две лекции: одну — у профессора Q, другую — у профессора W. Кроме того, София как студентка — *идеальный агностик*, она не знакома с другими метафилософскими точками зрения и не испытывает личных симпатий ни к Q, ни к W. Она также не зависит от них. Лекции проходят непосредственно одна за другой, поэтому у Софии нет возможности обдумать содержание первой лекции. После второй лекции содержание обеих представит перед ней в равной степени. На лекциях Q и W пытаются доказать, что их метафилософская точка зрения является единственно правильной, хотя обе эти позиции несовместимы.

В отличие от эксперимента Бреннана, это уже не философское, а *метафилософское* разногласие. Таким образом, речь идет уже не о так называемых темах первого порядка, таких как причинность, обоснование и т.д., а о *соответствующем понимании философии*, которое можно считать верным в философском исследовании, когда речь идет о темах первого порядка. Вопрос, с которым СТУ обращается теперь к философам-специалистам, в своей предварительной форме и на более общем уровне содержится уже в КЧР: «Какими способами могли бы [два человека] выпутаться из спора, если

дасс Kant ein Vertreter des SdS war. Er selbst sah seine eigene Philosophiekonzeption im Vorteil gegenüber anderen, insofern sie nicht von den Antinomien würde belastet sein, die Kant in anderen Konzeptionen glaubte vorgefunden zu haben. Der SdS kann jedoch die Beobachtung nutzen, dass Positionen, die in metaphilosophischen Dissensen involviert sind, ein Alleingültigkeitsanspruch formulieren.

Im Lichte dieser Einsicht und zwecks Motivation der zweiten Prämisse möchte ich nun Brennans Gedankenexperiment modifizieren. Das neue Gedankenexperiment soll nach der darin beschriebenen Hauptfigur „Sophia“ heißen: Sophias Eltern hassen Philosophie, weil sie z.B. glauben, dass die Philosophie keinen Fortschritt macht, unnützlich ist usw. Die schlaue Sophia beginnt jedoch gegen den Widerstand ihrer Eltern Philosophie zu studieren mit dem Ziel, in die philosophische Forschung zu gehen. In ihrem ersten Semester besucht sie zwei Vorlesungen. Die eine Vorlesung bei Prof. Q und die andere bei Prof. W. Sophia ist außerdem eine *ideal-agnostische Studentin*: Sie kennt keine anderen metaphilosophischen Positionen und sie hat weder persönliche Sympathien für Q noch für W. Sie ist auch nicht abhängig von ihnen. Die Vorlesungen finden direkt nacheinander statt, sodass Sophia keine Möglichkeit hat, über die Inhalte der ersten Vorlesung nachzudenken. Nach der zweiten Vorlesung sind ihr die Inhalte beider Veranstaltungen gleichermaßen präsent. In den Vorlesungen versuchen Q und W dafür zu argumentieren, dass ihre metaphilosophische Position die einzig richtige sei, obwohl die beiden Positionen unvereinbar sind.

Im Gegensatz zu Brennans Experiment geht es hier nun nicht mehr um einen philosophischen Dissens, sondern um einen *metaphilosophischen*. Es geht also nicht mehr um die sog. First-order topics wie Kausalität, Rechtfertigung usw., sondern um ein *angemessenes Philosophiever-*

ни один из них не может даже сделать свое дело понятным и достоверным, а может только нападать на то, что делает противник, и опровергать это?» (А 750 / В 778; Кант, 2006а, с. 949). Применительно к ситуации мыслительного эксперимента с Софией этот вопрос заключается в том, может ли и как может София *рациональным путем* определиться между несовместимыми пониманиями философии Q и W. На это СТУ отвечает следующим образом: *рационального пути к такому решению не существует.*

Как было отмечено выше, я не могу здесь подробно обосновать этот категоричный ответ. Однако можно привести доводы в его пользу, конкретизируя мысленный эксперимент. Например, можно (анахронично) предположить, что София, с одной стороны, посещает одну лекцию Уилларда Куайна, а другую — позднего Людвиг Витгенштейна. И в этих лекциях Куайн и Витгенштейн пытаются аргументировать в защиту своих метафилософских точек зрения. София слышит от Куайна примерно следующее объяснение:

...моя позиция является натуралистической; я рассматриваю философию не как априорную пропедевтику или основание для науки, а как *непрерывную связь с наукой*. Я рассматриваю философию и науку как одну и ту же лодку — лодку, которую, возвращаясь к фигуре Нейрата, как я это часто делаю, мы можем перестраивать только в море, оставаясь в ней на плаву. Нет никакой внешней точки зрения, никакой первичной философии. Поэтому *все научные результаты, все научные гипотезы, которые на данный момент являются правдоподобными, с моей точки зрения, могут быть использованы в философии*, как и в других областях (Quine, 1969, p. 126—127; курсив мой. — Д.М.).

Витгенштейн, с другой стороны, утверждает:

Что верно, то верно: нашим изысканиям не обязательно быть *научными*... И нам не надо развивать какую-либо теорию. В наших рассуждениях неправомерно что-то гипотетическое. Нам следует отказаться от всякого *объяснения* (курсив авт. — Д.М.) и заменить его только описанием. Причем это описание при-

ständnis, das in der philosophischen Forschung — bei der Behandlung der *First-order topics* — als richtig vorausgesetzt werden *darf*. Die Frage, die der SdS nun an die Fachphilosophen richtet, findet sich in einer Vorform und auf einer allgemeineren Ebene bereits in der *KrV*: „Durch welches Mittel wollen [zwei Personen] aus dem Streite herauskommen, da keiner von beiden seine Sache geradezu begreiflich und gewiß machen, sondern nur die seines Gegners angreifen und widerlegen kann?“ (*KrV*, A 750 / B 778). Auf die Situation im Sophia-Gedankenexperiment angewandt lautet diese Frage, ob bzw. wie Sophia sich *auf rationalem Wege* zwischen den unvereinbaren Philosophieverständnissen von Q und W entscheiden kann. Die Antwort des SdS hierauf lautet wie folgt: *Es gibt keinen rationalen Weg zu dieser Entscheidung.*

Wie oben gesagt kann ich diese gewagte Antwort hier nicht im Detail begründen. Sie lässt sich jedoch motivieren, indem man das Gedankenexperiment konkretisiert: So kann man sich etwa (anachronistisch) vorstellen, dass Sophia einerseits eine Vorlesung bei Willard Quine besucht und die andere beim späten Ludwig Wittgenstein. Und in diesen Vorlesungen versuchen Quine und Wittgenstein für ihre jeweilige metaphilosophische Position zu argumentieren. Sophia hört etwa die folgende Erklärung Quines:

[...] my position is a naturalistic one; I see philosophy not as an a priori propaedeutic or groundwork for science, but as *continuous with science*. I see philosophy and science as in the same boat — a boat which, to revert to Neurath's figure as I so often do, we can rebuild only at sea while staying afloat in it. There is no external vantage point, no first philosophy. *All scientific findings*, all scientific conjectures that are at present plausible, are therefore in my view *as welcome for use in philosophy* as elsewhere (Quine, 1969, S. 126-127; meine Hvh. — D.M.).

обретает свое целевое назначение — способность прояснять — в связи с философскими проблемами... Таковые, конечно... решаются *не через приобретение нового опыта*, а путем упорядочения уже давно известного (Витгенштейн, 1994, с. 127 (§ 109); курсив, кроме оговоренного случая, мой. — Д.М.).

Безусловно, метафилософские точки зрения Куайна и Витгенштейна не исчерпываются этими двумя фрагментами. Но даже если дополнить их другими, эти точки зрения не могут быть совместимы друг с другом. Иными словами, здесь имеет место метафилософское разногласие, в котором Софии необходимо выбрать одну из двух метафилософских точек зрения, если она хочет профессионально заниматься философией. И снова возникает вопрос, на *какие доказательства* может опираться София, чтобы *рациональным путем* сделать выбор между этими позициями. И снова СТУ дает ответ, что такого пути нет.

Почему следует принять этот ответ? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо проверить критерии, которые могут выполнять необходимую роль оснований. Здесь мне придется ограничить отбор тремя кандидатами²⁴:

- *Эмпирическая адекватность*: может ли София опираться на эмпирические факты, чтобы сделать выбор между точками зрения Куайна и Витгенштейна? Конечно, нет, потому что метафилософское разногласие — это разногласие между *нормативными* установками, и пока не показано, как преодолеть разрыв между бытием и должествованием, невозможно понять, как эмпирическая адекватность (сама по себе) может привести к рациональному решению.

- *Интуитивность*: проблема, по-видимому, не возникает, когда интуиция используется в качестве доказательства. Ведь, как показывают, например, кейсы наподобие «проблемы вагонетки», нормативные установки могут быть оценены на основе нормативных интуиций. Однако у Софии отсутствует интуиция отно-

Wittgenstein dagegen behauptet:

Richtig war, daß unsere [philosophischen] Betrachtungen *nicht wissenschaftliche* Betrachtungen sein dürfen. [...] [W]ir dürfen keinerlei Theorie aufstellen. Es darf nichts Hypothetisches in unseren Betrachtungen sein. Alle Erklärung muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d.i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen. [...] Diese Probleme werden gelöst, *nicht durch Beibringen neuer Erfahrung*, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekannten (Wittgenstein, 1953, S. 298-299. (§ 109); meine Hvh. — D.M.).

Сicherlich erschöpfen sich Quines und Wittgensteins metaphilosophische Positionen nicht in diesen beiden Stellen. Doch selbst wenn man weitere hinzunimmt, lassen sich diese Positionen nicht miteinander vereinbaren. Anders gesagt, hier liegt ein metaphilosophischer Dissens vor, in dem sich Sophia für eine der beiden metaphilosophischen Positionen entscheiden muss, wenn sie professionelle Philosophie betreiben möchte. Und erneut stellt sich die Frage, auf *welche Belege* Sophia zurückgreifen kann, um sich zwischen diesen Positionen *auf rationalem Wege* zu entscheiden. Und erneut antwortet der SdS, dass es keinen solchen Weg gibt.

Weshalb sollte man diese Antwort akzeptieren? Um diese Frage zu beantworten, müssen Kriterien geprüft werden, die die geforderte Rolle eines Belegs erfüllen könnten. Hier muss ich eine solche Prüfung auf drei Kandidaten beschränken:²⁴

- *Empirische Angemessenheit*: Kann Sophia auf empirische Fakten zurückgreifen, um sich zwischen Quines und Wittgensteins Position zu entscheiden? Sicherlich nicht, denn der metaphilosophische Dissens ist ein Dissens zwischen *normativen* Positionen und solange nicht gezeigt wurde, wie man die Sein-Sollen-Lücke überwindet, ist nicht zu sehen, wie empirische Angemes-

²⁴ Альтернативный отбор с большим количеством критериев см.: (Minkin, 2021, S. 292–296, 417–418).

²⁴ Für eine alternative Prüfung mit mehr Kriterien vgl. Minkin (2021, S. 292-296, 417-418).

сительно метафилософских взглядов, поскольку она никогда с ними не сталкивалась из-за неприятия философии ее родителями. Метафилософия выглядит слишком академическим предметом (в отличие, например, от знания), чтобы неспециалист мог иметь о ней интуитивное представление.

• *Успех*²⁵: если философские точки зрения предполагают метафилософские, то, возможно, адекватность последних можно оценивать по успешности философских, которые на них основываются. Тогда «успех» можно определить как количество философских проблем (операционально), которые разрешаются с помощью соответствующих философских подходов. Однако, если София намерена судить об успешности предлагаемых решений философских проблем, она должна заранее *идентифицировать* эти проблемы. Для этого же, как представляется, уже необходима метафилософская точка зрения, поскольку то, что следует считать философской проблемой и что можно считать успешным решением, очевидно, зависит от соответствующей метафилософской точки зрения. Так, приверженцы терапевтической философии, такие как Витгенштейн, обычно отвергают как псевдопроблемы те проблемы, которые пытаются решить философы-натуралисты, такие как Куайн, — например, проблему восприятия (см.: Fischer, 2018, p. 279). Поэтому София не может прибегнуть к успеху как к средству принятия решения относительно метафилософской точки зрения, поскольку успех уже предполагает такое решение.

Ответ СТУ подразумевает, что Витгенштейн и Куайн не могут считать себя равными, поскольку для Витгенштейна Куайн не занимается философией, и *наоборот*. По этой причине данная версия не может быть отклонена подобно тому, как Грундман критиковал СТУ.

²⁵ По-видимому, это и есть предложение самого Канта: «Идет ли или нет по надежному пути обработка познаний, принадлежащих делу разума, можно легко судить по тому, успешен ли результат» (В VII; Кант, 2006а, с. 9).

senheit (allein) eine rationale Entscheidung herbeiführen könnte.

• *Intuitivität*: Das Problem stellt sich offenbar nicht, wenn man Intuitionen als Belege heranzieht. Denn wie etwa die Trolley-Cases zeigen, lassen sich normative Positionen anhand von normativen Intuitionen beurteilen. Doch mit Blick auf metaphilosophische Positionen scheint Sophia keine Intuitionen zu haben, da sie aufgrund der Philosophiefeindlichkeit ihres Elternhauses noch niemals mit solchen Positionen konfrontiert wurde. Metaphilosophie scheint einfach ein zu akademisches Thema zu sein (anders als etwa Wissen), um als Laie Intuitionen dazu zu haben.

• *Erfolg*²⁵: Wenn philosophische Positionen metaphilosophische voraussetzen, dann könnte man vielleicht die Angemessenheit metaphilosophischer Positionen an dem Erfolg der philosophischen Positionen, die auf ihnen fundieren, ablesen. „Erfolg“ könnte dann als die Zahl der philosophischen Probleme (operational) definiert werden, die die jeweiligen philosophischen Positionen lösen. Wenn Sophia jedoch den Erfolg von Lösungsvorschlägen zu philosophischen Problemen beurteilen möchte, muss sie die Probleme vorher *identifiziert* haben. Hierfür scheint sie jedoch bereits eine metaphilosophische Position vorauszusetzen. Denn was als philosophisches Problem zu gelten hat und was als erfolgreiche Lösung gelten kann, hängt offensichtlich von der jeweiligen metaphilosophischen Position ab. So weisen therapeutische Philosophen wie Wittgenstein Probleme, die naturalistische Philosophen wie Quine zu lösen versuchen — etwa das Problem der Wahrnehmung — für gewöhnlich als Pseudoprobleme ab (vgl. etwa Fischer, 2018, S. 279). Sophia kann also auf den Erfolg als Entscheidungshilfe nicht zurückgreifen,

²⁵ Dies scheint Kants eigener Vorschlag zu sein: „Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgebrauch gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das läßt sich bald aus dem Erfolg beurtheilen“ (KrV, B VII).

Разумеется, такой проверки недостаточно для адекватного обоснования (P_2). Но это позволяет предположить, что, по крайней мере *в настоящее время*, нет никаких оснований, на которые София могла бы опереться, чтобы принять решение о выборе одной из двух метафилософских точек зрения. Если обобщить это предположение вместе с первой посылкой СТУ-аргумента, то возникают два скептических вывода: «Ни одна философская точка зрения не является рационально обоснованной в указанном выше смысле» (K_2) и «Любая философская точка зрения является догматической» (K_3).

5. Преодоление угрозы скепсиса?

Тем не менее убедительна ли первая посылка (P_1)? И она приводится еще раз в своей формулировке: «Точка зрения является догматической, если она принимается без рационального обоснования в смысле обращения к критериям рассмотрения, которые она уже не предусматривает». Вероятно, наиболее приближенная интерпретация этой посылки состоит в том, что точка зрения обоснована только в том случае, если она основана на *нейтральных доказательствах*. Однако это требование, по-видимому, устанавливает слишком высокую эпистемическую планку. Исторически обоснованная философия науки наглядно показала, что даже научные теории не обосновываются нейтральными доказательствами, поскольку каждый естествоиспытатель работает в рамках определенной системы координат (например, парадигмы или исследовательской программы). Соответственно, *то, что считается доказательством*, по крайней мере частично зависит от конвенций, принятых в этих системах. Если это справедливо для обоснования научных теорий, то, по-видимому, нет оснований требовать нейтральных доказательств для обоснования метафилософских точек зрения.

Соответственно, рациональность философии можно отстаивать, по крайней мере частично, путем разоблачения нереалистично-

ум sich für eine metaphilosophische Position zu entscheiden, da Erfolg eine solche Entscheidung bereits voraussetzt.

Die Antwort des SdS beinhaltet, dass Wittgenstein und Quine sich nicht als Peers betrachten können, denn für Wittgenstein praktiziert Quine keine Philosophie und *vice versa*. Aus diesem Grund lässt sich diese Version nicht in der Weise ablehnen, in der Grundmann den SzS kritisierte.

Natürlich genügt eine solche Prüfung nicht, um (P_2) angemessen zu begründen. Sie legt aber die Vermutung nahe, dass es zumindest *zur Zeit* keine Belege gibt, die Sophia heranziehen kann, um sich für eine der beiden metaphilosophischen Positionen zu entscheiden. *Verallgemeinert* man diese Vermutung, ergeben sich zusammen mit der ersten Prämisse des SdS-Arguments die beiden skeptischen Konklusionen: „Keine philosophische Position ist im genannten Sinne rational begründet“ (K_2) und „Jede philosophische Position ist dogmatisch“ (K_3).

5. Ein Umgang mit der skeptischen Bedrohung?

Doch ist die erste Prämisse (P_1) überzeugend? Auch sie sei im Wortlaut noch einmal aufgeführt: „Eine Position ist dogmatisch, wenn sie ohne eine rationale Begründung im Sinne eines Rekurses auf Abwägungskriterien, die sie nicht schon voraussetzt, eingenommen wird.“ Die wohl am nächsten liegende Deutung dieser Prämisse besagt, dass eine Position nur dann gerechtfertigt ist, wenn sie auf *neutralen Belegen* basiert. Diese Forderung scheint aber die epistemische Messlatte zu hoch zu hängen. Die historisch informierte Wissenschaftstheorie hat deutlich gemacht, dass selbst naturwissenschaftliche Theorien nicht durch neutrale Belege gerechtfertigt werden, da jede Naturwissenschaftlerin innerhalb eines Bezugsrahmens (etwa eines Paradigmas oder Forschungsprogramms) arbeitet. *Was als Beleg gilt*, ist dementsprechend zumindest teilweise von

сти мыслительного эксперимента с Софией: ни один студент философского факультета не является нейтральным слушателем. Согласно этой аргументации, если София занимается философскими исследованиями, то можно сделать вывод, что она *уже* привнесла в свои исследования нормативное понимание философии, что сделало ее скорее последовательницей Куайна, Витгенштейна, Канта или какой-то другой метафилософской точки зрения.

Вполне возможно и очень вероятно, что в процессе обучения она откажется от своей первоначальной точки зрения в пользу другой. На этом этапе она как скептик вынуждена согласиться с тем, что такое изменение *не произойдет абсолютно* рациональным путем. Однако она как скептик упускает из виду, что рациональное начинание *не должно быть неизменно* рациональным. Альтернативой этому является представление о существовании нейтрального доказательства, позволяющего *беспристрастно* определить *единственно* верную метафилософскую точку зрения. Однако, как я попытался показать, такое представление весьма сомнительно и открыло бы для СТУ слишком много возможностей для нападков.

Насколько удачна такая попытка защитить рациональность философии от СТУ, покажет более глубокое рассмотрение этой разновидности скептицизма. С учетом метафилософской точки зрения Канта в такой дискуссии можно задать вопрос, с одной стороны, подвергается²⁶ ли сама эта точка зрения угрозе со стороны СТУ и, с другой — предлагает ли она ресурсы для опровержения этого скептицизма.

6. Заключение и прогноз

Скептическое отношение к философии сопровождало философские исследования с момента их зарождения, а со временем превратилось в часть этих самых исследований. Кантовская метафилософия, по-видимому, имеет в

²⁶ См. комментарии по поводу успеха выше, на с. 124, и сноску 25 там же.

den Konventionen in einem solchen Rahmen abhängig. Wenn dies für die Rechtfertigung naturwissenschaftlicher Theorien gilt, scheint es keinen Grund zu geben, für die Rechtfertigung metaphilosophischer Positionen neutrale Belege zu fordern.

Die Rationalität der Philosophie lässt sich dementsprechend zumindest teilweise verteidigen, indem man das Sophia-Gedankenexperiment als unrealistisch entlarvt: Keine Studentin der Philosophie ist ein neutraler Rezeptor. Wenn Sophia in die philosophische Forschung geht, kann man dieser Argumentation zufolge daraus schließen, dass sie *bereits* ein normatives Philosophieverständnis in das Studium hineingebracht hatte, das sie eher zu einer Quineianerin, einer Wittgensteinianerin, einer Kantianerin oder zur Anhängerin einer anderen metaphilosophischen Position werden ließ.

Es ist möglich und sehr wahrscheinlich, dass sie im Laufe ihrer Ausbildung ihre ursprüngliche Position zugunsten einer anderen aufgeben wird. An dieser Stelle ist der Skeptikerin zuzustimmen, dass eine solche Änderung *nicht vollständig* rational ablaufen wird. Was die Skeptikerin jedoch übersieht ist, dass ein rationales Unternehmen *nicht durchgehend* rational sein muss. Die Alternative hierzu ist die Vorstellung, dass es *neutrale Belege* gibt, die es ermöglichen, *unvoreingenommen* die eine richtige metaphilosophische Position zu identifizieren. Wie ich zu zeigen versucht habe, ist eine solche Vorstellung jedoch in hohem Maße fragwürdig und würde dem SdS zu viel an Angriffsfläche öffnen.

Inwiefern ein solcher Versuch, die Rationalität der Philosophie gegen den SdS zu verteidigen, erfolgreich ist, muss eine tiefere Auseinandersetzung mit dieser skeptischen Spielart zeigen. Mit Blick auf die metaphilosophische Position Kants lässt sich in einer solchen Auseinandersetzung einerseits fragen, ob diese Position

этом отношении особый статус, поскольку одни интерпретаторы (Решер, Макгинн и др.) трактуют ее как реализацию такого скептицизма, а другие (Кайенбург, Глок и др.) рассматривают именно критическую философию как метафилософскую основу дискуссий, призванных избежать ловушек скептического сомнения. В данном тексте предпринята попытка точнее определить кантовскую позицию в полемике по поводу подобных сомнений: Канта нельзя трактовать как представителя метафилософского скептицизма, хотя в его работах есть наблюдения, которые могут обосновывать такой скептицизм.

Благодарности. Автор выражает признательность анонимному рецензенту, редактору данного выпуска доктору Михаилу Левину, а также профессору Нине Дмитриевой за ценные рекомендации с целью доработки данной статьи.

Список литературы

Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. М. : Гнозис, 1994. Ч. 1. С. 75–319.

Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800 // Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 319–444.

Кант И. Провозглашение близкого заключения соглашения о вечном мире в философии // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994а. Т. 1. С. 529–557.

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

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

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

Кант И. Метафизика нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2014. Т. 5, ч. 1.

Кант И. Несколько замечаний к «Испытанию „Мендельсоновых утренних часов“» Людвигом Генрихом Якобом // Кантовский сборник. 2015. № 2 (52). С. 105–108.

Ballantyne N. Verbal Disagreements and Philosophical Scepticism // Australasian Journal of Philosophy. 2016. Vol. 94, № 4. P. 752–765.

Baum M. Metaphysik // Kant-Lexikon / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : de Gruyter, 2015. S. 1530–1540.

selbst vom SdS bedroht wird²⁶ und andererseits, ob sie Ressourcen bietet, diesen Skeptizismus zu widerlegen.

6. Schluss und Ausblick

Die Skepsis gegenüber der Philosophie begleitet die philosophische Forschung seit ihren Anfängen und ist mittlerweile Teil eben dieser Forschung geworden. Die kantische Metaphilosophie scheint dabei einen besonderen Status zu haben, insofern einige Interpreten (u.a. Rescher, McGinn) sie als Realisierung einer solchen Skepsis lesen, während andere (u.a. Keienburg, Glock) gerade die kritische Philosophie als metaphilosophische Grundlage von Debatten betrachten, die die Fallstricke skeptischer Zweifel vermeiden sollen. Dieser Text hat versucht, die kantische Position innerhalb der Kontroverse über solche Zweifel genauer zu bestimmen: Kant lässt sich nicht als Vertreter eines Metaphilosophischen Skeptizismus interpretieren, obwohl sein Werk Beobachtungen enthält, die solch einen Skeptizismus motivieren können.

Danksagung: Ich danke einem anonymen Gutachter, dem Herausgeber dieses Heftes Dr. Michael Lewin sowie Prof. Dr. Dmitrieva für wertvolle Empfehlungen zur Verbesserung dieses Textes.

Literatur

Ballantyne, N., 2016. Verbal Disagreements and Philosophical Scepticism. *Australasian Journal of Philosophy*, 94(4), pp. 752-765.

Baum, M., 2015. Metaphysik. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon*. Berlin und Boston: de Gruyter, S. 1530-1540.

Bernáth, L. and Tözsér, J., 2021. The Biased Nature of Philosophical Beliefs in the Light of Peer Disagreement. *Metaphilosophy*, 52(3-4), pp. 363-378.

²⁶ Vgl. die Ausführungen zum Erfolg, oben, auf S. 124 und die dortige Fußnote 25.

Bernáth L., Tözsér J. The Biased Nature of Philosophical Beliefs in the Light of Peer Disagreement // *Metaphilosophy*. 2021. Vol. 52, № 3-4. P. 363–378.

Bourget D., Chalmers D. What Do Philosophers Believe? // *Philosophical Studies*. 2013. Vol. 170, № 3. P. 465–500.

Brennan J. Scepticism about Philosophy // *Ratio* (New Series). 2010. Vol. 23, № 1. P. 1–16.

Cappelen H. *Philosophy Without Intuitions*. Oxford : Oxford University Press, 2012.

Coliva A., Doulas L. What Philosophical Disagreement and Philosophical Skepticism Hinge On // *Synthese*. 2022. Vol. 200, № 3. Art. № 251. doi: 10.1007/s11229-022-03735-6.

Crone K. Erkenntnis, empirische / reine // *Kant-Lexikon* / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : de Gruyter, 2015. S. 545–547.

Fischer E. Wittgensteinian ‘Therapy’, Experimental Philosophy, and Metaphilosophical Naturalism // *Wittgenstein and Naturalism* / ed. by K.M. Cahill, T. Raleigh. L. ; N. Y. : Routledge, 2018. P. 260–286.

Frances B. Worrysome Skepticism about Philosophy // *Episteme*. 2016. Vol. 13, № 3. P. 289–303.

Gerhardt V. Philosophie // *Kant-Lexikon* / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : de Gruyter, 2015. S. 1764–1775.

Glock H. *Wittgenstein-Lexikon*. Darmstadt : WBG, 2000.

Grundmann T. Doubts about Philosophy? The Alleged Challenge from Disagreement // *Knowledge, Virtue, and Action. Essays on Putting Epistemic Virtues to Work* / ed. by T. Henning, T. and D.P. Schweikard. N. Y. ; L. : Routledge, 2013. P. 72–98.

Hardy J., Schamberger C. Gibt es eine universale philosophische Methode? // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2015. Bd. 63, H. 4. S. 644–669.

Hawking S., Mlodinow L. *The Grand Design*. N. Y. : Ben-
tham Books, 2010.

Höffe O. Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft // *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft* / hrsg. von G. Mohr, M. Willaschek. Berlin : Akademie-Verlag, 1998. S. 617–645.

Keienburg J. Friede in der Philosophie // *Kant-Lexikon* / hrsg. von M. Willaschek J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : de Gruyter, 2015. S. 649–650.

Kornblith H. Is Philosophical Knowledge Possible? // *Epistemology: Contexts, Values, Disagreement* / ed. by C. Jäger, W. Löffler. Heusenstamm : Ontos, 2011. P. 285–304.

Lewin M. Kant’s Metaphilosophy // *Open Philosophy*. 2021. Vol. 4, № 1. P. 292–310.

Bourget, D. and Chalmers, D., 2013. What Do Philosophers Believe? *Philosophical Studies*, 170(3), pp. 465-500.

Brennan, J., 2010. Scepticism about Philosophy. *Ratio (New Series)*, 23(1), pp. 1-16.

Cappelen, H., 2012. *Philosophy Without Intuitions*. Oxford: Oxford University Press.

Coliva, A. and Doulas, L., 2022. What Philosophical Disagreement and Philosophical Skepticism Hinge On. *Synthese*, 200(3), Article 251. <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03735-6>.

Crone, K., 2015. Erkenntnis, empirische/reine. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon*. Berlin und Boston: de Gruyter, S. 545-547.

Fischer, E., 2018. Wittgensteinian ‘Therapy’, Experimental Philosophy, and Metaphilosophical Naturalism. In: K.M. Cahill and T. Raleigh, eds. 2018. *Wittgenstein and Naturalism*. London & New York: Routledge, pp. 260-286.

Frances, B., 2016. Worrysome Skepticism about Philosophy. *Episteme*, 13(3), pp. 289-303.

Gerhardt, V., 2015. Philosophie. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon*. Berlin und Boston: de Gruyter, S. 1764-1775.

Glock, H., 2000. *Wittgenstein-Lexikon*. Darmstadt: WBG.

Grundmann, T., 2013. Doubts about Philosophy? The Alleged Challenge from Disagreement. In: T. Henning, T. and D.P. Schweikard, eds. 2013. *Knowledge, Virtue, and Action. Essays on Putting Epistemic Virtues to Work*. New York & London: Routledge, pp. 72-98.

Hardy, J. und Schamberger, C., 2015. Gibt es eine universale philosophische Methode? *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 63(4), S. 644-669.

Hawking, S. and Mlodinow, L., 2010. *The Grand Design*. New York: Ben-
tham Books.

Höffe, O., 1998. Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft. In: G. Mohr und M. Willaschek, Hg. 1998. *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie-Verlag, S. 617-645.

Keienburg, J., 2015. Friede in der Philosophie. In: M. Willaschek J. Stolzenberg, G. Mohr und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon*. Berlin und Boston: de Gruyter, S. 649-650.

Kornblith, H., 2011. Is Philosophical Knowledge Possible? In: C. Jäger und W. Löffler, Hg. 2011. *Epistemology: Contexts, Values, Disagreement*. Heusenstamm: Ontos, S. 285-304.

Mantel S. Gründe und Evidenz // Handbuch Erkenntnistheorie / hrsg. von M. Grajner, G. Melchior. Stuttgart : Metzler, 2019. S. 212–217.

McGinn C. Problems in Philosophy. The Limits of Inquiry. Oxford ; Cambridge : Blackwell, 1993.

Minkin D. Rationalität philosophischer Forschung. Grundlagen einer metaphilosophischen Positionierung. Paderborn : mentis, 2021.

Overgaard S., Gilbert P., Burwood S. An Introduction to Metaphilosophy. N. Y. : Cambridge University Press, 2013.

Plant B. Philosophical Diversity and Disagreement // Metaphilosophy. 2012. Vol. 43, № 5. P. 567–591.

Quine W. Natural Kinds // Quine W. Ontological Relativity and Other Essays. N. Y. : Columbia University Press, 1969. P. 114–138.

Rescher N. Der Streit der Systeme. Ein Essay über die Gründe und Implikationen philosophischer Vielfalt. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1985.

Ribeiro B. Philosophy and Disagreement // Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofía. 2011. Vol. 43, № 127. P. 3–25.

Spiegel Th.J. Naturalism, Quietism, and the Threat to Philosophy. Basel : Schwabe, 2021.

Tetens H. Der Streit der Philosophen // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2001. Bd. 49, H. 3. S. 353–366.

Williamson T. The Philosophy of Philosophy. Malden, MA : Blackwell, 2007.

Об авторе

Даниель Минкин, доктор философии, Университет Вуппертала, Германия; Центр высокопроизводительных вычислений, Штутгарт, Германия.

E-mail: minkin@uni-wuppertal.de

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6853-416X>

О переводчике

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

E-mail: ichernenok@kantiana.ru

Для цитирования:

Минкин Д. Кант — сторонник метафилософского скептицизма? // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 3. С. 97–129.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-5

© Минкин Д., 2023.

Lewin, M., 2021. Kant's Metaphilosophy. *Open Philosophy*, 4(1), pp. 292-310.

Mantel, S., 2019. Gründe und Evidenz. In: M. Grajner und G. Melchior, Hg. 2019. *Handbuch Erkenntnistheorie*. Stuttgart: Metzler, S. 212-217.

McGinn, C., 1993. *Problems in Philosophy. The Limits of Inquiry*. Oxford & Cambridge: Blackwell.

Minkin, D., 2021. *Rationalität philosophischer Forschung. Grundlagen einer metaphilosophischen Positionierung*. Paderborn: mentis.

Overgaard, S., Gilbert, P. and Burwood, S., 2013. *An Introduction to Metaphilosophy*. New York: Cambridge University Press.

Plant, B., 2012. Philosophical Diversity and Disagreement. *Metaphilosophy*, 43(5), pp. 567-591.

Quine, W., 1969. Natural Kinds. In: W. Quine, 1969. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, pp. 114-138.

Rescher, N., 1985. *Der Streit der Systeme. Ein Essay über die Gründe und Implikationen philosophischer Vielfalt*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Ribeiro, B., 2011. Philosophy and Disagreement. *Critica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 43(127), pp. 3-25.

Spiegel, Th. J., 2021. *Naturalism, Quietism, and the Threat to Philosophy*. Basel: Schwabe.

Tetens, H., 2001. Der Streit der Philosophen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 49(3), S. 353-366.

Williamson, T., 2007. *The Philosophy of Philosophy*. Malden, MA: Blackwell.

Wittgenstein, L., 1953. *Philosophische Untersuchungen*. In: L. Wittgenstein, 1984. *Werkausgabe. Band 1*. Frankfurt: Suhrkamp, S. 225-580.

The author

Dr Daniel Minkin, University of Wuppertal, Germany; High-Performance Computing Center Stuttgart, Germany.

E-mail: minkin@uni-wuppertal.de

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-6853-416X>

To cite this article:

Minkin, D., 2023. Kant als metaphilosophischer Skeptizist? *Kantian Journal*, 42(3), pp. 97-129.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-3-5>

© Minkin D., 2023.

УДК 1(091):172.1:304.9

«КОНСЕРВАТИВНОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ»
КАК «ГЕРОИЗАЦИЯ НАСТОЯЩЕГО»

Б.В. Межуев^{1, 2, 3}

Текст представляет собой полемику со статьей С.Н. Градиловского, который обозначил актуальное значение концепции просвещения Иммануила Канта, а также указал на пагубность представления о современном человеке как ребенке, нуждающемся во внешнем опекуне или руководителе для контроля над своим поведением. В полемике с Градиловским я доказываю, что помимо «несовершеннолетия по своей вине» Кант выделяет историческое «несовершеннолетие», которое характеризует дикие или отсталые народы. Я также выдвигаю тезис, что для Канта «совершеннолетие» имеет не только биологический, но и социально-исторический характер. Я показываю, что в современном мире идея Канта о социальном или же историческом совершеннолетии современного человека получает серьезную проблематизацию, возможность и неизбежность которой заложена была в статье «Что такое просвещение?» (1784) и содержащемся в ней представлении об историчности просвещения, то есть о том, что сама стратегия современности допустима лишь при достижении человеком определенного исторического возраста. Со ссылкой на французского философа Мишеля Фуко я утверждаю, что кантовская концепция просвещения одновременно иронична и трагична. Иронична она потому, что допускает возможность опровержения ее основного тезиса — об историческом совершеннолетии человека, а трагична потому, что ее пафосом оказывается «героизация настоящего», готовность

¹ Философский факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, 119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, учебный корпус «Шуваловский».

² Институт научной информации по общественным наукам РАН, 117418, Москва, Нахимовский проспект, д. 51/21.

³ Балтийский федеральный университет им. И. Канта, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14.
Поступила в редакцию: 20.03.2023 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-6

“CONSERVATIVE ENLIGHTENMENT”
AS “HEROISATION OF THE PRESENT”

B. V. Mezhuев^{1, 2, 3}

This text is a polemic against the 2023 article by Sergey N. Gradirovsky who wrote about the present-day relevance of Immanuel Kant's concept of enlightenment and challenged the idea of the modern human being as a child who needs an external guardian or guide to control his behaviour. In my polemic with Gradirovsky I point out that in addition to “self-incurred immaturity” Kant writes about the historical “immaturity” of savage or backward peoples. I also argue that for Kant “maturity” carries not only biological but also socio-historical connotations. I show that in the modern world Kant's idea of the social or even historical maturity of the modern human acquires serious problematisation which was shown to be possible and inevitable in the article “What Is Enlightenment?” (1784) and its notion of the historicity of enlightenment, i.e. the very strategy of modernity is possible only when humankind reaches a certain historical age. Using as a point of departure the ideas of the French philosopher Michel Foucault, I maintain that the Kantian conception of enlightenment is at once ironic and tragic. It is ironic because it does not rule out that its main thesis on the historical maturity of the human being may turn out to be wrong. It is tragic because its main thrust is “heroisation of the present”, i.e. a readiness to resist the temptation of being absorbed by the

¹ Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia.

² Institute of Scientific Information for Social Sciences, RAS.

51/21 Nakhimovsky prosp., Moscow, 117418, Russia.

³ Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU).
14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia.
Received: 20.03.2023.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-6

удержаться от соблазна поглощения будущим, особенно актуального ввиду виртуализации реальности.

Ключевые слова: просвещение, Кант, предыстория, социальная эволюция, современность, контрпросвещение

Кант и вопрос о «выходе из детства»

Я не стану оспаривать основных выводов яркой статьи Сергея Градировского, которой он дал столь мощный подзаголовок «Евангелие от Канта», но рискну проблематизировать только два содержащихся в ней утверждения, два ее тезиса. Один из них касается героя статьи, то есть Канта, а другой дается со ссылкой на автора этих строк. Первый тезис состоит в том, что Кант в своем призыве к соотечественникам выйти из состояния несовершеннолетия попадает в концептуальную ловушку, поскольку готовность полагаться на собственный Разум и есть единственный содержательный критерий исторической зрелости (Градировский, 2023, с. 146). Такой «уловки-22» на самом деле у Канта нет, поскольку философ считает своих современников вполне «доросшими» до Просвещения, хотя и не всегда его практиковавшими. Второй тезис — приписываемое мне замечание, что просвещение и контрпросвещение в истории Нового времени взаимно дополняют друг друга, более того, контрпросвещение есть «поддерживающий проект Модерна» (Там же, с. 142–143). Безусловно, так оно и было, но, с моей точки зрения, наступает момент разделения просвещения и контрпросвещения, что окончательно произойдет, только когда просвещение сможет опереться на традицию, то есть стать консервативным просвещением. В современную эпоху просвещение может состояться или сохраниться только как «консервативное просвещение». Ниже я попытаюсь на различных примерах дать более точную концептуальную развертку этого понятия. В дружеской полемике с Сергеем Градировским я хо-

future, which takes on added relevance in view of the virtualisation of reality.

Keywords: enlightenment, Kant, prehistory, social evolution, modernity, counter-enlightenment

Kant and the Question of “Emergence from Childhood”

Without challenging the main conclusions of Sergey Gradirovsky’s brilliant article with its powerful subtitle “The Gospel According to Kant”, I would like to question just two of its theses. One has to do with the hero of the article, i.e. Kant, and the other with the reference to the writer of this article. The first thesis is that Kant, in calling on his fellow-countrymen to leave behind the stage of immaturity, falls into a conceptual trap because the readiness to rely on one’s own reason is precisely the only substantive criterion of historical maturity (Gradirovsky, 2023, p. 146). In reality, Kant is not in a ‘catch-22’ situation because he considers that his contemporaries are mature enough for enlightenment although they do not always practise it. The second thesis has to do with the remark imputed to me to the effect that Enlightenment and Counter-Enlightenment in the history of the modern period are mutually complementary, and moreover, that counter-enlightenment is “a supporting project of Modernity” (*ibid.*, pp. 142-143). Undoubtedly, this was indeed the case, but I maintain that at some point enlightenment and counter-enlightenment diverge, but it will not happen until enlightenment becomes anchored in tradition, i.e. becomes conservative enlightenment. In the modern epoch enlightenment can only happen, or continue, as “conservative enlightenment”. Below I will try to elaborate on this concept by citing various examples. In my friendly polemic with Sergey Gradirovsky I would like to show

тел бы показать, почему любое иное, неконсервативное прочтение феномена просвещения в настоящее время оказывается философски неубедительным и почему радикальный разрыв с традицией почти неизбежно открывает двери какой-то новой версии контрпросвещения, благо современный мир просто кишмя кишит стратегиями контрмодерна.

Я готов взять за основу дискуссии о просвещении известный ответ Канта на вопрос «Что такое просвещение?» (1784) и его экспликацию этого понятия. Впоследствии я введу в наш разговор и очень важную трактовку, которую предлагает для прочтения этого кантовского текста Мишель Фуко в своем известном эссе, написанном 200 лет спустя, в 1984 г. Я попытаюсь ответить на вопрос, почему просвещение — именно в кантовской интерпретации смысла этого явления — не может не быть «консервативным». Текст Сергея Градиrossovского представляет хорошее основание для начала этого разговора.

Начну с того, что я абсолютно принимаю этический пафос этой статьи и согласен, что опека над свободной человеческой мыслью, подавление критического мышления и в целом политика запретов в публичной сфере — все это разнообразные следствия того отсутствия «мужества», которое кёнигсбергский мыслитель ставил в вину современникам, готовым отказаться от свободы слова в силу страха быть самим собой. На поверхности лежит, конечно, возражение, что любая идеология, в том числе либеральная, любая система норм предполагает какое-то исключение несогласных, и в этом плане так называемая суперпрогрессивная «культура отмены» ничем не лучше разнообразных реакционных «охот на ведьм». Очевидно, что в грядущую (назовем ее цивилизационной) фазу исторического развития, когда страны мира разделятся на конфликтующие блоки, всех этих «отмен» и «запретов» окажется гораздо больше. И любое ценностное утверждение о том, что «свобода лучше несвободы», вынуждено будет мириться с фактом поступа-

that at present the phenomenon of enlightenment cannot be any other than conservative if it is to be philosophically tenable and that a radical break with tradition almost inevitably opens the door for some new version of counter-enlightenment, especially if one considers that the modern world is teeming with counter-modernity strategies.

I am prepared to use Kant's famous answer to the question "What Is Enlightenment?" (1784) and his explication of this concept as the starting point of discussion. I will then introduce in our conversation a very important interpretation of Kant's 1784 text given by Michel Foucault in an essay written 200 years later, in 1984. I will try to answer the question why enlightenment — in the Kantian sense — cannot be other than "conservative". Sergey Gradirovsky's text provides a good starting point for this conversation.

Let me begin by saying that I absolutely share the ethical thrust of this article. I too, believe that tutelage over free human thought, suppression of critical thinking and, in general, the policy of bans in the public sphere are diverse consequences of the lack of "courage" of which Kant accused his contemporaries who were willing to give up free expression for fear of being themselves. The objection that lies on the surface is that any ideology, including the liberal one, any system of norms implies an exclusion of those who disagree, such that any ultra-progressive "cancel culture" is no better than reactionary "witch hunting". Obviously, these "cancellations" and "bans" will multiply in what may be called the future civilizational phase of historical development when the world's countries form conflicting blocs. Any value judgement, such as "freedom is better than unfreedom", will have to reckon with the fact of diminishing real freedom in society. And yet the philosopher does not have to rec-

тельного убывания реальной свободы в обществе. Это так, но философ не обязан мириться с этой неудобной для него реальностью, и, полагаю, в меру своих способностей каждый мыслитель будет ей противостоять, ища выход из того «тупика» столкновения цивилизаций, в который загоняет весь мир ход истории.

Чтобы философски возвыситься над ситуацией Нового Средневековья, нужно, конечно, понимать ее генезис. По какой причине просвещение оказалось перед лицом сильнейшего вызова в истории со времен Второй мировой войны, проявившегося, в частности, в кризисе идеи универсальности? Нельзя ли обнаружить в дискурсе самого Канта представление об исторической ограниченности просвещения, об осознании его хронологических пределов, понимание того, что просвещение исторически конечно? И не кроется ли корень этого понимания в самой метафоре «несовершеннолетия» и выхода из него — главным инсайтом Канта в его статье, рассматриваемой Градиловским?

По мнению Градиловского, Кант «призывает» своих современников «покинуть одно состояние» и перейти к другому, качественно более высокому, то есть к некоей предполагаемой исторической «взрослости». Кант, безусловно, призывает расстаться с «*несовершеннолетием по собственной вине*» (*Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit*) (AA 08, S. 35; Кант, 1994а, с. 127), но отнюдь не требует от сограждан обрести объективную взрослость, достижение которой не зависит от их усилий. Он не «призывает» их «стать взрослыми», но исходит из того допущения (замечу, совсем не самоочевидного), что жители Пруссии конца XVIII в. или, во всяком случае, представители прусского ученого сообщества уже стали объективно «взрослыми», а значит, им просто нужно, осознав свою «взрослость», сделать из этой интуиции правильные практические выводы. Им следует не бояться использовать свой рассудок для публичного обсуждения общественных проблем. Укажу на очень важное различие между «несовершеннолетием» как таковым и «несовершенно-

oncile him/herself with this uncomfortable reality and each thinker has to the best of his/her ability to oppose it and look for the way out of the *impasse* of the clash of civilisations into which the course of history is pushing the world.

In order to philosophically rise above the situation of the New Middle Age one has of course to understand its genesis. Why has enlightenment met with the most powerful challenge since World War II, manifested, among other things, in the crisis of the idea of universality? Does perhaps Kant's own discourse suggest that enlightenment is historically limited chronologically, that enlightenment is historically finite? And is not this concept rooted in the very metaphor of "minority" and emergence from it, which is Kant's main insight in the article Sergey Gradirovskiy proceeds from?

Gradirovskiy claims that Kant "calls" on his contemporaries to "leave one state" and pass on to a qualitatively higher state, one of historical "maturity". Kant does indeed call his fellow-countrymen to part with "self-incurred minority" (WA, AA 08, p. 35; Kant, 1999, p. 17), but he does not expect them to acquire objective maturity, something which is beyond their control. He does not "call" on his fellow citizens to "become adults" but proceeds from the (far from obvious) assumption that the people of Prussia in the late eighteenth century, at least the country's learned community, have objectively become "adults" and all they need to do is to become aware of their maturity and draw the right conclusions from this intuition. They should not be afraid to use their reason to publicly discuss social problems. Let us note the important difference between "minority" as such and "self-incurred minority", or artificially prolonged state of "minority". This

летием по своей вине», или же искусственно затянувшимся «несовершеннолетием». Это различие позволяет Канту избежать возможной «уловки-22», когда достижение совершеннолетия доказывается практикой свободы, а практика свободы, в свою очередь, обосновывается достигнутым совершеннолетием.

В том-то и дело, что для Канта никакого парадокса нет — человек действительно вначале «выходит» из состояния исторического детства, а уже потом выбирает для себя стратегию поведения в условиях новообретенной «взрослости». Просвещение — одна из возможных стратегий, для Канта оптимальная, но это отнюдь не «перформативный акт»: по Канту, человек не обретает подлинную «взрослость» за счет приобщения к просвещению. «Взрослый» человек останется «взрослым», даже если предпочитает вести себя как ребенок. Но и напротив, ребенок ни в коей мере не станет «взрослым», если будет во всем подражать своим родителям.

Еще раз остановимся на этом важном различии у Канта — между «несовершеннолетием» и «несовершеннолетием по собственной вине». Конечно, можно сказать без особого насилия над текстом, что в статье 1784 г. «несовершеннолетие» не есть метафора и о нем говорится в прямом юридическом смысле, то есть речь идет не об исторической зрелости народа, но о биосоциальной взрослости отдельного индивида. Иначе говоря, мой предполагаемый оппонент имеет право настаивать на том, что, когда Кант рассуждает о «несовершеннолетии» как объективном факте, он имеет в виду просто детство, не детство народа или человечества, а индивидуальное детство каждого отдельного человека. В этом смысле вину за свое затянувшееся «несовершеннолетие» вместе с подданными прусского короля разделяет любой взрослый варвар или дикарь. Если мы не выходим за пределы текста «Что такое просвещение?», мы можем довольствоваться и такой трактовкой. Однако представление Канта об историчности просвещения доказывается другими текстами, в частности написанной год спустя рецензией

distinction enables Kant to avoid a 'catch-22' situation: achievement of maturity is proved by the practice of freedom and the practice of freedom in turn is proved by the achievement of maturity.

The point is, precisely, that for Kant there is no paradox: the human being first “emerges” from the state of historical minority and then chooses a behaviour strategy congruent with the new-found “adulthood”. Enlightenment is Kant’s preferred possible strategy, but it is not a “performative act”: with Kant, man does not truly “mature” by embracing enlightenment. A “mature” person remains “mature” even if he/she chooses to behave like a child. Conversely, a child does not become an adult by imitating parents in every way.

Let us take a closer look at this important Kantian distinction between “minority” and “self-incurred,” or “self-imposed” minority. It would not be much of a stretch to say that in the 1784 article “minority” is not a metaphor and is used in the strictly legal sense, i.e. it refers not to the historical maturity of a people, but to the bio-social adulthood of an individual. In other words, my supposed opponent has the right to claim that when Kant speaks about “minority” as an objective fact he has in mind simply childhood, not the childhood of a people or the whole of humanity, but the individual childhood of each person. In this case, the blame for the long-drawn-out period of “minority” of the Prussian king’s subjects is shared by any grown-up barbarian or savage. If we do not look at the broader context of “What Is Enlightenment” we may content ourselves with this interpretation. However, Kant’s view of the historicity of enlightenment is borne out by his other texts, in particular, the review of Herder’s book written a year later in which Kant expressly denies that sav-

на книгу Гердера, в которой Кант явно отказывал в праве на совершеннолетие диким народам (AA 08, S. 68; Кант, 1994б, с. 61; см. подробнее: Межуев, 2022, с. 46). Поэтому мы решаемся интерпретировать введенное в первых строках статьи 1784 г. «несовершеннолетие» как историческую характеристику, а не биосоциальную.

Итак, «несовершеннолетие» — это объективная характеристика, которую Кант раскрывает в первом же абзаце как «неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого». Во втором абзаце того же текста это «объективное» несовершеннолетие получает частичное разъяснение как зависимость людей от «чужого руководства» (AA 08, S. 35; Кант, 1994а, с. 127). Кант предпочитает далее рассуждать о «несовершеннолетии по собственной вине», из которого человек и выходит в процессе просвещения. Но второе, субъективное «несовершеннолетие» возможно лишь после первого — объективного, «несовершеннолетия *не* по собственной вине». Иными словами, императив просвещения с характерными для него этическими воззваниями к «мужеству» или «решимости» — все это приложимо к тем и только тем народам, которые каким-то образом доказали наличие у них объективной способности пользоваться своим рассудком без помощи внешних авторитетов.

Кант во многих своих трудах подчеркивал, что большую часть истории всех народов занимает время, когда человек по причинам «естественным», хотя и не прямо биологическим, вынужден принимать и опеку «духовных пастырей», и авторитет священных книг с предписанными кодексами поведения, и уж тем более рецепты врачей. Если бы ничего этого не было, то предоставленный сам себе человек так и остался бы в состоянии дикости, пребывая в уверенности, что оно и есть предел его развития. Однако выйдя из этого в каком-то смысле счастливого состояния, человек обрек себя на тысячелетия не только материального, но и духовного рабства, когда он не столько вел сам себя по истории, сколько был ведом некой силой, ко-

age peoples can claim maturity (*RezHerder*, AA 08, p. 65; Kant, 2007, p. 142; for more, see Mezhuев, 2022, p. 46). On the strength of this, I interpret “minority”, introduced in the first lines of the 1784 article, as a historical and not a bio-social characteristic.

Thus, “minority” is an objective characteristic which Kant describes in the very first paragraph as “inability to make use of one’s own understanding without direction from another”. In the second paragraph of the same text “objective” minority is partially explained as dependence on “other people’s direction” (WA, AA 08, p. 35; Kant, 1999, p. 17). Elsewhere Kant prefers to speak of “self-incurred” minority from which the human being emerges in the process of enlightenment. But the second, subjective “minority” is only possible after the first, objective minority through *no* fault of one’s own. In other words, the imperative of enlightenment with its characteristic ethical appeals to “courage” — all this is applicable to those and only those peoples which have in some way proved their objective capacity to use their reason without assistance from external authorities.

Kant stressed in many of his works that most of the history of all peoples falls at a time when the human being, for “natural” though not directly biological reasons, has to accept the tutelage of “spiritual shepherds”, the authority of holy scriptures which prescribe codes of behaviour, not to speak of the prescriptions of doctors. Without all this the human being would have remained in a state of savagery, being confident that this state is the limit of development. However, having emerged from this arguably happy state, the human being consigned him/herself to millennia not only of material but also spiritual slavery when he/she did not so much make his/her way through

тору сегодня мы чаще всего называем словом «цивилизация». Кант поясняет эту внешнюю зависимость свободой от «чужого руководства», что, наверное, правильно было бы прочесть, как естественным образом объясняемое «руководство», включенность в некий объективный, внеположный индивидуальной воле, но вместе с тем законный и неизбежный процесс. Полагаю, Карл Маркс в знаменитом фрагменте из предисловия «К критике политической экономии» 1858–1859 гг. имел в виду нечто похожее, когда писал, что «буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества» (Маркс, 1959, с. 8). Маркс, Кант и Гегель обнаруживали в истории определенный момент, когда человек освобождался от своей зависимости от объективного хода истории и становился полноправным ее субъектом. Гегель связывал этот переход с христианством, которое, однако, духовно раскрылось только к концу Средневековья, Маркс — с окончанием экономической формации, последним звеном которой для него являлся капитализм. Кант усматривал переход от «предыстории» к истории, то есть от эпохи несовершеннолетия к периоду Просвещения, в ярко выраженной решимости у огромного числа людей стать субъектом истории и перестать быть только ее пассивным инструментом. Об этом переломе Кант впоследствии подробно писал в «Споре факультетов», где связывал эту решимость с реакцией на Французскую революцию (AA 07, S. 86; Кант, 1994в, с. 102; см.: Межуев, 2022, с. 46–47).

Что доказывает объективную способность человека пользоваться своим рассудком? И может ли факт наличия этой объективной способности быть опровергнутым ссылкой на какое-то важное обстоятельство? В частности, на некое гораздо более совершенное в умственном и физическом отношении состояние человека, которого он тем самым объективным ходом истории, не отрицаемым Кантом, обречен достичь в будущем. Не является ли наша уверенность в собственном совершеннолетии лишь иллюзией, не объяснима ли она нашей ложной само-

history as was led by something called “civilisation”. Kant attributes this external dependence to freedom from “other people’s direction”, which would probably best be interpreted as natural “guidance”, inclusion in an objective process outside the individual will, a process that is nevertheless legitimate and inevitable. I believe that Karl Marx had in mind something similar in the famous fragment from the “Preface” to *A Contribution to the Critique of Political Economy* (1858–1859) when he wrote: “The prehistory of human society [...] closes with this social formation”, i.e. with “the bourgeois mode of production” (Marx, 1987, p. 264). Marx, Kant and Hegel identified a moment in history when the human being ceased to depend on the objective course of history and became its full-fledged subject. Hegel associated this transition with Christianity, although it came into its own spiritually only by the end of the Middle Ages, while Marx associated it with the end of the economic formation in which capitalism was the final link. Kant saw the transition from “prehistory”, i.e. the era of minority, to the period of Enlightenment in the pronounced determination of a huge number of people to be the subjects of history and to stop being its passive instruments. Kant would later describe this turn in detail in *The Conflict of the Faculties*, in which he attributed this determination to the reaction to the French Revolution (SF, AA 07, p. 86; Kant, 1996, pp. 302-303; see Mezhuев, 2022, pp. 46-47).

However, inevitable questions suggest themselves as to what proves the human being’s objective capacity to use his/her reason. And can this objective capacity be overturned by reference to some important circumstance e.g. a far more intellectually and physically advanced state which the human being was ordained to attain in the future by the objective

уверенностью и самонадеянностью, не должен ли нас, как стадо, еще вести по истории некий видимый или невидимый пастырь? Опять же обращу внимание на это слово «цивилизация» с неизменно сопутствующим ему (начиная со Шпенглера) термином «судьба». Если человек Просвещения пытается действовать в истории рационально, то есть предписывая самому себе принципы своего поведения, то человеком эпохи Средневековья — прошлого и весьма вероятного будущего, «нового» — управляет не подчиняющаяся самому человеку «судьба». Метафора «совершеннолетия», то есть выхода из состояния детства, предполагает, что человек в определенном смысле достиг некоего состояния, в котором «будущего нет», а соответственно, нет и влекущей к этому будущему неумолимой судьбы. Человек пребывает в «вечном настоящем», становится своего рода «героем» этого «настоящего» — отпущенным на волю бывшим крепостным истории, лишенным морального права принимать новую зависимость. Но если человек скажет себе, что будущее у него все-таки есть, что он еще не вышел из состояния детства, еще не покинул пределов «предыстории», а его апелляции к рассудку не дают ему права на полную самостоятельность, то в этом случае все кантовские ссылки на «мужество», его этические инвективы против малодушия быть «опекаемым» «опекунами», равно как и против «опеки» со стороны «опекунов», — все это теряет свою остроту. Потому что не меньшим, а, пожалуй, даже большим «мужеством» окажется признание себя недостаточно «взрослым», требующим опеки — со стороны, скажем, собственной национальной власти, власти чужеземной или же невидимой сакральной вертикали, таинственным путем продолжающей управлять цивилизационным развитием.

Если мы еще «дети», то нам нужны «опекуны», люди из прошлого или из будущего, кто поведет нас правильным путем, предохранит нас от исторических ошибок. Значит, основной вопрос состоит на самом деле в том, «дети» мы или не «дети»? Достойны ли мы свободы — ин-

course of history, as Kant did not deny? Is our confidence in our own maturity only an illusion? Could it not be our false arrogance, while in reality we are destined to be led through history by a visible or invisible shepherd? Let me stress the word “civilisation” and, beginning with Spengler, its invariable corollary, “destiny”. While the human being of the Enlightenment seeks to act in history rationally, ascribing behaviour principles to himself, the human being of the Middle Ages, the past and probably of the future is guided by “destiny” over which he has no control. The metaphor of “maturity”, i.e. the emergence from the state of childhood, implies that the human being has in a certain sense attained a state when “there is no future” and hence there is no inexorable destiny that drags him/her into the future. The human being abides in the “eternal present”, becomes, as it were, the “hero” of “the present”, history’s serf set free, devoid of the moral right to accept a new dependence. However, if the human being tells him/herself that there is, after all, a future, he/she is not yet out of the state of childhood, is still in the domain of “prehistory” and his/her appeal to reason does not entitle him/her to full independence, then all Kant’s appeals to “courage”, his ethical invectives against cowardly need for “guidance” lose their edge. For it calls for at least as much “courage” for a human being to admit that he/she is not “mature” enough, and needs guidance — by the national authorities, for example, or a foreign power or an invisible sacred vertical structure which mysteriously continues to guide the development of civilisation.

If we are still “children” we need “guardians”, people from the past or from the future who will lead us by the right road and prevent us from making historical mistakes. Hence, the real question is, are we or are we not

дивидуальной, национальной, цивилизационной? Или нам нужна опека — со стороны наших родных властей, церкви или же народов, за кем мы молчаливо признаем превосходство в развитии, кто может привести нас в нужное «будущее», если только мы откажемся от суверенитета? Что нам дает основание считать себя «взрослыми»? Что дает основание полагать «взрослым» все человечество, включая граждан самых передовых стран? Если мы скажем, что наш биологический вид — лишь промежуточная ступень биологического развития и нам нужно еще куда-то эволюционировать, чтобы, допустим, приобрести способность проникать в четвертое измерение (а на этом настаивают, к примеру, сторонники Елены Блаватской и Георгия Гурджиева), то мы тем самым логично откажем сами себе не просто в исторической зрелости, но и в праве действовать вопреки объективной логике эволюции. Значит, просвещение логически несовместимо не просто с оккультизмом (в силу того, что оно опирается на науку, а оккультизм — на эзотерическое знание), но с любым представлением о том, что современный человек, не только в биологическом, но и в историческом смысле, есть переходный этап на пути к новому человеку, сверхчеловеку, некоему прекрасному человеку будущего.

Из всего этого вытекает тезис, что человек, настаивающий на своем «совершеннолетии» (назовем его «героем просвещения», или «последним героем»), обладает неким — интуитивным или рациональным — знанием о том, что никакого радикального эволюционного скачка, меняющего коренным образом экзистенциальную самость, с людьми уже не произойдет. Или, используя библейский образ, который приводится в тексте Сергея Градировского, «герой просвещения» знает, что к нему уже не придет Моисей и не поведет его за собой в землю обетованную (Градировский, 2023, с. 163). Более того, наш гипотетический «последний герой», если будет верен императиву просвещения, то есть представлению о собственной «взрослости», обязательно посчитает

“children”? Have we earned the right to individual, national and civilisational freedom? Or do we need guidance by our own authorities, the church or those peoples we tacitly acknowledge to be superior to us, who can lead us into the right “future” if only we renounce our sovereignty? What gives us grounds to consider all of humanity, including the citizens of the most advanced countries, to be “grown-up”? If we say that our biological species is but an intermediate stage of biological development, and we need to evolve in some direction in order to be able to penetrate into the fourth dimension (as Helena Blavatsky and Georges Gurdjieff would have us believe) we would thereby logically forfeit not only historical maturity, but the right to act contrary to the objective logic of evolution. Hence enlightenment is logically incompatible not only with occultism (since it proceeds from science while occultism proceeds from esoteric knowledge) but it is incompatible with any notion that the modern human being — biologically and historically — is a transitional stage on the path to the new human being, the superman, a beautiful human of the future.

All this suggests that the human who insists on being “mature”, let us call him/her “the hero of enlightenment”, or “the last hero”, possesses some intuitive or rational knowledge that there will be no radical evolutionary leap that would change the existential selfhood of the human being. Or, to use a biblical image cited in Gradirovsky’s text, the “Enlightenment hero” knows that there will be no Moses who will come and lead him to the promised land (Gradirovsky, 2023, p. 163). Moreover, our hypothetical “last hero”, if he is faithful to the enlightenment imperative, i.e. the idea of the human being’s “maturity”, is bound to consider any claimants to the role of a new Moses to be “false prophets”. But what would guide our

любых претендентов на роль нового Моисея «лжепророками». Но чем же наш «герой просвещения» будет руководствоваться в своем отрещении? Наука ничего ему не скажет о том, есть ли у него предназначение стать кем-то в будущем, рассудок бессилён обозначить собственные пределы, следовательно, единственный источник «героического» отказа быть «ведомым» — это традиция, и традиция религиозная. Это идущее именно от Нового завета, а если поверить Ясперсу, то и от всей религиозности «осевого времени», представление, что полнота Истины уже сообщена человеку и никакого другого сверхоткровения, в том числе о самом себе, человек в этом мире и в этой жизни уже не получит. Человек есть потенциальный обладатель Истины в последней инстанции и, соответственно, потенциальный пророк, если только он своим рассудком поймет, в чем состоит высшее, доступное ему пророчество.

Сергей Градировский, ссылаясь на автора этих строк (Там же, с. 142—143), утверждает, что просвещение и контрпросвещение шли в истории вместе, споря друг с другом, но и поддерживая друг друга. Все это так — но, кажется, наступает время неизбежного и окончательно расхождения этих двух течений, совместно определивших собой диалектику современной эпохи. Сегодня контрпросвещение в виде традиционалистской архаики, технократического контроля над личностью или уже трансгуманистических проектов человека будущего становится движущей силой динамики «столкновения цивилизаций». Везде — в России, в Китае и на коллективном Западе — тон задают претенденты в новые «опекуны» от имени прошлого, настоящего и будущего. Чтобы оспорить их право на «опекунство», мало апеллировать к Канту, нужно показать, почему перед лицом столь многих перспективных «образов будущего» современный человек тем не менее несет нравственную и даже религиозную обязанность иметь «мужество» сохранять верность настоящему. И остается вопрос, почему он имеет право испытывать метафизический страх пе-

“enlightenment hero” in this negation? Science will not tell him whether he has a mission in the future, reason is powerless to determine its own limits, hence the only source of the “heroic” refusal to be “guided” is tradition and, what is more, religious tradition. This is the concept going back to the New Testament, and if we believe Jaspers, to the entire religion of the “axial time”, the belief that the full truth has already been revealed to human beings and no super revelation, including about themselves, will be vouchsafed to them in this world and this life. The human being is the potential custodian of the ultimate truth and accordingly, a potential prophet, provided he/she understands with reason what the highest prophecy available to him/her consists in.

Sergey Gradirovsky, citing this writer (*ibid.*, pp. 142-143), claims that Enlightenment and Counter-Enlightenment have marched in history hand-in-hand, arguing with each other but also supporting each other. All that is true, but the time seems to be coming for an inevitable and final divergence of the two trends which between them have determined the dialectics of the modern epoch. Today counter-enlightenment in the shape of traditionalist archaics, technocratic control over the individual or trans-human projects of the human being of the future is the driving force of the “clash of civilisations”. Everywhere — in Russia, China and in the collective West — the shots are called by new “guardians” on behalf of the past, present and future. To challenge their right to “guardianship” it is not enough to invoke Kant, it is necessary to show why, in the face of so many prospective “images of the future”, the modern human being nevertheless has the moral and even religious duty to have the “courage” to be faithful to the present. And there remains the question why he/she has the right to have metaphysical dread of “the

ред «будущим», в которое его ведут не только самозванные пророки, но и неумолимая поступь цивилизации, которую я предпочитаю называть ее «судьбой». Попытаемся ответить на этот вопрос вместе с другим интерпретатором рассматриваемого текста Канта о просвещении — французским философом Мишелем Фуко.

Философское завещание Мишеля Фуко

Один из последних текстов, написанных французским философом Мишелем Фуко, «Что такое Просвещение?» (Фуко, 2002), занимает особое, явно парадоксальное место в его весьма обширном наследии. Знаменитая статья Канта 1784 г., ответ философа на вопрос «Берлинского еженедельника», находилась в центре внимания Фуко уже с 1983 г., когда он начал с разбора этой статьи свой лекционный курс в Коллеже де Франс (Фуко, 2011, с. 13–36). Впоследствии он решился посвятить классическому кантовскому опыту о просвещении отдельную статью, которая вышла в сборнике «The Foucault Reader». На французском языке статья увидела свет лишь в 1993 г. в журнале «Magazine Littéraire».

Споры об этом тексте Фуко продолжают до сегодняшнего дня, и можно сказать, что парадоксальность его сравнима с диалектичностью одноименного текста самого Канта двухвековой давности и даже в значительной мере ее превосходит. Понятно, что этот текст имел особое, экзистенциальное значение для его автора. Фуко написал о том, «что такое просвещение», уже будучи смертельно больным, но еще не зная о характере болезни, которая сведет его в могилу полгода спустя, в июне 1984-го. Как указывают биографы, философа мучили головные боли, бессонница, неожиданные приступы лихорадки. Вероятно, он догадывался, что с ним происходит, поэтому есть серьезные основания рассматривать его статью «Что такое Просвещение?» как своеобразное философское завещание. Фуко подводит в ней итог сво-

future” toward which he/she is being led not only by self-styled prophets, but by the inexorable course of civilisation which I prefer to call “destiny”. Let us try to answer this question with the aid of another interpreter of Kant’s text about enlightenment, the French philosopher Michel Foucault.

Philosophical Testament of Michel Foucault

One of the last texts written by the French philosopher Michel Foucault, “What Is Enlightenment?” (1984), occupies a special and obviously paradoxical place in his formidable legacy. Kant’s famous 1784 article, written in response to a question from the *Berlinische Monatschrift*, engaged Foucault’s mind since 1983, when he started his course of lectures at the Collège de France with the analysis of this article (Foucault, 2010, pp. 7-23). Later he devoted to Kant’s classical essay on enlightenment a whole article which was printed in *The Foucault Reader*. The French translation of the article did not see the light of day until 1993 (in the “Magazine Littéraire”).

The Foucault article is still the subject of arguments. Its paradoxical character matches, and in many ways exceeds, the dialectic character of Kant’s article of the same title written two hundred years earlier. The text, of course, had a special, existential, significance for its author. When Foucault was writing this article he was terminally ill, though the nature of his illness which would kill him six months later, in June of 1984, was yet unknown. According to his biographers, he was tormented by headaches, insomnia and bouts of fever. He probably suspected what was happening to him, so that there are serious grounds for considering his article “What Is Enlightenment” to be a kind of philosophical testament. In it Foucault sums up

ей философской судьбы и своей жизни, вероятно, давая понять читателю, что в этой судьбе следует считать главным, а что — поверхностным и наносным.

Не претендуя ни в коей мере на статус эксперта в творчестве французского мыслителя, я всецело доверяюсь компетентным исследователям, настаивающим на том, что статья 1984 г. представляет собой отповедь правоверным защитникам просвещения типа Юргена Хабермаса, который в начале 1980-х повел атаку на французский постмодернизм как на антирационалистическое течение мысли со всеми его потенциально опасными ницшеанскими изводами. Фуко более, чем кто-либо другой, заслуживал публичного порицания с либерально-рационалистической точки зрения как ницшеанец номер один современной философии: еще в 1966 г. в работе «Слова и вещи» он был вполне согласен с пафосом начальных глав «Заратустры» о необходимости или, скорее, неизбежности «исчезновения человека» (см.: Фуко, 1994, с. 362). Как пишет российский философ Виктор Каплун,

...развивая Ницше, Фуко выскажет предположение, что эта недавно возникшая историческая форма — «человек» — скоро исчезнет... и на смену ему придет нечто иное, другая историческая фигура (фигуры), контуры которой (которых) уже вырисовываются как признак и следствие происходящих фундаментальных исторических перемен. <...> Человек уже почти превзойден... как историческая форма, как существо, которое признает и принимает в качестве универсальной истины о себе знание, производимое современными науками о человеке, и руководствуется в своих повседневных практиках соответствующими этой форме знания морально-научными императивами (Каплун, 2001, с. 159).

Согласно раннему Фуко, человек обретает способность превзойти себя, обнаруживая собственную детерминированность «языком», который предписывает ему быть тем, а не другим существом. Так называемое левое ницшеанство

his philosophical career and his life, indicating to the reader what about them should be considered important and what could be dismissed as superficial and incidental.

Without claiming to be an expert on Foucault's thought I put myself entirely at the mercy of competent researchers who insist that the 1984 article was a rebuke directed against staunch champions of enlightenment like Jürgen Habermas. In the early 1980s the German philosopher launched an attack on French Post-Modernism as an anti-rationalist trend with all the potentially dangerous Nietzschean conclusions. Foucault, more than anyone else, deserved public censure from the liberal-rationalist point of view as the number one Nietzschean in modern philosophy: as early as 1966 he wrote in his work *The Order of Things* that he fully agreed with the thesis of the early chapters of *Zarathustra* concerning the need, or rather inevitability, of "transcending man" (cf. Foucault, 2005, pp. 372-373). To quote the Russian philosopher Victor Kaplun:

[...] developing Nietzsche, Foucault would suggest that man, a form of fairly recent growth, would soon disappear [...] to be replaced by something different, another historical figure (or figures) whose outlines are already emerging as a sign and consequence of ongoing fundamental historical changes. [...] The human being has already been almost transcended [...] as a historical form, as a creature that recognizes and accepts as a universal truth about itself knowledge generated by modern sciences of humanity and is guided in its daily practices by moral-scientific imperatives corresponding to this form of knowledge (Kaplun, 2001, p. 159).

According to the early Foucault, the human being acquires an ability to transcend him/herself, discovering that he/she is determined by "language" which prescribes him/her to be what he/she is. The so-called left-wing Niet-

в каком-то смысле и есть стремление реализовать императив Заратустры⁴ — «преодолеть человека» — если не за счет прямого отвержения существующих общественных запретов, то посредством осознания их исторической относительности. Консерваторы XX столетия любили рассуждать о том, что человек создан системой «запретов», в частности столь излюбленным Фрейдом табу на инцест; и сторонники Фуко вполне принимали этот тезис, доказывая, что задача «современности» состоит в поиске путей преодоления «человеческого, слишком человеческого», рожденного социальными ограничениями — в первую очередь сексуальными.

Какое место в этом в целом понятном дискурсивном поле могла бы играть поздняя рефлексия по поводу статьи Канта? Видно, что, защищаясь от инвектив Хабермаса, Фуко в статье 1984 г. подчеркнуто ироничен. Он делает свой выпад против «шантажистов» просвещения, схватывающих лишь поверхностный смысл кантовской «археологии» современности, но при этом неспособных реально практиковать эту современность, не доходящих до осознания того, в чем она могла бы заключаться. Согласно французскому мыслителю, «современность», как ее постулирует Кант, невозможно определить как просто конкретный период времени, которому предшествует некая «предсовременность» и за которым неизбежно следует «постсовременность». «Современность» — это не столько эпоха, сколько некая идейная установка, которая, как пишет философ, «с тех самых пор, как она образовалась, оказалась противостоящей по отношению к... установкам на “контрсовременность”» (Фуко,

⁴ Мысль о том, что в статье «Что такое Просвещение» Фуко подает руку своим критикам, частично соглашаясь со справедливостью их упреков, высказывают и профессиональные исследователи творчества французского мыслителя: «Вслед за Кантом Фуко подчеркивает напряженное соотношение между современностью и гуманизмом. Следуя Канту, он заявляет о себе как о современном участнике незавершенного просветительского проекта, фактически соглашаясь с той критикой, которую высказывали в его адрес некоторые немецкие философы, и прежде всего — Хабермас» (Автономова, 2009, с. 285).

zscheanism is in a certain sense an attempt to realize Zarathustra's imperative⁴ — to “transcend man” — if not by flatly rejecting the existing social taboos, at least by becoming conscious that they are historically relative. Conservatives in the twentieth century liked to say that the human being has been shaped by a system of “bans”, notably Freud's taboo on incest. Foucault's followers accepted that thesis, arguing that the task of “modernity” is to search for ways to overcome “the excessively human in the human” born of social taboos, in the first place sexual ones.

What role could this later reflection on Kant's article play in this generally clear discursive field? Defending himself against Habermas' invectives, Foucault in his 1984 article is pointedly ironic. He attacks enlightenment “blackmailers” who capture only the superficial meaning of Kant's “archeology” of modernity, but are unable to practise this modernity and fail to understand what it could consist in. Foucault argues that “modernity” as posited by Kant is impossible to define simply as a concrete period of time preceded by “pre-modernity” and followed inevitably by “post-modernity”. “Modernity, he writes, is not so much an epoch as an ideational attitude which “ever since its formation, has found itself struggling with attitudes of ‘counter-modernity’” (Foucault, 1984, p. 39). Foucault does not explain what counter-modernity, which opposes enlightenment, consists in. However, the caveat concerning counter-modernity is telling: allowing for the presence of “counter-modern”

⁴ Professional researchers of Foucault agree that in his article “What Is Enlightenment” Foucault extends a hand to his critics, partly recognising the validity of their critique: “Following Kant, Foucault stresses the tension between modernity and humanism. Following Kant, he proclaims himself to be a modern participant in the ongoing Enlightenment project, effectively accepting the critique on the part of some German philosophers, above all Habermas” (Avtonomova, 2009, p. 285).

2002, с. 344—345; перевод уточнен. — Б.М.). В чем состоит эта оппозирующая просвещению «контрсовременность» (“contre-modernité”), Фуко не поясняет. Однако эта оговорка о «контрсовременности» знаменательна — допущение наличия «контрсовременных» установок в момент начавшейся «современности» предполагает, что период истории, переживаемый нами, не есть только лишь «современность», не исключительно «модерн», но арена столкновения «модерна» и «контрмодерна», пространство конфликта, равно как и — согласимся с Сергеем Градиловским — взаимодополнения противоположных установок на «современность» и на «контрсовременность». Можно сказать, развивая классика, что «контрмодерн» не менее современен, чем «модерн», поэтому контрпросвещение, соответственно, не менее созвучно нашему времени, чем само просвещение.

Фуко, однако, не останавливается на чисто негативном определении просвещения в концепции Канта. Он обращает внимание на то, что в статье 1784 г. просвещение характеризуется как «выход» (Ausgang) или, точнее, «переход» из состояния «несовершеннолетия» в некое более высокое, более сознательное положение, в котором у человека появляется право пользоваться собственным умом. У Фуко, в отличие от Канта, не возникает вопроса о том, откуда у человека появляется это право, какими объективными факторами оно может быть подтверждено. Однако антиметафизический скепсис не снимает всю «иронию» просвещения, которую на самом деле открывает Кант в своей статье. Фуко прекрасно понимал (и даже делал это центральным пунктом своей исторической концепции), что современный человек, то есть тот человек, который обретает даже не право, но интеллектуальную возможность быть свободным, производится на свет посредством жесткого и систематического насилия, в процессе которого человек выходит из дикости и достигает цивилизованного состояния, то есть обретает историческое право жить своим умом, а не по рекомендациям духовного пастыря.

attitudes at the start of “modernity” assumes that the period of history we are living through is not just “modernity”, but an arena of a clash between “modernity” and “counter-modernity”, a space of conflict and, let us go along with Sergey Gradirovsky here, mutual complementarity of opposite commitments to “modernity” and “counter-modernity”. Developing the classic, we can say that “counter-modernity” is no less modern than “modernity”, hence counter-enlightenment is no less consonant with our time than enlightenment.

Foucault, however, does not stop at the purely negative definition of enlightenment given by Kant. He points out that in the 1784 article enlightenment is characterised as an “exit” (*Ausgang*) or rather, a “transition” from the state of “minority” to a higher and more conscious state in which man acquires the right to use his own reason. Unlike Kant, Foucault does not ask how man acquires that right and what objective factors it can be corroborated by. However, the “anti-metaphysical” scepticism does not cancel the “irony” of enlightenment which Kant effectively unveils in his article. Foucault knew perfectly well and, indeed, made it the central point of his historical conception, that the modern human being, i.e. the one who acquires not the right, but the intellectual opportunity to be free, is brought into the world through brutal and systematic violence, in the process of which the human being emerges from savagery and attains a civilised state, i.e. gains the historical right to live by his/her own reason and not by recommendations of a spiritual shepherd.

Foucault must have asked himself whether the human being gains this right in perpetuity. The metaphor of “maturity” implies that it is forever and no one, not even hypothetical extra-terrestrials visiting a technologically more backward humanity, could take this away from

Фуко не мог не задаваться вопросом, получает ли современный человек это право навсегда. Метафора «совершеннолетия» предполагала, что да, и никто, включая даже гипотетических инопланетян, явившихся более отсталому в технологическом отношении человечеству, не мог бы отнять это право у просвещенного — интеллектуально и морально — человечества. В этом и смысл той метафизики «взрослости», которая лежит в основании всей кантовской «метафизики нравов». В логике Канта время двусоставно, оно раздваивается на две половинки: на «прошлое», в котором человек еще пребывал на стадии детства и был лишен способности полноценно пользоваться собственным разумом, и на вечное настоящее, момент наступления которого, по Канту, и есть эпоха Просвещения. Человеку уже не надлежит изменяться, во всяком случае, изменяться под действием не контролируемых им сил. Человек перестал быть ребенком, а это значит, что он знает или догадывается о цели своего исторического развития, и уверенность в этом знании не могут поколебать никакие возможные претенденты на роль «опекунов». Иными словами, право на пользование собственным умом, или, проще говоря, право на духовную самостоятельность, человек «современности» обретает только по той причине, что находится в финале эволюции человечества, только на том основании, что он человек «конца истории».

Относительно знаменитой метафоры «конца истории» нужно напомнить, что книга, которая была выпущена в свет в 1992 г. политологом Фрэнсисом Фукуямой по мотивам его знаменитой статьи 1989 г., содержала прямую отсылку к известному образу Ницше из книги «Так говорил Заратустра» (Фукуяма, 2004). Она называлась «Конец истории и последний человек». «Последний человек», согласно Ницше, — это человек, убежденный в том, что он уже достиг финальной цели истории и ему не нужно меняться или, если угодно, развиваться для того, чтобы преодолеть себя, не нужно приносить себя в жертву будущему. «Не будет больше ни бедных, ни богатых: то, и другое слишком об-

intellectually and morally enlightened humanity. Herein lies the meaning of the metaphysics of “maturity” which underpins the Kantian “metaphysics of morals”. According to Kant, time consists of two parts: the two halves are the “past” in which the human being was in a state of childhood and did not have the capacity to use his/her reason fully, and the eternal present ushered in by the Enlightenment era. The human being no longer needs to change him/herself, at least not to change under the impact of forces beyond his/her control. The human being has ceased to be a child, which means that he/she knows or guesses the goal of his/her historical development, a knowledge that cannot be shaken by any claimants to the role of “guardians”. In other words, “modern” humans gain the right to use their own reason, i.e. spiritual independence, by being at the final stage of humanity’s evolution, simply on the grounds that they are humans “of the end of history”.

As regards the famous “end of history” metaphor, it is worth recalling that the book published in 1992 by Francis Fukuyama on the basis of a famous 1989 article, contained a direct reference to the famous image of Nietzsche’s book *Thus Spoke Zarathustra* (Fukuyama, 1992). It was entitled *The End of History and the Last Man*. The last man, according to Nietzsche, is the one convinced that he has reached the final goal of history and has no need to change or develop in order to transcend himself and has no need to sacrifice himself for the sake of the future: “One no longer becomes poor and rich: both are too burdensome. Who wants to rule anymore? Who wants to obey anymore? Both are too burdensome. *No shepherd and one herd!* Each wants the same, each is the same, and whoever feels differently goes voluntarily into the insane asylum” (Nietzsche, 2006, p. 10; my italics. — B.M.).

ременительно. Кто захотел бы еще управлять? Кто — еще повиноваться? То и другое слишком обременительно. *Нет пастуха, одно лишь стадо!* Каждый желает того же, все равны: кто чувствует иначе, тот добровольно идет в сумасшедший дом» (Ницше, 2007, с. 18; курсив мой. — Б.М.).

«Последний человек» Ницше, к которому он относится с нескрываемым презрением, — это ведь и есть кантовский «человек» Просвещения, тот, кто, по совету немецкого философа, смог выйти из состояния «несовершеннолетия», чтобы решиться заявить о своем «мужестве» пользоваться собственным умом. Этому человеку, как мы помним по тексту Канта, не требуется «пастырь», поскольку он считает себя и своих «просвещенных» современников способными жить в отсутствии какой-то внешней по отношению к ним цели. «Последний человек» — не кто иной, как «просвещенный» человек Канта, зависший в этом мнимом, по мысли Ницше, «вечном настоящем», то есть пребывающий в иллюзии «конца истории». Фуко — первый «ницшеанец» западной философии — фактически встает в этом тексте на сторону того персонажа, которого третирует Заратустра. Он не просто защищает «последнего человека», но осмеливается назвать его «героем», поскольку, согласно, наверное, важнейшей формулировке, содержащейся в работе 1984 г., установка на современность — это «**героизация настоящего**». Напомню эти замечательные слова: «Современность отличается от того обыкновения, когда мы только и делаем, что следуем бегу времени; это установка, которая позволяет схватить то, что является “героическим” в настоящей минуте. Современность — не в том, что мы чувствуем убегающее настоящее, это — воля “героизировать” настоящее» (Фуко, 2002, с. 345). Далее, правда, Фуко чуть-чуть отступает от своего вдруг неожиданно проснувшегося антиницшеанства — он признается, что обнаруженная им у Канта «героизация настоящего» иронична, что ее не следует связывать со стремлением удержать момент настоящего. И здесь он обращается к своему любимому поэту Бодлеру и открывает в нем тот художественный смысл,

Nietzsche's “last human”, whom he openly despises, is precisely the Kantian “enlightenment” human who, on the advice of the German philosopher, managed to emerge from the state of “minority” and declared him/herself to be mature and has the “courage” to use his/her own reason. As we remember from Kant's text, this person does not need a “shepherd” because he/she deems him/herself and all “enlightened” contemporaries to be capable of living without any externally set goal. “The last human” is none other than Kant's “enlightened” human suspended in what Nietzsche called the “eternal present”, i.e. labouring under an illusion of “the end of history.” In his text Foucault, the first Nietzschean in Western philosophy, effectively takes the side of the character whom Zarathustra mocks. He does not just defend “the last human”, but dares to call him a “hero” because according probably to the key formula contained in the 1984 work, orientation toward modernity means “**heroisation of the present**”. To remind you of these remarkable words: “Modernity is distinct from fashion, which does no more than call into question the course of time; modernity is the attitude that makes it possible to grasp the ‘heroic’ aspect of the present moment. Modernity is not a phenomenon of sensitivity to the fleeting present; it is the will to ‘heroise’ the present” (Foucault, 1984, pp. 39-40). True, further on Foucault steps back from his suddenly reawakened anti-Nietzscheanism and admits that the “heroisation of the present” he had found in Kant is ironic and that it should not be construed as the wish to preserve the present moment. And here he turns to Baudelaire, his favourite poet, to discover in him an artistic meaning which can be fitted into the orientation toward “modernity”. But, for all his irony, Foucault cannot hide the anti-

который может быть вложен в установку на «современность». Но при всей своей иронии Фуко не может скрыть антиницшеанский императив, который он вкладывает в уста автора «Цветов зла»: «**У Вас нет права гнушаться настоящим**» (Там же, с. 346). Отметим, что «героизацией» настоящего Фуко вольно или невольно усложняет кантовскую структуру времени: оно уже не раздваивается, но разделяется на три периода — на прошлое, настоящее и на время возможного возвращения в прошлое, которое может иметь и характер «прорыва в будущее». «Герой настоящего» — это персонаж, который не боится зависнуть в «настоящем», эстетически культивируя его. В ином случае в этом персонаже невозможно было бы разглядеть ничего героического.

«Последний человек» становится «героем», когда получает возможность выбирать между установками на современность и контрсовременность, когда он уходит в быт и повседневность, отказываясь приносить их в жертву метафизически необеспеченному будущему. Если добавить к этой метафоре еще и отчетливо выраженное Фуко в данной статье неприятие культа «нового человека», столь свойственного, по его мнению, «наихудшим» политическим системам XX в. (Там же, с. 354), то не будет преувеличением сказать: французский философ именно в этом финальном тексте невольно указывает на имплицитно *консервативный* подтекст проекта просвещения, как он был описан Кантом в его статье 1784 г. Безусловно, это указание — иронично. Фуко отнюдь не становится «консерватором» (хотя отмечу, что Хабермас как раз критически указывал на обратное (Habermas, 1994)), но, деконструируя метафору «несовершеннолетия», пытается вскрыть невольную двойственность дискурса Канта, равнозначную «двойственности» самого просвещения.

И тем не менее, прибегая к другой столь же сильной метафоре — «героизации настоящего», Фуко, по существу, предпринимает реабилитацию, в том числе эстетическую, «последнего человека» Ницше, который теперь предстает своего рода «последним героем» челове-

Nietzschean imperative which he puts into the mouth of the author of *The Flowers of Evil*: “**You have no right to despise the present**” (*ibid.*, p. 40). Let us note that by “heroising” the present Foucault wittingly or unwittingly complicates the Kantian structure of time: it falls not into two but into three periods, the past, the present and the period of a possible reversion to the past which may turn out to be a “breakthrough to the future”. The hero of the present is not afraid to be suspended in “the present” and cultivates it aesthetically. Otherwise there would be nothing heroic in this character.

“The last human” becomes a “hero” when he/she has a chance to choose between orientation to modernity or counter-modernity, when he/she chooses to immerse him/herself in quotidian life, refusing to sacrifice it for the sake of a metaphysically unproven future. If we add to this metaphor Foucault’s rejection of the cult of the “new human”, clearly expressed in this article and which he associates with “the worst political systems [...] throughout the twentieth century” (*ibid.*, p. 47), it would be no exaggeration to say that in this final text the French philosopher involuntarily points to the implicitly *conservative* subtext of the enlightenment project as it was described by Kant in his 1784 article. Foucault, of course, is ironic. He does not become a “conservative” (although it has to be said that Habermas critically claimed the opposite (Habermas, 1994)), but in deconstructing the “minority” metaphor he tries to reveal the involuntary duality of Kant’s discourse, matching the “duality” of the enlightenment itself.

Even so, in invoking a similarly powerful metaphor of “heroisation of the present”, Foucault in fact attempts to rehabilitate, aesthetically at least, Nietzsche’s “last human”, who now comes across as “the last hero” of humanity because he/she dares to cultivate “the

чества, ибо он отваживается культивировать «настоящее» перед лицом мрачного прошлого и весьма проблематичного будущего. Получается, что на «последнем человеке» не окончилась история, но он оказался волею судеб зажат в странной исторической расщелине — между прошлым и будущим. И из этой расщелины он по своим — в том числе мировоззренческим — причинам не стремится выбраться наружу, вероятно сознавая, что здесь, в этой исторической нише, только и мыслима реальная свобода. Ни в прошлом, ни в будущем этой свободы у человека уже нет. Она присутствует только на этом узком отрезке времени, когда человек уже вышел из несовершеннолетия, но еще не осознал себя, по призыву Заратустры, канатом, натянутым «между зверем и сверхчеловеком», канатом над пропастью (Ницше, 2007, с. 15). «Последний герой» Просвещения — человек, который на самом деле знает о существовании этого «каната», даже видит его, но отказывается по нему идти. Он продолжает немного абсурдно считать самого себя если не «целью истории», то тем камнем, который, попадая в жернова неумолимого прогресса, на время приостанавливает его роковую поступь.

«Консервативное просвещение» в эпоху «преодоления человека»

Продолжая вслед за Фуко и его любимым Бодлером линию на ироничное культивирование «настоящего», вспомним, какими словами описывал рок-певец Виктор Цой своего «последнего героя» из одноименной песни 1984 г. В одном из интервью он говорил о нем так: «Это, конечно, в песне герой такой. Много таких есть... Это просто независимый человек. Или который хочет быть таким. Или ему кажется. Но это не я. Я не герой» (Цой, 2022, с. 196). Из текста этой песни можно вывести несколько существенных характеристик «последнего героя». Во-первых, он испытывает определенные психологические трудности, обусловленные отсутствием жиз-

present” in the face of the grim past and a very problematic future. It turns out that “the last human” does not mark the end of history, but is trapped by destiny in a historical time warp between the past and the future. He/she is not eager to get out of this time warp for his/her own reasons, partly having to do with world view, probably being aware that real freedom is only possible in this time warp. The human being does not have this freedom either in the past or in the present. It is present only in a short space of time when humanity has emerged from “minority” but has not yet become aware of itself, according to Zarathustra, as “a rope fastened between animal and overman — a rope over an abyss” (Nietzsche, 2006, p. 7). “The last hero” of the enlightenment, who actually knows about the existence of this rope and even sees it, but refuses to walk on it. He/she continues, somewhat absurdly, to think of him/herself if not as “the goal of history” at least as a stone which, caught in the millstone of relentless progress, temporarily halts this fateful tread.

“Conservative Enlightenment” in the Era of “Transcending Humanity”

Following Foucault and his beloved Baudelaire and continuing the line toward ironic cultivation of “the present” let us recall how the rock singer Viktor Tsoi described his “last hero” in his 1984 song of that title. He said: “He is of course a hero in the song. There are many of them out there [...] He is simply an independent person. Or wants to be one. Or it only seems to him. But that is not me, I am not a hero” (Tsoi, 2022, p. 196). The text of the song gives several clues as to what the “last hero” is like: first, he has certain psychological problems because he has no life goal (“the night is short, the goal is far away”, “you greet

ненной цели («ночь коротка, цель далека», «ты встречаешь рассвет за игрой в дурака»). Во-вторых, он стремится к одиночеству, но сталкивается с невозможностью реализации этого стремления («ты хотел быть один, это время прошло»). Обратим внимание на то, что песня «Последний герой» появилась в составе альбома «Начальник Камчатки» ровно в год выхода статьи Фуко с ее пафосом «героизации настоящего». Французский философ зафиксировал в своем эссе тот мотив парадоксальной «героики» экзистенциального одиночества, который стал характерной чертой европейской литературы второй половины XX в., оказав влияние в том числе и на рок-поэзию. Этот же экзистенциальный мотив Фуко гениально уловил в кантовской концепции просвещения.

Любопытно, что в том же самом году, который прославился появлением эссе Мишеля Фуко и песни Виктора Цоя о «последнем герое», в 1984-м, на страницах журнала «Знание — сила» были опубликованы первые главы новой повести братьев Стругацких «Волны гасят ветер». Именно этим произведением знаменитые фантасты завершили свой многолетний цикл, которому дали общее название «Мир Полудня». Напомню, что в этом цикле Стругацкие описывали коммунистическую утопию, в которую должна была превратиться наша планета в XXII в. Главной особенностью этой утопии стало предполагавшееся основоположниками марксизма исчезновение принудительного труда и сохранение только творческих профессий — в духе той самой знаменитой максимы «от каждого по способностям, каждому по потребностям». Взятая на вооружение в будущем так называемая Высокая теория воспитания должна была способствовать осознанию и развитию каждым человеком своих талантов, поэтому любой юноша или девушка в этом мире могли бы найти свое место в жизни и получить интересную для себя работу.

the sunrise at a card game”); second, he seeks solitude but is unable to find it (“you wanted to be alone, but that time is gone”). Let us note that the song “The Last Hero” was part of the album “The Chief of Kamchatka” which was released the year Foucault’s article with its “heroisation of the present” was published. I think it is a telltale coincidence. In his essay the French philosopher captured the paradoxical “heroics” of existential loneliness which became the hallmark of European literature in the second half of the twentieth century and influenced even rock poetry. Foucault in a stroke of genius caught the existential motive in Kant’s concept of enlightenment.

Interestingly, 1984, the same year that saw the publication of Michel Foucault’s famous essay and the release of Viktor Tsoi’s song about “the last hero”, saw the publication, in the magazine “Znaniye-Sila” (“Knowledge — Power”), of the first chapters of a new story by the brothers Arkady and Boris Strugatsky *The Waves Extinguish The Wind* (in an earlier translation: *The Time Wanderers*). This story crowns the many years’ cycle of works by the famous sci-fi writers under the umbrella title *The Noon Universe*. The cycle describes a communist utopia into which our planet would turn in the twenty-second century. The main feature of this utopia is, as predicted by the founders of Marxism, the disappearance of coercive labor and the survival of only creative professions in line with the famous maxim “from each according to his ability, to each according to his needs”. In the future, the High Theory of Education would enable every person to discover and develop his/her talents, such that every young man and woman would find a place in life and an interesting job.

Some time in the late 1960s elements began to creep into the Strugatskys’ prose, not exactly of scepticism about the beautiful utopia of the future, but of anxiety about it. More and more

Уже приблизительно с конца 1960-х гг. в повестях Стругацких начали появляться если не элементы скепсиса в отношении прекрасной утопии будущего, то тревожные ноты опасения за нее. Писатели все чаще размышляют о том, не является ли это будущее лишь подготовкой к какому-то иному, более далекому грядущему, еще неведомому современникам, но вместе с тем уже дающему о себе знать в виде различных признаков своего приближения. Что, если Мир Полудня еще не «конец истории»? Что, если «после коммунизма» человечество ожидают эволюционные неожиданности, обусловленные не стихийными бедствиями и не какими-то сюрпризами из космоса, но внутренними проблемами самого человека, теми, которые не получают своего разрешения и при коммунизме?

Если внимательно проанализировать все творчество Стругацких начиная с середины 1960-х гг., то можно безошибочно сказать, в чем они усматривали такую проблему, которая в конечном счете неизбежно должна была взорвать коммунистический рай или, во всяком случае, открыть ему будущее, к которому он совсем не стремился. Такой проблемой фантасты явно считали столкновение человека со своим «бессознательным», то есть с набором вытесненных желаний, не реализуемых в жизни, но тем не менее возможных в фантазии. Стругацкие очень верно почувствовали еще в 1964 г., когда писали повесть «Хищные вещи века», что проблема поиска виртуальных удовольствий станет центральной для развития человечества, и эти «постыдные удовольствия» заменят человеку свободные полеты в космос, раскрытие тайн энергии и даже поиски бессмертия. Видимо, до середины 1960-х Стругацкие вслед за своим учителем Иваном Ефремовым верили в то, что человек воспитанный, то есть человек эпохи коммунизма, справится с «бессознательным», не захочет открывать свое сознание потоку запретных удовольствий, то есть всему тому, что

frequently they wondered if the future they painted was merely a prelude to a different and more remote future still unknown to contemporaries but already sending messages about its approach. What if the Noon Universe is not yet “the end of history?” What if “after Communism” evolution springs surprises on humankind not in the shape of natural disasters or something out of the cosmos but of human beings’ internal problems that even communism would be unable to deal with?

An attentive analysis of the whole body of the Strugatskys’ works, beginning from the mid-1960s leaves no doubt as to what they saw as the problem which would eventually blow up the communist paradise or at least present a future it did not bargain for. The problem would be humanity’s encounter with its “unconscious”, i.e. the suppressed desires that cannot be met in real life, but are possible in fantasy. The Strugatskys sensed as early as 1964 when they were writing *The Final Circle of Paradise* that the problem of virtual pleasures would become central to humanity’s development, so that these “shameful pleasures” would replace for human beings free space flights, the cracking of the mysteries of energy and even the quest for immortality. Apparently, until the mid-1960s the Strugatskys, like their teacher Ivan Yefremov, believed that a human brought up under communism would be able to keep his “unconscious” under control and would not succumb to the flood of forbidden pleasures, i.e. all that is associated with soft drugs, mind-expanding substances and ultimately the internet world. But beginning in 1966, when they put their favorite hero Gorbovsky in the story *Disquiet* (the initial variant of *The Snail on the Slope*) face-to-face with the Forest generating erotic dreams on the planet Pandora, it became clear that unlike Yefremov they did not think that the communist world was immune to “metaphysical pornography” which, as they

несут с собой легкие наркотики, разного рода препараты, воздействующие на сознание, и, в конце концов, мир Интернета. Но уже с 1966 г., когда в повести «Беспокойство» (раннем варианте «Улитки на склоне») они поставили своего любимого героя Горбовского лицом к лицу с порождающим эротические грезы Лесом на планете Пандора, стало ясно, что, в отличие от Ефремова, коммунистический мир они ни в коей мере не наделяли иммунитетом от, если угодно, «метафизической порнографии», которую считали, и совершенно справедливо, во всех своих многочисленных вариациях мало совместимой с коммунистическим раем.

В повести «Улитка на склоне» (а также в ее первой редакции — повести «Беспокойство») движение в сторону полной адаптации людей к природной среде показано как наступление эры матриархата. В нескольких местах «Беспокойства» прямо указывается на то, что представляет собой «пропасть», в которую может свалиться не подозревающее о ней коммунистическое человечество Полудня. Женщины будущего, описанные в «Улитке», обладают некими высшими магическими силами, превосходящими всю премудрость технократической цивилизации. Они способны управлять живой и неживой природой вплоть до превращения одной в другую, к тому же их всемогущество обусловлено и неким психологическим тяготением людей к этому матриархатному состоянию. Все это в совокупности делает людей Полудня бессильными перед чарами Леса. «Я их вижу, — говорит о таинственных обитателях Пандоры, русалках, герой повести «Беспокойство» Турнен. — И треугольный пруд. И туман, и зеленую луну. Все это я вижу так отчетливо, что могу описать во всех подробностях. Для меня это и есть критерий реальности, и он не хуже любого другого» (Стругацкие, 2018, с. 188). «Русалки» захватывают воображение гостей из мира Полудня, и потому последние обречены свалиться в разверзшуюся под их ногами «про-

rightly believed, was hardly compatible with the communist paradise.

In *The Snail on the Slope* (as well as in its early version, *Disquiet*) movement toward complete adaptation of people to the natural environment is shown as the advent of an era of matriarchate. In *Disquiet* there are recurring references to the “abyss” into which unsuspecting communist humanity of the Noon may fall. The future women described in *The Snail* possess some magic powers which surpass the wisdom of the technocratic civilization. They can control wildlife and inorganic nature and even turn one into the other and besides, their omnipotence stems from the fact that humans gravitate toward the state of matriarchate. As a result, the people of the Noon are unable to resist the lure of the Forest. Speaking about the mysterious mermaids inhabiting Pandora, the hero of *Disquiet*, Turnen, says: “I can see them. The triangular pond. The fog and the green Moon. I see all this so distinctly that I can describe it in detail. To me this is the criterion of reality, and it is as good as any other” (Strugatsky and Strugatsky, 2018, p. 174). The “mermaids” capture the imagination of the visitors from the Noon Universe, which is why they are doomed to fall into the gaping abyss under their feet. The only force that is able to resist the Forest, if only psychologically, are those who will eventually form the select minority of “overpeople”.

Let us note some of the details in the Strugatskys’ texts about the Noon Universe. In *Disquiet* Gorbovsky tells Turnen about the “disgraceful mystery” that threatens humanity: “Don’t you see that they have all become like children? Don’t you want to build a fence on the edge of the abyss where they play?” (*ibid.*, 2018, p. 260). Boris Strugatsky himself offers this comment on the conception of *Disquiet* in *Comments on the Time Elapsed*:

пасть». Единственной силой, способной хотя бы психологически противостоять Лесу, оказываются те, кому в конечном счете и придется составить избранное меньшинство «сверхлюдей».

Отметим некоторые детали в текстах Стругацких о Мире Полудня. В повести «Беспокойство» Горбовский говорит Турнену о «постыдной тайне», угрожающей человечеству: «Разве вы не видите, что они все стали как дети? Разве вам не хочется возвести ограду вдоль пропасти, возле которой они играют?» (Там же, с. 260). Сам Борис Стругацкий в «Комментариях к пройденному» рассказывает о замысле «Беспокойства» следующее:

Горбовскому страшно. Горбовский понимает, что добром такая ситуация кончиться не может, что рано или поздно человечество напорется в Космосе на некую скрытую угрозу, которую представить себе сейчас даже не может, и тогда человечество ожидает шок, человечество ожидает стыд, смерти и все такое... И вот Горбовский, пользуясь своим сверхъестественным чутьем на необычайность, таскается с планеты на планету и ищет странное. Что — он сам не знает. Вот эта Пандора, которую земляне осваивают уже несколько десятков лет, кажется ему средоточием каких-то угроз, он сам не знает каких. Но он сидит здесь для того, чтобы оказаться на месте в тот момент, когда что-то произойдет. Сидит для того, чтобы помешать людям совершать поступки опрометчивые, торопливые... (Стругацкие, 2022, с. 132–133).

Отметим, что та же линия рассуждений с тем же почерпнутым из романа Сэлинджера образом «пропасти во ржи» проявляется и в вышеупомянутой повести 1984 г. «Волны гасят ветер» во время разговора Логовенко с Тойво Глумовым, где выясняется, что людены должны поддерживать человечество над «пропастью во ржи» после того, как на Земле состоятся некие потрясения: «Суть: все не так просто, как мы это себе представляем. Например, утверждается, будто период стационарного развития чело-

Gorbovsky is afraid. He feels that the situation can lead to no good, that humanity will sooner or later run into a hidden danger in the cosmos, a danger it cannot even imagine now, and then humanity will experience shock and shame, death and such like... So Gorbovsky, using his supernatural nose for things out of the ordinary, hops from planet to planet looking for strangeness. Pandora, which the Earth people have been exploring for several decades, seems to him to be a concentration of some mysterious threats. He does not know what threats. But he stays put in order to be on the spot at the moment when something happens. He sits here in order to prevent people from rash acts [...]" (Strugatsky and Strugatsky, 2022, pp. 132-133).

It is noteworthy that the same line of reasoning with the same image borrowed from Salinger's *The Catcher in the Rye* is found in the above-mentioned 1984 story *The Waves Extinguish the Wind* in the conversation between Logovenko and Toivo Glumov, from which we learn that Ludens, after some upheavals occur on the Earth, should hold humans back from falling into an abyss. "Essence: it's not as simple as we imagine it all. For instance: it is maintained that the period of stationary development in humanity is coming to an end, the epoch of shocks (biosocial and psychosocial) is coming, and the main goal of Ludens in relation to humanity is, it turns out, to be on guard (like 'the catcher in the rye')" (Strugatsky and Strugatsky, 1995, p. 312). If we take Toivo and Logovenko at their word and compare Logovenko's reference to an abyss with that Gorbovsky was thinking about when reflecting on Pandora, we are bound to conclude that the "disgraceful mystery" threatening humankind is somehow connected with a return to a matriarchate, which for the Strugatskys means degradation of humankind into a kind of hu-

вечества заканчивается, близится эпоха потрясений (биосоциальных и психосоциальных), главная задача люденов в отношении человечества, оказывается, стоять на страже (так сказать, над “пропастью во ржи”)» (Стругацкие, 1995, с. 312). Если поверить на слово Тойво и Логовенко и соотнести упомянутую последним «пропасть во ржи» с той, о которой размышлял на Пандоре Горбовский, то мы придем к очевидному выводу: «постыдная тайна», угрожающая человечеству, как-то связана с возвращением к матриархату, что для Стругацких означает постепенную деградацию человечества в некий человекообразный муравейник или улей. Об этом предупреждали некоторые эзотерики типа П. Д. Успенского. Важно, что именно от этой перспективы и оберегают еще ни о чем не подозревающее человечество сверхлюди — «людены», которым надлежит играть роль «стражей» или же «опекунов» еще далеко не совершеннолетнего человечества.

Если отвлечься от эзотерической проблематики повестей Стругацких и остаться только в рамках рациональности, то мы получаем представление о том, что за пределами будущего имеется некая фундаментальная антропологическая развилка, понять которую современный человек в точности не способен. Человек чересчур полагается на свой разум и слишком беспечно относится к собственному бессознательному, допуская, что оно сравнительно безопасно для его физического существования. Нынешние люди также очень благодушно смотрят на виртуальный мир, надеясь, что между ним и миром реального («пустыней реального», как говорится в первом фильме из известной тетралогии «Матрица» братьев Вачовски) пролегает непроходимая черта. Стругацкие были убеждены, что этот рубеж мнимый и рано или поздно человечество проделает брешь между мирами. Поэтому человечество на самом деле еще не вышло из состояния детства, оно еще пребывает на стадии несовер-

manoid anthill or beehive. Some esoteric scholars, like Petr D. Uspensky, issued the same warning. It is important to note that it is this prospect that “super people”, Ludens, are to protect unsuspecting humans from, in that they play the role of “guardians” to the still immature humanity.

Away from the esoteric elements of the Strugatskys’ stories, staying within the framework of rationality, we have the notion that beyond the future there is some fundamental anthropological roadfork which the modern human is incapable of fully understanding. Human beings trust their reason too much and are too careless with regard to their unconscious, assuming that it does not threaten their physical existence. Likewise, they take a nonchalant attitude to the virtual world, hoping that there is a watertight boundary between the latter and the real world (“the desert of the real”, to use a phrase from the first film in the famous tetralogy *The Matrix* by the Wachowski brothers). The Strugatskys are convinced that it is an imaginary wall and that sooner or later humankind will breach that wall. Thus, humanity has not yet emerged from the state of childhood, it is still in the state of minority, which means that it needs guides or shepherds who are called upon to prevent the “playing humanity” from falling into a pit which they do not notice. In other words, in this evolutionary perspective Kant’s enlightenment is a self-assured attitude whose relevance is supported only by ignoring the problems of the unconscious.

Undoubtedly, Freud, the founder of psychoanalysis, proceeded in the framework of enlightenment when he sought to transfer the whole sphere of the unconscious into the sphere of consciousness and thus liberate man from morbid neuroses on the understanding

шеннолетия, а это значит, что ему нужны поводыри, пастухи, или, точнее, пастыри, которые призваны оберегать его от падения в «пропасть во ржи», на которую «играющее человечество» попросту не обращает внимания. Иными словами, кантовское просвещение в этой эволюционной перспективе предстает своего рода самонадежной установкой, релевантность которой обеспечивается исключительно отвлечением от проблематики бессознательного.

Вне всякого сомнения, создатель психоанализа Фрейд действовал в логике просвещения, когда стремился перевести всю сферу бессознательного в сферу сознания и за счет этого освободить человека от болезненных неврозов, понимая, что природа неврозов — страх человека перед своими желаниями. Но если «разбуженный» человек уже знает свои желания и не боится их, понимая, что найдет им безопасное удовлетворение в виртуальном мире, то будет ли осмысленным приложение к чувствам человека по поводу такого рода желаний категории «стыда» (которую использовал Вл. Соловьев в «Оправдании добра», стремясь дополнить «метафизику нравов» Канта)? И нас здесь интересует другой вопрос: какие возможности есть у человека для того, чтобы отстоять свое право на совершеннолетие? Ведь уже без всякой ссылки на Стругацких, но просто анализируя текущие события, можно сказать, что человек столкнулся в лице виртуального пространства с чем-то, что ускользает из-под ясного нравственного контроля со стороны разума, с некоторой силой, которая превосходит способность человека ответственно подойти к своему поведению. Поэтому далеко не случайно, что государство вновь — как и в эпоху до Просвещения — берет на себя функции родителя и стремится ограничивать право на свободный доступ пользователя к «взрослому» контенту.

«Контрсовременные» установки сегодня не случайно становятся доминирующими — причем как в том случае, когда речь идет о запрете

that neuroses stem from the human's fear of his/her desires. But if the "awakened" human already knows his/her desires and is not afraid of them knowing that he/she can safely satisfy them in the virtual world, would it still make sense to regard these desires as "shameful" (the category Vladimir Solovyov used in *The Justification of the Good*, seeking to augment Kant's "metaphysics of morals)?" The question that interests me is: What can humanity do to uphold its right to be mature? Without reference to the Strugatskys, by simply looking at current events, we can say that in virtual space human being has encountered something that eludes moral control by reason, a force that exceeds human's capacity to behave responsibly. It is, then, by no means accidental that the state again, as in the Enlightenment epoch, assumes the functions of parent and seeks to limit access of users to "adult" content.

It is not by chance that "counter-modern" attitudes are in the ascendant, both when some virtual spaces are banned and when such content is foisted on people as super-progressive. Counter-modernity manifests itself not in the fact of imposing a ban, but in the fact of actualisation of the future which defies understanding by human beings and their autonomous Reason which has no toolkit to approach its problems. I refer here in particular to what Horkheimer and Adorno ascribe to Odysseus in the first edition of the famous *Dialectic of Enlightenment* (Horkheimer and Adorno, 1972, pp. 43-80). It will be recalled that, according to the German philosophers, Odysseus has a clear task of remaining free from the power of nature: to disentangle himself from the charms of Circe, not to be enchanted by the singing of sirens, to outwit the Cyclops etc. In that sense, the authors of *Dialectic of Enlightenment* argue, he is indeed the hero of that epoch and prob-

те какого-то виртуального пространства, так и в случае, когда подобный контент, напротив, навязывается человеку как суперпрогрессивный. «Контрсовременность» проявляется не в самом факте запрета, а в факте актуализации будущего, по отношению к которому у человека, у его автономного Разума нет адекватных средств распознавания и к проблемам которого он не может подойти с инструментальной установкой. В частности, с той, которую М. Хоркхаймер и Т. Адорно предписывают Одиссею в первом экскурсе своей знаменитой книги «Диалектика Просвещения» (Хоркхаймер, Адорно, 1997, с. 61–103). Напомню, что, согласно немецким философам, у Одиссея имеется явная задача остаться свободным от власти природы — выпутаться из чар Цирцеи, не заслушаться пением сирен, перехитрить циклопа и пр. В этом смысле он, как и писали авторы «Диалектики Просвещения», действительно герой этой эпохи, можно сказать, первый герой современности. Заменяем реальный мир миром виртуальным, представим всю «Одиссею» как путешествие в мире грез, причем без ясной задачи дойти до Итаки. Не теряет ли смысл в этом случае криптопросветительский мотив «не поддаваться соблазну»? И в том самом ближайшем будущем, которое ставит перед нами проблему виртуального мира как основную, можем ли мы брать в качестве образца поведения именно Одиссея? Во всяком случае, современный человек едва ли смотрит на свои виртуальные путешествия с характерной для Одиссея установкой «не попасть в зависимость», едва ли современный человек имеет устремление пройти все опасности, миновать все соблазны и добраться до дома. Но не означает ли это, что, в отличие от Одиссея, современному человеку требуется внешний руководитель — в виде авторитарного государства, традиционной конфессии или, возможно, какой-то школы психотерапии; руководитель, который смог бы вести его по жизни, объясняя, что в этом новом мире безвред-

ably the first hero of modernity. Let us substitute the real world with a virtual one, imagine the Odyssey as a journey through a dream world, but without a clear task of reaching Ithaca. Would not this render meaningless the crypto-enlightenment motive of “not yielding to temptation?” And can we see Odysseus as a model in the near future which starkly confronts us with the problem of the virtual world? In any case the modern human being hardly looks at his/her virtual travels from the “Odyssean” point of view and is driven by the wish to avoid all dangers, resist all temptations and reach home. And does it not mean that, unlike Odysseus, the modern human being needs an external guide in the shape of an authoritarian state, a traditional religion, perhaps a psychotherapy school — a guide who leads him/her through life, explaining what in this world is harmless and what, after all, poses a danger? Does it not mean that person needs someone to keep him/her from falling off a cliff, i.e. to perform the function which the Strugatskys entrusted to imagined Ludens? It is no accident that the modern world sees a soaring demand for psychotherapy sessions, consultations with psychologists etc.

In Lieu of a Conclusion: Problematization of Banning

The risks for enlightenment arise not from the existence of forbidden pleasures, but from the problematization of banning. A ban may be called into question for a variety of reasons. Some bans are exclusively religious, others have to do with violence toward another person (which are more or less taken on board by altruistic morals), and there is a third category which is largely connected with the factor of social environment, its habits and what

но, а что все-таки представляет собой опасность? Не значит ли это, что человеку нужен кто-то, кто удерживал бы его над «пропастью во ржи» — то есть исполнял ту функцию, которую Стругацкие доверили придуманным ими «люденам»? Неслучайно в современном мире так вырос запрос на сеансы психотерапии, на консультации с психологами и пр.

Вместо заключения: проблематизация запрета

Риск для просвещения возникает не в связи с наличием запретных удовольствий, а в самой проблематизации запрета. Запрет по целому ряду причин ставится под сомнение. Часть запретов имеет исключительно религиозный характер, другая касается насилия над другим человеком (и они более-менее берутся на вооружение альтруистической моралью), и есть третья часть: она в значительной мере обусловлена фактором социального окружения, его привычек и, можно сказать, предрассудков. Сомнительно, чтобы все эти запреты, даже альтруистические, сохраняли свою релевантность для виртуального мира. Но, в конце концов, и за его пределами многое из ранее запретного становится вполне допустимым. Вопрос в том, примем ли мы вслед за Стругацкими допущение, что окончательное принятие всего, что вытеснено в бессознательное, — это путь эволюционного вырождения человека. Или же мы должны признать вслед за Алистером Кроули, Вильгельмом Райхом и многочисленными адептами контркультуры, что человеку надлежит раскрыться всем соблазнам и только таким путем, путем трансгрессии и радикального снятия всех табу, осуществить скачок на более высокий уровень антропологического развития? Проблема в том, что у Разума как такового нет ответа на вопрос, что перед нами: «пропасть или взлет», деградация или путь к сверхчеловечеству?

may be called its prejudices. It is doubtful that all these bans, even altruistic ones, are relevant to the virtual world. But then many things outside it end up being allowed. The question is whether we will go along with the Strugatskys' assumption that final acceptance of what has been driven into the subconscious is the path of man's evolutionary degradation. Or else we would have to agree with Aleister Crowley, Wilhelm Reich and a host of other adepts of counter-culture that man should make himself open to all the temptations in order to take a leap to a higher level of anthropological development through transgression and the lifting of all taboos. The problem is that Reason as such has no answer to the question whether we are heading toward an abyss or soaring heights, degradation or becoming super-humans.

In either case the emergence of a certain future whose outlines are not fully accessible to consciousness cannot but suggest that the human being has not yet reached maturity, that he/she is still in a state of childhood and hence needs teachers, gurus and prophets to whom he/she can entrust him/herself. To put it simply, he/she needs a religion or an esoteric teaching, Reason alone is not enough to enable him/her to take the right steps into the unknown future. Some gurus would urge him/her to beware of the virtual world while others, on the contrary, would recommend accepting the Matrix of the "unconscious" as expansion of the sphere of possible experience. The "counter-enlightenment" implications of the whole situation will stem from the perception that it is in general impossible to do without gurus at a point in history when the process of secularisation has penetrated the intimate sphere, overturning and problematising all previously immutable taboos that used to determine our behaviour.

И в том, и в другом случае появление у человека некоего Будущего, контуры которого не полностью доступны сознанию, невольно подводит к мысли, что человек еще не достиг стадии совершеннолетия, что он еще пребывает в состоянии детства, а значит, ему нужны учителя, гуру или пророки, которым он бы мог довериться. Проще говоря, ему нужны религия или же эзотерическое учение, одного Разума ему недостаточно, чтобы сделать правильные шаги в неведомом для него будущем. Одни гуру призывают его опасаться виртуального мира, другие, напротив, рекомендуют принять Матрицу «бессознательного» в качестве расширения сферы возможного опыта. «Контрпросветительский» контекст всей этой ситуации будет задан пониманием невозможности обойтись вообще без гуру в этот момент истории, в котором процесс секуляризации достиг сферы интимного, взрывая и проблематизируя все ранее незыблемые табу, определявшие наше поведение.

Можно ли в этот момент истории надеяться на то, что проект просвещения в какой-то форме продолжит свое существование? Нам кажется, что можно, но только в том случае, если Разум сможет открыть для себя союзника в традиции. Если он этого сделать не сможет, у него не окажется никаких иных средств для того, чтобы провести человека по жизни, не полагаясь на пророков и лжепророков, претендующих на знание будущего, на особую посвященность в отношении него. Это и есть путь консервативного просвещения, путь союза Традиции и критического мышления, при котором человек мог бы продолжать развивать ту же самую установку сопротивления будущему, которая продуцирована описанной Мишелем Фуко логикой «героизации настоящего».

Благодарности. Статья подготовлена в рамках программы стратегического академического лидерства «Приоритет 2030» Балтийского федерального университета им. И. Канта.

At this juncture in history is there hope that the enlightenment project will survive in some form? I believe that it is possible, but only if reason finds an ally in tradition. Otherwise it will not have any instruments to guide human beings through life without turning to prophets and false prophets claiming to know the future and to be initiated in it. This is the path of conservative enlightenment, the path of an alliance between tradition and critical thinking, so that human beings can continue developing the attitude of resistance to the future which arises from the logic of “heroisation of the present” described by Michel Foucault.

Acknowledgements: *This publication was supported by the Russian Federal Academic Leadership Program “Priority 2030” at the Immanuel Kant Baltic Federal University.*

References

- Avtonomova, N.S., 2009. Michel Foucault. In: *Filosofy dvadcatogo veka [Philosophers of the 20th Century]*. Book 3. Moscow: Iskustvo-XXI vek, pp. 274-294. (In Rus.)
- Foucault, M., 2005. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London & New York: Routledge.
- Foucault, M., 1984. What is Enlightenment? In: P. Rabinow, ed. 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, pp. 32-50.
- Foucault, M., 2010. *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France 1982–1983*. Ed. by F. Gros, F. Ewald and A. Fontana, translated by G. Burchell. Basingstoke & New York: Palgrave Macmillan.
- Fukuyama, F., 1992. *The End of History and the Last Man*. New York & Toronto: Free Press.
- Gradirovsky, S.N., 2023. Dare to Know, or the Gospel According to Kant. *Kantian Journal*, 42(2), pp. 141-170. <http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2023-2-7>.
- Habermas, J., 1994. Taking Aim at the Heart of Present: On Foucault’s Lecture on Kant’s “What Is Enlightenment?” In: J. Habermas, 1994. *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians Debate*. Boston: Policy Press, pp. 173-180.

Список литературы

Автономова Н.С. Мишель Фуко // Философы двадцатого века. Кн. третья. М. : Искусство-XXI век, 2009. С. 274–294.

Градировский С.Н. Дерзость знать, или Евангелие от Канта // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 2. С. 141–170.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Ками, 1994а. Т. 1. С. 126–147.

Кант И. Рецензии на книгу И.Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 8. С. 38–62.

Кант И. Спор факультетов // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 7. С. 58–136.

Каплун В. От Ницше к Ницше: об одном пересечении двух философских биографий (Семен Франк и Мишель Фуко) // Мишель Фуко и Россия : сб. ст. / под ред. О. Хархордина. СПб. ; М. : Европейский университет в Санкт-Петербурге : Летний сад, 2001. С. 146–164.

Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М. : Государственное издательство политической литературы, 1959. Т. 13. С. 5–167.

Межуев Б.В. Диалектика контрпросвещения // Вопросы философии. 2022. № 6. С. 45–57.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра / пер. с нем. Ю.М. Антоновского // Полн. собр. соч. М. : Культурная революция, 2007. Т. 4.

Стругацкие А.Н., Б.Н. Волны гасят ветер // Собр. соч. М. : Текст, 1995. Т. 10. С. 175–316.

Стругацкие А.Н., Б.Н. Беспокойство // Собр. соч. М. : АСТ, 2018. Т. 4 : 1964–1966. С. 183–286.

Стругацкие А.Н., Б.Н. Комментарии к пройденному. М. : АСТ, 2022.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина, Н.С. Автономовой. СПб. : А-сад, 1994.

Фуко М. Что такое Просвещение? / пер. с фр. С.Ч. Офертаса ; под ред. Б.М. Скуратова // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М. : Праксис, 2002. С. 335–359.

Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / пер. с фр. А.В. Дьякова. СПб. : Наука, 2011.

Horkheimer, M. and Adorno, T., 1972. *Dialectic of Enlightenment*. New York: Herder and Herder.

Kant, I., 1999. An Answer to the Question: What Is Enlightenment? (1784). In: I. Kant, 1999. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M.J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-22.

Kant, I., 2007. *Review of J.G. Herders Ideas for the Philosophy of the History of Humanity. Parts 1 and 2*. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R.B. Loudon; translated by A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 121-142.

Kant, I., 1996. *The Conflict of the Faculties*. In: I. Kant, 1996. *Religion and Rational Theology*. Translated by M.J. Gregor and R. Anchor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 233-328.

Kaplun, V., 2001. From Nietzsche to Nietzsche: On the Intersection of Two Philosophical Biographies (Semyon Frank and Michel Foucault). In: O. Kharkordin, ed. 2001. *Michel Foucault i Rossiya [Michel Foucault and Russia]*. Saint Petersburg & Moscow: European University at Saint Petersburg; Letnij sad. (In Rus.)

Marx, K., 1987. A Contribution to the Critique of Political Economy. Part One. In: K. Marx, F. Engels, 1987. *Collected Works, Volume 29: Marx: 1857–1861*. Moscow, London & New York: Progress; Lawrence and Wishart; International Publishers, pp. 257-417.

Mezhuev, B.V., 2022. Dialectics of the Counter-Enlightenment. *Voprosy Filosofii*, 6, pp. 45-57. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2022-6-45-57>. (In Rus.)

Nietzsche, F., 2006. *Thus Spoke Zarathustra. A Book for All and None*. Edited by A. del Caro, R.B. Pippin, translated by A. del Caro. Cambridge: Cambridge University Press.

Strugatsky, A. and Strugatsky, B., 1995. *Volny gasyat veter [The Waves Extinguish the Wind]*. In: A. Strugatsky and B. Strugatsky, 1995. *Sobranie sochinenii [Collected Works]*. Volume 10. Moscow: Text, pp. 175-316. (In Rus.)

Strugatsky, A. and Strugatsky, B., 2018. *Bespokoistvo [Disquiet]*. In: A. Strugatsky and B. Strugatsky, 2018. *Sobranie sochinenii [Collected Works]*. Volume 4: 1964–1966. Moscow: AST, pp. 183-286. (In Rus.)

Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / пер. с англ. М.Б. Левина. М. : АСТ, 2004.

Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / пер. с нем. М. Кузнецова. М. : Медиум, 1997.

Цой В.Р. Своими словами. Книга интервью. 1983–1990 / сост. В. Калгин. М. : АСТ, 2022.

Habermas J. Taking Aim at the Heart of Present: On Foucault's Lecture on Kant's What is Enlightenment? // Habermas J. The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians Debate / transl. by S. Weber Nicholsen. Boston : Policy Press, 1994. P. 173–180.

Об авторе

Борис Вадимович Межуев, кандидат философских наук, доцент, философский факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия; Институт научной информации по общественным наукам РАН (ИНИОН РАН), Москва, Россия; Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: borismezhuev@yandex.ru

Для цитирования:

Межуев Б.В. «Консервативное просвещение» как «героизация настоящего» // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 3. С. 130–158.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-6

© Межуев Б.В., 2023.

Strugatsky, A. and Strugatsky, B., 2022. *Kommentarii k prozdennomu [Comments on What Has Been Done]*. Moscow: AST. (In Rus.)

Tsoi, V.R., 2022. *Svoimi slovami. Kniga interv'yuu [In My Own Words. A Book of Interviews]*, 1983–1990. Edited by V. Kalgin. Moscow: AST. (In Rus.)

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Dr Boris V. *Mezhuev*, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University (MSU), Moscow, Russia; Institute of Scientific Information for Social Sciences, Russian Academy of Sciences (INION RAN), Moscow, Russia; Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.

E-mail: borismezhuev@yandex.ru

To cite this article:

Mezhuev, B.V., 2023. "Conservative Enlightenment" as "Heroisation of the Present". *Kantian Journal*, 42(3), pp. 130-158.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-3-6>

© Mezhuev B. V., 2023.

OPUS MAGNUM
ПРОФЕССОРА Л.А. КАЛИННИКОВА

В.А. Конев¹

Рец. на кн.: Калинин Л.А.
Философская система Канта. Замысел и итоги :
монография. Калининград : Издательство
БФУ им. И. Канта, 2021. 222 с.

Автор назвал свою книгу «Философская система Канта». Такое название заставляет задуматься. Как это — «система Канта»? Ведь критический метод, созданный Кёнигсбергским философом, изначально несет в себе идею условности всякого построения ума, а система всегда нацелена на завершенность и тотальность.

Совместимы ли Кант и система?

Опубликованные сочинения философа дискретны: каждый текст закончен и содержательно, и композиционно. Даже высказанные философские идеи существуют в своей отдельности, хотя и отсылают друг к другу. Но *мысль* философа, его *интеллектуальное созерцание* не дискретны. Мысль и интеллектуальное созерцание философом мира — это живая и постоянная работа осмысления волнующей философа идеи / проблемы / загадки, и эта мысль не может не быть цельной, определенной и системной / систематической. Поэтому Л. А. Калинин отказывается от привычного деления творчества Канта на докритический и критический периоды, а предлагает смотреть на развитие философского мировоззрения Канта как на «метаморфоз насекомых с прохождением стадий развития от личинки к куколке и от нее к взрослой бабочке» (Калининков, 2021, с. 56)². Значит, нужно найти то в мысли Канта, что, развиваясь, сохраняет свой идейный смысл.

¹ Самарский национальный исследовательский университет им. академика С.П. Королёва, 443086, Самара, ул. Московское шоссе, д. 34.
Поступила в редакцию: 08.12.2022 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-7

² Далее в ссылках на книгу указываются только страницы в круглых скобках.

PROFESSOR KALINNIKOV'S
OPUS MAGNUM

V.A. Konev¹

Book Review: Leonard A. Kalinnikov,
Filosofskaya sistema Kanta. Zamysel i itogi
[*Kant's Philosophical System. Conception and Results*]. Kaliningrad: IKBFU Press, 2021. 222 pp.

The author has entitled his book *Kant's Philosophical System*. This title may give one pause. Kant's system? The critical method developed by Kant implies that all intellectual constructs are relative, whereas a system always aspires to be complete and total.

Are 'Kant' and 'system' compatible?

The philosopher's published works are discrete, each text being complete in content and composition. Even his philosophical ideas exist separately, albeit the link between them is there. But the philosopher's *thought*, his *intellectual intuition* are discrete. Kant's thought and intellectual contemplation of the world represent living and constant work of mulling over the idea/problem/riddle which engages his mind, and such thought cannot be anything but whole, definite and systemic/systematic. Which is why Kalinnikov renounces the habitual division of Kant's work into the *pre-critical* and critical periods and chooses to liken the development of Kant's philosophical worldview to the "metamorphosis of insects that passes through stages from larva to pupa to fully-grown butterfly" (Kalinnikov, 2021, p. 56).² Hence in Kant's thought we should look for that which, while evolving, preserves its ideational meaning.

¹ Samara University.
34 Moskovskoye shosse, Samara, 443086, Russia.
Received: 08.12.2022 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2023-3-7

² Elsewhere only the pages are indicated.

Но где и как обнаружить самую мысль философа, если остались только его тексты? В жизни самих текстов! В том, как они влияют на другие тексты, как тексты перекликаются. Прослеживая, например, как слово Канта отзывается в мыслях и чувствах русских философов и поэтов, Калинин не просто расширяет границы русской кантианы своими хорошо известными статьями и книгами, но тем самым приближается к состоянию кантовской мысли, к ее жизненной силе, к тому порядку мысли, который определял строение кантовской философии. Так же смотрит Калинин и на тексты самого Канта. Ему важно увидеть их как следы реализации зародившегося в сознании философа замысла.

Внимательно читая самые первые работы Канта, которые, как считается, посвящены только естественно-научной проблематике, Калинин выделяет в них ту философскую идею, которая будет волновать мысль философа на протяжении всей его жизни. Это, по мнению автора книги, идея мира как целого, единство которого обеспечивается повсюду действующей тонкой материей, готовой принять любой облик и форму (с. 25–26). Калинин показывает, как эта мысль о единстве мира обнаруживает себя в первой опубликованной работе Канта — сочинении о живых силах, затем развивается в работе «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения», в магистерской диссертации об огне и наконец становится ведущей в «*Opus postumum*». Такова линия развития доктринальной части философии Канта, полагает автор книги. Вторая ее часть — критическая философия — получает свою полную реализацию в «Критиках», хотя идея трансцендентализма, считает Калинин, зарождается в первых работах Канта, посвященных уяснению идеи единства мира, она же воодушевляет мысль философа и при работе над последним его сочинением «Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике».

But where and how can we discover the philosopher's thought if all we have is his texts? The answer is, in the life of the texts themselves. In how they influence other texts and how the texts correlate with one another. For example, in tracing how Kant's ideas are echoed in the thoughts and feelings of Russian philosophers and poets, Kalinnikov does not merely extend the boundaries of the Russian Kantiana by his well-known articles and books, but thereby approaches the state of Kant's thought, its power and course which determine the structure of his philosophy. And this is also the way Kalinnikov approaches Kant's texts. He seeks to find the traces of implementation of the concepts born in the philosopher's consciousness.

In closely reading Kant's early works which are thought to be devoted entirely to problems of natural science, Kalinnikov identifies the philosophical idea which informs his thought throughout his life. The author calls it the idea of the world as a whole, whose unity is ensured by matter which is ubiquitous and is ready to assume any form (pp. 25-26). Kalinnikov shows that the idea of the unity of the world reveals itself in the very first published work of Kant, devoted to the living forces, is then developed in "The Question, Whether the Earth Is Ageing, Considered Physically", in the magisterial dissertation on fire and finally becomes central in the *Opus Postumum*. So much for the doctrinal part of Kant's philosophy. The second part — critical philosophy — is fully developed in the *Critiques*, although Kalinnikov believes that the idea of transcendentalism is already present in Kant's early works in which he explores the idea of the unity of the world, and inspires his last work *On the Transition, Founded on A Priori Principles, from the Metaphysical Foundations of Natural Science to Physics*.

Три части книги должны, по мысли ее автора, раскрыть логику развития философской системы Канта, вырастающей из этой идеи.

В части первой «“Докритическое” творчество Канта как исток системы критической трансцендентальной антропологии» Калинин, анализируя работы этого периода, приходит к заключению, «что в сознании Канта интерес к естествознанию как опоре философии все более дополняется возрастанием интереса к антропологии, к пониманию, что все тайны философии имеют свой ключ в такой тайне, как человек» (с. 45). Неслучайно самую значимую работу этого периода — «Всеобщую естественную историю и теорию неба» — Кант заканчивает словами:

Действительно, когда дух исполнен размышлений, подобных настоящим... тогда вид звездного неба в ясную ночь доставляет такое удовольствие, какое испытывает только благородная душа. При всеобщем безмолвии природы и спокойных чувствах заговорит тогда скрытая познавательная способность бессмертного духа на неизъяснимом языке и внушит неразвитые понятия, которые можно, правда, почувствовать, но нельзя описать (AA 01, S. 367; Кант, 1994, с. 260).

Так в философском сознании Канта зарождается идея анализа языка познавательной способности, которая, как показывает автор книги, в «Грезах духовидца, поверенных грезами метафизики» заставляет видеть в метафизике науку «о границах человеческого разума» (с. 53) и которая завершится созданием «Критики чистого разума».

Первые работы Канта свидетельствуют, считает Калинин, что, «по сути дела, созрело зерно, из которого готово было вырасти новое целое — синтезирующая все достижения философии, имевшие место в ее истории, критическая трансцендентальная система» (с. 58), для которой были одинаково важны как доктринальная, так и критическая части системы.

The three parts of Kalinnikov's book purport to reveal the logic of Kant's philosophical system arising from this idea.

In the first part — “Pre-critical Work of Kant as the Source of the System of Critical Transcendental Anthropology” — Kalinnikov, analysing the works of that period, comes to the conclusion that “in Kant's mind interest in natural sciences as the basis of philosophy is increasingly complemented by a growing interest in anthropology, the understanding that the clue to the mysteries of philosophy is contained in the mystery of man” (p. 45). It is no accident that Kant's most important work of that period ends with the following words:

In fact, when we have completely filled our dispositions with such observations and with what has been brought out previously, then the sight of a starry heaven on a clear night gives a kind of pleasure which only noble souls experience. In the universal stillness of nature and the tranquillity of the mind, the immortal soul's hidden capacity to know speaks an unnamable language and provides inchoate ideas which are certainly felt but are incapable of being described (NTH, AA 01, p. 367; Kant, 2008, p. 160).

Thus Kant conceives the idea of analysing the language of the cognitive faculty which, as the author shows, in *Dreams of a Spirit-Seer Elucidated by Dreams of Metaphysics*, sees metaphysics as the science “of the limits of human reason” (p. 53), and is crowned with the *Critique of Pure Reason*.

Kalinnikov finds already in Kant's early works the “seed out of which would grow a new whole — the critical transcendental system synthesising all the achievements of philosophy in its history” (p. 58), the system for which the doctrinal and critical parts were equally important.

Часть вторая, «Системность “Критики чистого разума” и система Канта», как видно из ее названия, посвящена не просто обсуждению системы «Критики чистого разума» или системы всей философии Канта, а тому, как в самом построении первой «Критики» высвечивается целостность кантовской философии. Трактат «Критика чистого разума» не ограничивается гносеологией, «как его традиционно понимают, а есть в то же время очерк всей системы, в развернутом виде представленный Кантом только тремя “Критиками”» (с. 70). Калинин смотрит на текст «Критики чистого разума» как на своеобразный палимпсест, когда за представленным текстом критической философии высвечивается «текст» задуманной системы. Автор показывает, как в процессе продвижения мысли Канта по пути развития критической методологии и формирования трансцендентальной идеи постепенно вырисовывается картина новой метафизики.

Возражая Карлу Ясперсу, который находит у Канта только дихотомии *чувственность / рассудок, рассудок / разум, природа / свобода* и попытку с помощью «рефлектирующей способности суждения» как-то упорядочить систематику изложения, Калинин раскрывает не только системную упорядоченность самих «Критик», но и системное видение мира, представленное в них. Автора интересует не то, как решаются Кантом гносеологические проблемы, что прекрасно изучено, а то, как в гносеологических проблемах высвечивается доктринальная сторона кантовской философии. По мысли Калиникова, это представление о целостности и единстве мира зародилось у Канта в его ранних работах и получило развитие в «Критиках». Идея мира как регулятивная *идея* разума, согласно трансцендентальной философии, направляет рассудок на формирование физической картины мира, но и сама трансцендентальная философия, считает Калинин, имплицитно несет в себе некое метафизическое представление о мире как целом. По-

Part two, “The Systemic Character of the *Critique of Pure Reason* and Kant’s System”, as its title suggests, is devoted not only to discussing the system of the *Critique of Pure Reason* or the system of Kant’s philosophy as a whole, but to showing how the very structure of the first *Critique* highlights the integrity of Kant’s philosophy. The treatise *Critique of Pure Reason* is not limited to epistemology “as it is traditionally understood, but is an outline of the whole system presented at scale only in the three *Critiques*” (p. 70). Kalinnikov sees the text of the *Critique of Pure Reason* as a palimpsest where beneath the text of critical philosophy is revealed the “text” of the conceived system. The author shows how, as Kant’s thought moves toward developing a critical methodology and a transcendental idea, there emerges a new metaphysics.

Challenging Karl Jaspers who finds in Kant only the dichotomies *sensibility/understanding, understanding/reason, nature/freedom* and an attempt to use the “reflective capacity of judgment” to bring some order to the system of presentation, Kalinnikov reveals not only the underlying system of the *Critiques*, but the systemic vision of the world they present. The author is interested not in how Kant solves epistemological problems, a well-studied territory, but in how epistemological problems bring out the doctrinal side of Kant’s philosophy. Kalinnikov takes the view that the notion of wholeness and unity was born in his early works and was developed in the *Critiques*. According to the transcendental idea of philosophy, the idea of the world as the regulative *idea* of reason directs reason to form the physical picture of the world, but Kalinnikov believes that transcendental philosophy itself implies a certain metaphysical notion of the world as a whole. He believes that the latter is rooted in

следнее, по мысли автора книги, укоренено в кантовском понятии возможного опыта, основания которого разрабатывает трансцендентальная философия.

«Вообще категории модальности, — считает Калинин, — занимают в системе Канта особое место, по сути дела, с их помощью и воздвигается система. <...> Категории модальности играют решающую роль в построении системы критической философии как целого» (с. 94–95). Опираясь на этот тезис, автор книги считает, что если есть *возможный* опыт, то есть и опыт *действительный*, а также опыт *необходимый*. И тогда каждому из этих опытов будет открываться свой мир. Мир возможного опыта — это «мир как целое», «мир вещей в себе», мир действительного опыта — мир явлений, а мир, определяющий и направляющий явления, — мир необходимости (с. 95). И Калинин добавляет: «Деление такого рода можно представить как три включенных друг в друга круга. Кант писал по этому поводу: “Скудость наших обычных умозаключений, с помощью которых мы узнаем об обширном царстве возможности, где все действительное (все предметы опыта) составляет лишь малую часть, вообще бросается резко в глаза”» (Там же).

Но мне представляется, что автор здесь ошибается. Следует обратить внимание на начало цитаты из первой «Критики», которую приводит автор в подтверждение своего заключения: Кант отмечает, что *такое* представление об отношении опыта возможного и действительного возникает в ходе *обыденного* рассуждения («скудость наших *обычных* умозаключений»). Для критической философии, как неоднократно замечает Кант, есть «один-единственный всеохватывающий опыт» (В 284; Кант, 2006, с. 379), который и есть то, что Кант обычно называет *возможный* опыт, так как «рассудок *a priori* дает опыту *вообще* только правила по субъективным и формальным условиям чувственности и апперцепции — правила, без которых опыт

the Kantian concept of possible experience for which transcendental philosophy develops the grounds.

Kalinnikov points out that “the categories of modality occupy a special place in Kant’s system for they essentially support the whole system. [...] The categories of modality play the decisive role in the building of critical philosophy as a whole” (pp. 94-95). Proceeding from this thesis, the author argues that if there is *possible* experience there is also *real* experience, as well as *necessary* experience. And then each of these experiences reveals a different world. The world of possible experience is “the world as a whole”, “the world of things in themselves”, the world of real experience opens up the world of phenomena and the world of necessity determines and guides phenomena (p. 95). Kalinnikov adds: “This kind of division can be presented as three circles within one another. As Kant wrote, ‘the poverty of our usual inferences through which we bring forth a great realm of possibility, of which everything actual (every object of experience) is only a small part, is very obvious’” (*ibid.*).

I would take issue with this last statement. We should pay attention to the beginning of the quotation from the first *Critique* which the author uses to bolster his conclusion: Kant notes that *this* notion of the relation between possible and actual experience arises in the course of *usual* reasoning (“the poverty of our *usual* inferences”). As Kant repeatedly stresses, for critical philosophy there is “a single all-encompassing experience” (*KrV*, A 232 / B 284; Kant, 1998, p. 331), which is what Kant usually calls *possible* experience because “The understanding gives *a priori* to experience *in general* only the rule, in accordance with the subjective and formal conditions of sensibility as well as of apperception, which *alone* make it possible” (*KrV*, A 230 / B 283; Kant, 1998, p. 331; my ital-

невозможен» (В 283; Кант, 2006, с. 379; курсив мой. — В.К.). В связи с этим следует вспомнить и основной вопрос «Критики» — как *возможны* синтетические суждения априори. Эту *возможность* и анализирует критическая философия, раскрывая опыт познания.

Выход за пределы возможного опыта, то есть опыта, который основан на правилах чувственности и рассудка, был бы возможен, если бы были другие формы созерцания и другие формы рассудка, которые мы, по мысли Канта, представить и понять не можем. Поэтому в «Критике чистого разума» Кант ограничивается критическим анализом *возможного* опыта, «оставив все остальные вопросы неразъясненными *до дальнейшего исследования*» (В 285; Кант, 2006, с. 381; курсив мой. — В.К.). Это «дальнейшее исследование» — анализ диалектики разума, а затем и изложение доктрины, которое Кант предпримет в «Opus postumum».

Однако сама доктринальная идея постоянным фоном уже сопровождает кантовский критический анализ опыта познания и отношения человека с миром. Именно то, как она представлена в первой «Критике», и рассматривает Калинин. А представлена она, как справедливо считает автор книги, понятием *вещи, объекта вообще*.

Кантовское понятие вещи в себе, как известно, всегда становилось для философов камнем преткновения. Как понять, что, «хотя чувственно воспринимаемым объектам несомненно соответствуют умопостигаемые сущности, пусть это сущности, к которым наша способность чувственного созерцания не имеет никакого отношения, тем не менее наши рассудочные понятия, будучи лишь формами мышления для наших чувственных созерцаний, нисколько не распространяются на эти вещи» (В 308—309; Кант, 2006, с. 407)? С одной стороны, *несомненно* есть объекты за пределами чувственности, но *тем не менее* рассудок почему-то их мыслить не может, хотя сам же создает «представле-

ics — V.K.). It is worth recalling that the main question in the *Critique* is how are *a priori* synthetic judgments *possible*? It is this *possibility* that critical philosophy examines in revealing the cognitive experience.

It would have been possible to go beyond the possible experience, i.e. experience based on the rules of sensibility and understanding if there were other forms of intuition and other norms of understanding which, Kant claims, we cannot imagine or understand. Therefore, in the *Critique of Pure Reason* Kant confines himself to critical analysis of *possible* experience, leaving “the matter in obscurity pending *further treatment* later on” (*KrV*, A 232 / B 285; Kant, 1998, p. 332; my italics — V.K.). “Further treatment” is analysis of the dialectic of reason followed by the presentation of the doctrine which Kant would undertake in the *Opus Postumum*.

However, the doctrinal idea provides a constant background to Kant’s critical analysis of the cognitive experience and the human’s relations with the world. Kalinnikov concentrates on how the idea is presented in the first *Critique*. He rightly believes that it is represented through the concept of *the thing, the object in general*.

The Kantian concept of the thing in itself has always been a stumbling block for philosophers. How should we interpret the statement that “although beings of understanding certainly correspond to the beings of sense, and there may even be beings of understanding to which our sensible faculty of intuition has no relation at all, our concepts of understanding, as mere forms of thought for our sensible intuition, do not reach these in the least”? (*KrV*, B 308-309; Kant, 1998, p. 361). On the one hand, there are *undoubtedly* objects beyond the limits of sensibility, *and yet* reason somehow cannot think them although it itself creates a “representa-

ние о предмете самом по себе» (В 306; Кант, 2006, с. 405). Поэтому такой объект либо отбрасывали, как Фихте, не желая ограничивать всемогущий разум, либо трактовали его как некое иррациональное начало, как Шопенгауэр.

Калинников предпринимает попытку провести деление понятия вещей вообще по разным основаниям — онтологическим, консциологическим (от лат. *conscientia* — сознание) и гносеологическим (с. 96). Этими рассуждениями автор книги, как мне представляется, вносит свой вклад в интерпретацию важнейшего концепта кантовской философии. Он стремится показать, что вещь в себе — это не только демаркационное понятие, имеющее негативный смысл, но и понятие, заставляющее видеть основу явлений в вещах самих по себе. Вряд ли со всеми утверждениями профессора Калинникова можно согласиться, но важно то, что сама идея вещи в себе, выдвинутая Кантом, оказывается, как утверждает в книге, крайне продуктивной, заставляя философию постоянно раздвигать демаркационную линию, прочерченную этим понятием. Это особенно отчетливо проявляется тогда, когда Кант обращается к анализу исторической и культурной сферы, где «нормам как вещам умопостигаемым соответствуют такие содержательные ноумены, как долг, мораль, право, а также такие, как свобода, добро...» (с. 110). Гносеологическая модель, разработанная в «Критике чистого разума» «обеспечивает возможность достижения высшего блага и конечной цели человечества как царства целей, показывая, — утверждает Калинников, — как совершенствуется мир явлений, расширяясь и углубляясь по мере познания мира вещей в себе, что и выступает условием достижимости конечной цели» (с. 114).

Я не могу согласиться с выражением автора книги «по мере познания вещей в себе», потому что в этом случае вещь в себе представляется как нечто еще не познанное, как то, на что распространяется познание. Вещь в себе как идея

tion of *an object in itself*» (*KrV*, В 306; Кант, 1998, p. 360). Therefore such an object was either cast aside not wishing to limit the omnipotent reason (Fichte) or interpreted as an irrational element (Schopenhauer).

Kalinnikov attempts to differentiate the concept of things in general according to different principles, viz. ontological, consciological (from Latin *conscientia*, or consciousness) and epistemological (p. 96). I believe that in this way the author makes a contribution to the interpretation of a key concept of Kantian philosophy. He seeks to show that the thing in itself is not only a concept of demarcation with a negative connotation, but a concept that makes one see the foundation of phenomena in the things in themselves. One can hardly go along with all the claims made by Kalinnikov, but what is important is that the idea of the thing in itself put forward by Kant turns out, as the book rightly claims, to be highly productive, causing philosophy to constantly extend the demarcation line drawn by this concept. This is particularly clear when Kant turns to the analysis of the historical and cultural matters where “norms of understanding correspond to such substantive noumena as duty, morals, law as well as freedom, good [...]” (p. 110). The epistemological model developed in the *Critique of Pure Reason* “makes it possible to achieve the *highest good* and humanity’s ultimate goal of the *kingdom of ends*”, demonstrating how, according to Kalinnikov, “the world of phenomena is improved by broadening and deepening, which is the *condition* of achieving the ultimate goal” (p. 114).

I cannot agree with the author’s expression “as the world of things in themselves is cognised” because it represents the thing in itself as something that *has not yet* been cognised, as something to which cognition is being spread. The thing in itself as an idea points to the ac-

указывает на *само бытие* вещи (бытие *самой* вещи), которое действительно является *условием* достижения целей человека. Вещь в себе для Канта открывается критике, которая видит *одновременно* вещь как явление и как вещь в себе. Как явление вещь открыта чувственности и рассудку или открыта чувственностью и рассудком, а вещь сама по себе в ее безотносительности к нашей чувственности и пониманию открывается для нас только как условие нашего существования, открывается практическому познанию (см.: В IX–X; Кант, 2006, с. 11). «Однако, — замечает Кант, — при этом... у нас всегда должна оставаться возможность если и не *познавать*, то по крайней мере также *мыслить* эти предметы (то есть предметы опыта. — В.К.) как вещи сами по себе» (В XXVI; Кант, 2006, с. 29).

Проведенный Калининским во второй части книги анализ «Критики чистого разума» с точки зрения проявления в ней доктринальных идей кантовской системы убедительно показывает, что хотя «Критика» и есть трактат о методе, «но тем не менее в ней содержится *полный* очерк метафизики, касающийся вопроса и о ее границах, и о всем внутреннем ее расчленении» (В XXII–XXIII; Кант, 2006, с. 25; курсив мой. — В.К.). Но хотя Кант и сделал такое заявление в Предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», все-таки необходимость совершить в метафизике «полную революцию» осталась. Это и потребовало той работы, которая отразилась на страницах «Opus postumum». Анализу назначения «Opus postumum» в философской системе Канта посвящена третья часть книги Л. А. Калининкова.

Как известно, черновой характер последнего труда Канта порождает разные его интерпретации — и в плане того, какова его композиция, и в плане того, каково его назначение и содержание. Калининков смотрит на «Opus postumum» как на необходимый этап в развития мысли Канта, смысл которого «нельзя понять, не приняв во внимание системы в целом,

tual being of the thing (the being of the actual thing), which is indeed the *condition* of achievement of humanity's goals. For Kant the thing in itself opens up to critique which sees the thing simultaneously as a phenomenon and a thing in itself. As a phenomenon the thing is open to sensibility and understanding or is discovered by sensibility and understanding and the thing in itself regardless of our sensibility and understanding opens up to us only as the condition of our existence which lends itself to practical knowledge (*cf.* *KrV*, В IX-X; Kant, 1998, p. 107). "Yet [...] even if we cannot *cognize* these same objects as things in themselves, we at least must be able to *think* them [i.e. the objects of *experience* — V.K.] as things in themselves" (*KrV*, В XXVI; Kant, 1998, p. 115).

In the second part of his book Kalinnikov analyses the *Critique of Pure Reason*, looking for manifestations of the doctrinal ideas of the Kantian system and shows convincingly that, being a treatise on method, it nevertheless "catalogs the *entire* outline of the science of metaphysics, both in respect of its boundaries and in respect of its entire internal structure" (*KrV*, В XXII-XXIII; Kant, 1998, p. 113; my italics — V.K.). But although Kant makes this statement in the Preface to the second edition of the *Critique of Pure Reason*, the need for a "total revolution" in metaphysics has remained. This is the task addressed in the *Opus Postumum*. The significance of the *Opus Postumum* in Kant's philosophical system is analysed in the third part of Kalinnikov's book.

Kant's last work has features of a rough draft, which gives rise to various interpretations of the work's purpose and content. Kalinnikov sees the *Opus Postumum* as a necessary step in the development of Kant's thought whose meaning "cannot be understood without taking into account the system as a whole, and the system cannot be understood without

а систему нельзя понять, не учитывая назначения “*Opus postumum*”» (с. 134). И автор книги интерпретирует «*Opus postumum*» исходя из «понимания системы Канта как трансцендентальной антропологии, опирающейся на принцип *материального единства мира*» (Там же).

Содержание и направленность последней работы Канта, согласно Калинникову, определяется возрождением его интереса к естественно-научной проблематике, которая теперь рассматривается с достигнутых в «Критиках» высот трансцендентальной философии. Поскольку трансцендентальная философия исходит из того, что всякому опыту предшествуют *a priori* его формы, которые делают опыт возможным, постольку именно человек с его способностями познания, суждения или действия должен стать предметом и ориентиром философского мышления. Поэтому, считает Калинников, «*Opus postumum*» как доктринальная часть системы должна была дать научную картину мира как материального целого, обеспечивающего существование человека (с. 150). В таком случае план работы должен состоять из трех разделов: «1) теоретические основания науки о неживой материи — физика, поскольку законы неживой материи свойственны как живой, так и материи одушевленной; 2) теоретические основания науки о жизни — биологии, базирующейся на биофизике и биохимии; 3) теоретические основы науки о человеке и обществе — антропологии, социологии, истории, возможность которых заложена в физике и биологии» (с. 150–151). Такая интерпретация труда Канта, несомненно, представляет интерес, тем более что автор показывает потенциальную научную перспективу многих идей и положений, высказанных Кантом в этой работе.

Однако в сформулированном Калинниковым понимании задач «*Opus postumum*» делается акцент на анализе универсальной натурфилософской картины мира, которую разрабатывает Кант, а достижения критической

taking into account the purpose of the *Opus Postumum* (p. 134). He interprets the *Opus Postumum* proceeding from “the interpretation of Kant’s system as transcendental anthropology, based on the principle of the *material unity of the world*” (*ibid.*).

The content and the main thrust of Kant’s last work, according to Kalinnikov, are determined by his revived interest in natural science which he now surveys from the heights of transcendental philosophy as achieved in the *Critiques*. Because transcendental philosophy proceeds from the assumption that all experience is preceded by its *a priori* forms which make experience possible the human being with his/her capacity to cognise, judge and act should be the object and reference point of philosophical thought. Kalinnikov believes that the *Opus Postumum* as the doctrinal part of the system was called upon to provide a scientific picture of the world as a material whole which ensures man’s existence (p. 150). In that case the work should consist of three sections: “1) theoretical foundations of the science of inorganic matter, physics, because the laws of inorganic matter apply both to living and animate matter; 2) theoretical foundations of the life science, biology, based on biophysics and biochemistry; 3) theoretical foundations of the science of the human being and society, i.e. anthropology, sociology, and history which are made possible by physics and biology” (pp. 150-151). This interpretation of Kant’s work is undoubtedly interesting, all the more so because the author shows the scientific potential of many of the ideas and propositions Kant enunciates in this work.

However, Kalinnikov’s interpretation of the tasks of the *Opus Postumum* focuses on the universal natural science picture of the world developed by Kant while the achieve-

философии отходят при этом на второй план. Употребление таких терминов, как «биофизика», «биохимия», «социология», вносит в эту интерпретацию элемент ненужной модернизации кантовских представлений. Кроме того, употребление терминов типа «живая материя», «одушевленная материя» прямо противоречит представлениям Канта о материи, как она понимается им в данном труде: «Живая материя — это *contradictio in adjecto*, управляющий принцип не материален», и в другом месте: «Могут существовать живые *тела* (не материя). *Принцип жизни не материален*» (AA 22, S. 481; Кант, 2000, с. 502). Можно приветствовать стремление автора показать, что Кант был привержен идее единства мира и что это единство должно иметь естественно-научное объяснение, о чем, как справедливо замечает Калинин, говорят выдвигаемая Кантом идея особой науки (гиперфизики) и его многочисленные утверждения о телах и движущих силах материи, которые дает опыт. Но вряд ли это означает, что Кант исходит из признания принципа *материального единства мира* в том смысле, который придавала этому понятию позднейшая философия (= все должно быть объяснено как материя или быть производным от нее). А утверждения о том, что сознание есть свойство материи (с. 152) или что человек существо социальное (с. 185), которые нередко встречаются в рецензируемой книге, дают повод для такого толкования понятия «материальное единство мира».

Между тем автор справедливо указывает на то, что, поскольку Кант называет готовящуюся работу «Переходом от метафизических начал естествознания к физике», слово «переход» является в ней основным (с. 152). Те априорные начала, которые открываются трансцендентальной философией, должны, по мысли Канта, стать существенным элементом доктринальной части его системы. Калинин считает, что выяснение Кантом роли метафизических начал естествознания «говорит, во-первых, о роли ме-

ments of critical philosophy recede into the background. The use of such terms as “biophysics,” “biochemistry” and “sociology” unduly modernises Kant’s ideas. Besides, the use of such terms as “living matter”, “animate matter” is at odds with Kant’s notions about matter presented in this work: “Living matter is a *contradictio in adjecto*: The guiding principle is immaterial”, and elsewhere: “There can be living *bodies* (not matter). The *vital* principle is *immaterial*” (OP, AA 22, p. 481; Kant, 1993, p. 137). We can go along with the author’s wish to show that Kant was wedded to the idea of the unity of the world which must have a natural science explanation, as witnessed (Kalinnikov rightly notes) by Kant’s idea of a special science (hyperphysics) and his numerous references to bodies and moving forces of matter yielded by experience. But it is unlikely that Kant recognises the principle of *material unity of the world* in the sense with which later philosophy invested it (= everything must be explained as matter or as its derivative). And frequent assertions in the book under review that consciousness is a property of matter (p. 152) or that man is a social creature (p. 185) suggest this interpretation of the concept of “material unity of the world”.

And yet the author rightly points out that because Kant calls his forthcoming book *Transition from the Metaphysical Foundations of Natural Science to Physics*, the word “transition” is key (p. 152). According to Kant, the *a priori* principles discovered by transcendental philosophy should be an important element of the doctrinal part of his system. Kalinnikov assumes that Kant’s clarification of the role of metaphysical principles of natural science “attests, first, to the role of metaphysical propositions as foundations of natural science and second, to the transition from there to physics” (p. 153). This, the author argues, ensures grad-

тафизических положений для получения оснований науки о природе и, во-вторых, о переходе от них к физике» (с. 153). Этим, по мысли автора книги, достигается постепенный «переход к теоретическим принципам все меньшей степени абстракции и общности, пока мы не достигнем многообразного материала, дающегося чувственностью, конкретными органами чувств» (Там же). Автор, опираясь как на материалы «Opus postumum», так и на другие труды Канта, показывает, как, по его мнению, этот переход совершается от философии через универсальный уровень физики к физике *specialis*, а от нее к другим специальным наукам. Калинин подчеркивает прозорливость Канта в его понимании развития науки, хотя вряд ли все согласятся с тезисом автора, что усилиями «Opus postumum» физика приобрела новый, по сути своей постнеклассический, характер (с. 162).

Мне жаль, что при анализе идеи «перехода» профессор Калинин уделил мало внимания поиску Кантом тех априорных начал, которые давали бы возможность увидеть этот переход от метафизики к естествознанию в ракурсе критической философии. Сам Кант несколько раз отмечает: «Это удивительно; это кажется даже совершенно невозможным — представить а priori восприятия для нужд опыта, и тем не менее без этого не было бы никакой физики, в качестве которой выступает система этих восприятий» (AA 22, S. 504; Кант, 2000, с. 515; курсив мой. — В.К.). И в другом месте: «Это удивительно, это кажется даже невозможным — представить движущие силы материи (действующие причины восприятий как эмпирических представлений, которые может иметь субъект) а priori, т.е. независимо от опыта, и тем не менее это — необходимое требование для физики» (AA 22, S. 397; Кант, 2000, с. 455; курсив мой. — В.К.). Именно в этом поиске априорных начал возможности опыта, того опыта, о котором говорила «Критика чистого разума», хорошо прослеживается связь критической и док-

уал “transition to theoretical principles that become less and less abstract and general until we reach manifold material given to us through senses” (*ibid.*). Proceeding from the *Opus Postumum* and Kant’s other works the author shows how this transition takes place from philosophy through the universal level of physics to physics *specialis*, and from there to other specialised sciences. Kalinnikov stresses Kant’s foresight in understanding the development of science, although the author’s claim that the *Opus Postumum* lends physics a new, essentially post-nonclassical character is unlikely to be universally accepted (p. 162).

I wish Professor Kalinnikov in analysing the idea of “transition” paid more attention to Kant’s search for the *a priori* principles that would show this transition from metaphysics to natural science from the perspective of critical philosophy. Kant himself observes in several places: “It is strange — it even appears impossible — to present perceptions a priori for the sake of experience; yet, nevertheless, without this, no physics, as a system of experience, would emerge” (OP, AA 22, p. 504; Kant, 1993, p. 148; my italics — V.K.). And elsewhere: “It is strange, it even appears impossible, to present the *moving forces* of matter (the causes of perceptions as empirical representations the subject may have) a priori, i.e. irrespective of experience, and yet it is a necessary requirement for physics” (OP, AA 22, p. 397; my italics — V.K.). It is this search for *a priori* principles of the possibility of experience, experience referred to in the *Critique of Pure Reason*, that highlights the link between the critical and doctrinal parts of Kant’s philosophy. The discovery of such *a priori* principles, and according to transcendental philosophy they can be found only in reason (the subject’s consciousness), would give the human being

тринальной частей философии Канта. Обнаружение таких априорных начал, а они, согласно трансцендентальной философии, могут быть только в разуме (сознании субъекта), открыло бы человеку (и науке) доступ к вещи самой по себе. Но выявить эти априорные формы, которые могли быть только формами какого-то *ино-го* опыта, отличного от уже известного физике (науке, как ее понимает «Критика»), Канту, к сожалению, не удалось. Не удалось не потому, что не хватило сил или таланта, а потому, что как гений, открывший эру критической мысли в философии и науке, он понял, что желание разума эры Просвещения все объять и все объяснить единой системой противоречит самому принципу критической мысли.

Это и делает великого кёнигсбергского мыслителя философом на все времена.

Каждая из трех частей книги предваряется портретом Канта. Мы видим Канта разного возраста, но видим одного и того же человека. Так и философские произведения Канта — о разном, они ставят и решают разные проблемы, но во всех них живет одна общая философская мысль о единстве мира. Ее и высвечивает автор книги. Не со всеми утверждениями Л. А. Калинникова можно согласиться, но нельзя не признать, что работа, им проделанная, заслуживает высокой оценки и неизменно будет побуждать читателя к размышлению над наследием великого мыслителя из Кёнигсберга.

Список литературы

Калинников Л.А. Философская система Канта. Замысел и итоги. Калининград : Издательство БФУ им. И. Канта, 2021.

Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 1. С. 112–260.

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

Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», «Opus postumum»). М. : Прогресс-Традиция, 2000.

(and science) access to the thing in itself. Unfortunately, Kant failed to identify the *a priori* forms which could be only forms of some *other* experience different from that already known to physics (science as understood in the *Critique*). He failed not because he lacked strength or talent but because, being a genius who ushered in an era of critical thought in philosophy and science, he realised that the ambition of Enlightenment-era reason to embrace everything and to explain everything through a single system runs counter to the very principle of critical thought.

This is what makes Kant a philosopher for all times.

Each of the book's three parts begins with a portrait of Kant. We see Kant at different ages, but it is one and the same man. Likewise, Kant's philosophical works are about different things, address different problems, but one and the same philosophical thought of the unity of the world throbs in all of them. The author of the book under review brings out that thought. Not all Kalinnikov's claims are indisputable; what is indisputable is that the work accomplished by Leonard Kalinnikov merits recognition and will encourage the reader to reflect on the heritage of Kant, the great Königsberg thinker.

References

Kalinnikov, L.A., 2021. *Filosofskaya sistema Kanta. Zamysel i itogi* [Kant's Philosophical System. Conception and Results]. Kaliningrad: IKBFU Press. (In Rus.)

Kant, I., 2008. *Universal Natural History and Theory of the Heavens*. Translated by I. Johnston. Arlington: Richer Resources Publications.

Kant, I., 1998. *Critique of Pure Reason*. Edited and translated by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 1993. *Opus Postumum*. Edited, with an introduction and notes, by E. Förster, translated by E. Förster and M. Rosen. Cambridge: Cambridge University Press.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

Об авторе

Владимир Александрович **Конеv**, доктор философских наук, профессор, Самарский национальный исследовательский университет им. академика С.П. Королёва (Самарский университет), Самара, Россия.

E-mail: vakonev37@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8264-5782>

Для цитирования:

Конеv В.А. Opus magnum профессора Л.А. Калининкова // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 3. С. 159–171. Рец. на кн.: Калининков Л.А. Философская система Канта. Замысел и итоги : монография. Калининград : Издательство БФУ им. И. Канта, 2021. 222 с.

doi: [10.5922/0207-6918-2023-3-7](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2023-3-7)

© Конеv В.А., 2023.

The author

Prof. Dr Vladimir A. Konev, Samara University, Samara, Russia.

E-mail: vakonev37@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8264-5782>

To cite this article:

Konev, V.A., 2023. Professor Kalinnikov's *Opus Magnum* (Rev.: L.A. Kalinnikov, *Filosofskaya sistema Kanta. Zamysel i itogi*. Kaliningrad: IKBFU Press, 2021. 222 pp.). *Kantian Journal*, 42(3), pp. 159-171.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-3-7>

© Konev V.A., 2023.



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/))

Научное издание

**КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL**

2023

**Том 42
Vol. 42**

№ 3

Перевод с рус. на англ. *Е.Н. Филиппов*
Перевод с англ. на рус. *Д.Д. Дятлова, П.Р. Левин*
Перевод с нем. на рус. *И.Г. Черненко*
Редактор *Д.А. Малеваная*
Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*
Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from Russian by *E.N. Filippov*
Translated from English by *D.D. Dyatlova and P.R. Lewin*
Translated from German by *I.G. Chernenok*
Copy-edited by *D.A. Malevanaya*
Publishing editor *I.O. Dementev*
Layout by *A.V. Ivanov*

Подписано в печать 11.10.2023 г.
Формат 84×108^{1/16}. Усл. печ. л. 18,1
Тираж 500 экз. (1-й завод 70 экз.). Заказ 111
Свободная цена. Подписной индекс 80623

Sent to the printers on Oktober 11, 2023
Size 84×108^{1/16}, 18,1 sheets
500 copies (first print: 70 copies). Order 111
Free price. Subscription index: 80623

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, г. Калининград, ул. А. Невского, 14

Immanuel Kant Baltic Federal University Press
14 A. Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia