

ISSN 0207-6918  
e-ISSN 2310-3701

# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

---

## KANTIAN JOURNAL

2023 ■  $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$  42 ■ № 4



ISSN 0207-6918  
e-ISSN 2310-3701



# КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

---

# KANTIAN JOURNAL

2023

Том  
Vol. 42

№ 4

Калининград  
Издательство Балтийского федерального  
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad  
Immanuel Kant Baltic Federal University  
Press

---

2023

12+

Кантовский сборник. — 2023. — Т. 42, №4. — 261 с.

Kantian Journal, 2023, vol. 42, no. 4, 261 pp.

Интернет-адрес: [http://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/](http://journals.kantiana.ru/kant_collection/)  
URL: [http://journals.kantiana.ru/kant\\_collection/](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](mailto:kant@kantiana.ru)

Editorial office address:

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

© 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

---

---

## От редакции

Чалый В. А. Владимир Никифорович Брюшинкин: семьдесят лет со дня рождения .....	7
---	---

## Статьи

### *Кант: pro et contra*

Элбакян А. А. Открытое применение разума: Сократ и Кант .....	11
Рожин Д. О. Между Кантом и Тренделенбургом: к вопросу о генеалогии теории познания Кудрявцева-Платонова .....	35
Ольхов П. А., Мотовникова Е. Н., Кускова Л. Е. И. Кант в разговорах и размышлениях Н. Н. Страхова .....	69
Мартынова С. А. Рубежи экологической этики: философия И. Канта в диалоге с тезисом о «конце человеческой исключительности» .....	86

### *Неокантианство*

Загирняк М. Ю. Соотношение индивидуального и коллективного в социальной философии Г. Д. Гурвича .....	112
Гурвич Г. Д., Загирняк М. Ю. Масса, сообщество, общность .....	133

### *Архив*

Щедрина Т. Г., Щедрина И. О. «Заметки о Канте» Густава Шпета: к вопросу о смысле «положительной критики» .....	160
Дмитриева Н. А. Vivos voco. Послевоенная переписка С. И. Гессена и И. И. Лапшина: 1946 год .....	178

### *Философский дебют*

Собка А. А. Роль кантовской «способности суждения» в «ненововременном» исследовании сознательного опыта .....	200
Неаполитанский М. С. Непреодолимый Кант: Делёз о согласованности способностей разума .....	215
Федотова Ю. С. Проблема возможности существования искусственного морального агента в контексте практической философии И. Канта .....	225
Стельмахов Д. А. Творческий потенциал систем искусственного интеллекта в контексте идеи нового просвещения .....	240

## Некролог

Бросова Н. З. Памяти Тамары Борисовны Длугач (19.08.1935 – 18.05.2023) ...	252
--	-----

## CONTENTS

---

---

### Editorial

<i>Chaly V. A.</i> Vladimir Nikiforovich Bryushinkin: Seventieth Birthday Anniversary .....	7
---	---

### Articles

#### *Kant: pro et contra*

<i>Elbakyan A. A.</i> Open Use of Reason: Socrates and Kant .....	11
<i>Rozhin D. O.</i> Between Kant and Trendelenburg: On the Genealogy of Kudryavtsev-Platonov's Theory of Cognition .....	35
<i>Olkhov P. A., Motovnikova E. N., Kuskova L. E.</i> Immanuel Kant in the Conversations and Reflections of Nikolay Strakhov .....	69
<i>Martynova S. A.</i> The Boundaries of Ecological Ethics: Kant's Philosophy in Dialog with the "End of Human Exclusiveness" Thesis .....	86

#### *Neo-Kantianism*

<i>Zagirnyak M. Yu.</i> The Relationship Between the Individual and the Collective in the Social Philosophy of Georges Gurvitch .....	112
<i>Gurvitch G., Zagirnyak M. Yu.</i> Mass, Community, Communion .....	133

#### *Archive*

<i>Shchedrina T. G., Shchedrina I. O.</i> Gustav Shpet's "Notes on Kant": On the Meaning of "Positive Critique" .....	160
<i>Dmitrieva N. A.</i> <i>Vivos Voco.</i> Post-war Correspondence between Sergey Hesen and Ivan Lapshin: Year 1946 .....	178

#### *Philosophical Début*

<i>Sobka A. A.</i> The Role of the Kantian "Power of Judgment" in the "Non-modern" Study of Conscious Experience .....	200
<i>Neapolitanskiy M. S.</i> The Imperishable Kant: Deleuze on the Consistency of the Faculties of Reason .....	215
<i>Fedotova Yu. S.</i> The Problem of the Possibility of an Artificial Moral Agent in the Context of Kant's Practical Philosophy .....	225
<i>Stelmakhov D. A.</i> Creative Potential of Artificial Intelligence in the Context of the Idea of the New Enlightenment .....	240

### Obituary

<i>Brosova N. Z.</i> In memory of Tamara B. Dlugach (19.08.1935 – 18.05.2023) .....	252
---	-----

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](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.

**ВЛАДИМИР НИКИФОРОВИЧ  
БРЮШИНКИН:  
СЕМЬДЕСЯТ ЛЕТ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ**

**VLADIMIR NIKIFOROVICH  
BRYUSHINKIN:  
SEVENTIETH BIRTHDAY ANNIVERSARY**



Двадцать шестого декабря 2023 года исполнилось бы 70 лет Владимиру Никифоровичу Брюшинкину (1953—2012), чей вклад в развитие кантовских исследований в Калининграде трудно переоценить.

Владимир Никифорович, говоря о делах, повторял, что он строит дом. Стоящий на сваях над болотом, такой, в каких жили люди до появления первых государств-цивилизаций. Опора к опоре, конвенция к конвенции, институция к институции, такая форма включает в себя сделанное предшественниками, дополняет недостающее, заменяет обветшавшее. Такой подход разительно отличается и от возведения геометрическим методом с чистого листа, и от бесконечного реформирования и «поднятия целины» — практик, встречающихся гораздо чаще и куда более радикальных.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-1

Vladimir Nikiforovich Bryushinkin (1953—2012), whose contribution to Kant studies in Kaliningrad is hard to overestimate, would have been seventy years old on 26 December 2023.

Speaking about his work, Vladimir Bryushinkin liked to say that he was building a house on piles over a swamp, the kind of dwellings people lived in before the early civilisation states appeared. Pile to pile, convention to convention, institution to institution, a process that builds on what has been done by predecessors, adds parts that are missing and replaces parts that are derelict. This approach is in striking contrast to constructing geometrically on a clean slate and to endless reforming and “upturning of virgin lands”, practices that are far more common and radical.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-1

В этой метафоре строительства дома на сваях содержатся минимум три важные установки. Во-первых, скромное понимание ограниченности наших познавательных и строительных возможностей — говоря философским языком, эпистемический и конструктивный фаллибилизм. Будучи логиком, Владимир Никифорович как мало кто другой ценил и берег содержание от избыточной формализации и понимал ненадежность наших убеждений о мире. Во-вторых, уважение к другим, к соседям, кто тоже строит свои конструкции в такой же человеческой ситуации, признание их права реализовывать свое видение как чего-то само собой разумеющегося, отсутствие догматизма. В-третьих, приглашение к участию, обращенное ко всякому желающему и способному.

Этот подход в сочетании с неиссякаемой энергией и изобретательностью Владимира Никифоровича, наполненный его личной харизмой, принес выдающиеся результаты. Владимир Брюшинкин приехал в Калининградский университет в 1983 г. после защиты кандидатской диссертации на кафедре логики философского факультета Московского государственного университета. Защитив в 1990 г. докторскую диссертацию на тему «Логическое моделирование процессов мышления» и став профессором, Владимир Никифорович в 1996 г. возглавил кафедру философии и логики, ставшую впоследствии кафедрой философии. С 1999 по 2010 г. профессор Брюшинкин занимал разные должности в КГУ (затем Российском государственном университете им. И. Канта, затем БФУ им. И. Канта), в том числе проректора по науке. Под его руководством открыт диссертационный совет по философии, реформирован и начал развиваться «Кантовский сборник», учрежден журнал «Рацио.ру», организована регулярная серия семинаров, посвященных проблемам рациональности, логики, теории аргументации. Укрепляются внутривосточные и устанавливаются

The metaphor of a house on piles carries at least three important messages. First, a modest admission of our limited cognitive and building capacity, epistemic and constructive fallibility, to use philosophical parlance. Being a logician, Vladimir Bryushinkin, like few others, valued and protected content from excessive formalisation and was aware of the unreliability of our beliefs about the world. Second, respect for others, for neighbours, who are also building their structures in a similar human situation, recognition of their right to implement their vision as something they take for granted, a lack of dogmatism. Third, an invitation to participate to anyone willing and capable of doing so.

This approach, coupled with his inexhaustible energy and inventiveness and leavened with his personal charisma, brought outstanding results. Vladimir Bryushinkin came to Kaliningrad University in 1983, after defending a Candidate's dissertation at the logic chair of Moscow University's philosophical department. After defending a Doctoral dissertation on "Logical Modeling of Thought Processes" in 1990 and becoming a professor, in 1996 he was appointed to the chair of the Department of Philosophy and Logic which later became the Department of Philosophy. Between 1999 and 2010 Professor Bryushinkin held various posts at the Kaliningrad State University (later the Russian State University and eventually the Immanuel Kant Baltic Federal University), including that of vice-chancellor for research. His period in office saw the opening of a dissertation council on philosophy, a reform and development of the *Kantian Journal*, the founding of the *Ratio.ru* journal, the start of regular seminars devoted to the problems of rationality, logic, and the theory of argumentation. With the strengthening of links within Russia and establishment of international links, institutional-

ся международные связи, институционализируются исследования кантовской философии, складывается школа исследований аргументорики, ведется переводческая и издательская работа — Калининград становится заметным на философской карте страны и мира.

В этой насыщенной среде в 1996 г. была учреждена специальность «Философия», воспитавшая многих из тех, кто работает сегодня в университете. Присутствие студентов, возможность преподавать и вместе с ними изучать разнообразие дисциплин переводят университетскую философию в Калининграде на качественно новый уровень. Выпускники философского направления, находя себя в разных профессиях, делают интеллектуально богаче жизнь в городе и за его пределами.

Научные исследования профессора Брюшинкина лежали в области, которую он сам называл аргументорикой. Предложенная им системная модель аргументации объединяла логический, риторический и когнитивный подходы к аргументации и открывала новые возможности для понимания аргументативных процессов и их результатов, давала инструменты для анализа текстов. На страницах «Кантовского сборника» Владимир Никифорович дебютировал в 1985 г. со статьей «Парадигмы Канта: логическая форма». За ней последовали статьи о кантовской силлогистике, о таблице категорий, о соотношении формальной и трансцендентальной логики, а также переводы, в частности перевод программной статьи Д. Гильберта «Естествознание и логика». Эта работа стала началом исследований в области логического кантоведения, вокруг которой в Калининграде постепенно стал строиться научный семинар, сегодня носящий название «Логико-философский семинар имени В. Н. Брюшинкина».

В задуманных и осуществленных Владимиром Никифоровичем делах нашли себя множество людей. Многим довелось вырасти в этом

isation of Kant studies and the emergence of a research school of argumentation studies, not to mention translation and publishing activities, Kaliningrad put itself on the philosophical map of the country and the world.

In this vibrant environment “Philosophy” was established as an area of specialisation which brought up many of those who are working at the university today. The presence of students, the opportunity to teach them and team up with them in studying a diversity of disciplines elevated philosophical studies in Kaliningrad to a qualitatively new level. The graduates in philosophy, whatever fields they have chosen to work in, enrich the intellectual life in the city and further afield.

Professor Bryushinkin’s own research focused on what he himself called “argumentorics,” The system he proposed combined the logical, rhetorical and cognitive approaches to argumentation, opened new avenues for the study of argumentation processes and their results, and offered instruments of text analysis. Professor Bryushinkin made his debut as a contributor to the *Kantian Journal* in 1985 with the article “Kantian Paradigms: the Logical Form”. This was followed by articles about Kantian syllogistics, the table of categories, the relationship between formal and transcendental logic, as well as translations, notably of David Gilbert’s article “Natural Sciences and Logic”. That work gave an impetus to research in the field of logical Kant studies, leading to the emergence of the seminar which today is called the Bryushinkin Logical-Philosophical Seminar.

Projects conceived and implemented by Professor Bryushinkin enabled many people to fulfil their ambitions, working in this friendly environment and pursuing beautiful and noble ends. Today we can say that his approach

добром доме, занимаясь делом прекрасным и благим. И сегодня можно сказать, что его подход оправдался, что кажущаяся хрупкость и незавершенность — и принципиальная незавершенность — конструкции оказалась ее сильной стороной. Дела, начатые Владимиром Никифоровичем, продолжаем мы, его коллеги и ученики. И будем продолжать еще долго, с любовью и благодарностью. Потому что, как он любил говорить, успех нашего безнадежного дела обеспечен!

*В.А. Чалый*

**Для цитирования:**

Чалый В. А. Владимир Никифорович Брюшинкин: семьдесят лет со дня рождения // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 4. С. 7–10.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-1

© Чалый В. А., 2023.

has been vindicated and that the seeming fragility and inconclusiveness — intrinsic inconclusiveness — of his construct turned out to be its strength. We, Professor Bryushinkin’s colleagues and disciples, carry on the work begun by him. We will lovingly and gratefully long remain committed to this work. For, as he liked to say, the success of our hopeless cause is assured.

*Vadim A. Chaly*

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

**To cite this article:**

Chaly, V. A., 2023. Vladimir Nikiforovich Bryushinkin: Seventieth Birthday Anniversary. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 7-10.  
<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-1>

© Chaly 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/))

ОТКРЫТОЕ ПРИМЕНЕНИЕ РАЗУМА:  
СОКРАТ И КАНТА. А. Элбакян<sup>1</sup>

Канта сравнивают с Сократом, поскольку эти два философа во многом похожи. Оба мыслителя являются центральными фигурами своего времени. Кант совершил переворот в философии Нового времени, занимаясь вопросами этики и эпистемологии; такой же переворот в древнегреческой философии осуществил Сократ. Образ Сократа продолжает вдохновлять современных исследователей, а основные черты этого образа – рациональность и публичность. О Сократе говорят как об архирационалисте и основателе науки и философии в целом. Кроме того, он практиковал философию публично, выступая в этом смысле антиподом другого древнегреческого философа – Пифагора, доктрины которого были тайными. Соединяясь в образе Сократа, публичность и рациональность взаимно обуславливают друг друга. Это вновь сближает древнегреческого философа с Кантом, который выдвинул концепцию публичного и частного использования разума. Сегодня термин «публичность» следует заменить более точным термином «открытость». Как и публичность, открытость подразумевает доступность знания для как можно большего числа людей. Однако открытость – это более широкое понятие: она позволяет и объяснить взаимосвязь свободы разума и его публичности, о которой говорит Кант, и провести демаркационную линию между Сократом и другими публичными интеллектуалами – софистами. Если софисты стремились к личной выгоде и популярности, то для Сократа занятие философией было формой самопожертвования на благо общества; это привело софистов к релятивизму, а Сократа – к открытию рационального мышления. Вывод состоит в том, что открытость, понимаемая как доступность знания и возможность его развития, является ключевым компонентом рациональности.

**Ключевые слова:** Кант, публичное применение разума, рациональность, Сократ, античная философия, софисты, пarrhesia, открытость

<sup>1</sup> Институт философии, Российская академия наук, Россия, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12. Поступила в редакцию: 26.12.2022 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-2

OPEN USE OF REASON:  
SOCRATES AND KANTA. A. Elbakyan<sup>1</sup>

Kant is compared with Socrates because the two philosophers have much in common. Both thinkers were central figures in their time. Kant revolutionised the philosophy of the modern period dealing with questions of ethics and epistemology; Socrates brought about a similar revolution in ancient Greek philosophy. The image of Socrates continues to inspire modern scholars, the main features of this image being rationality and publicity. Socrates is seen as an arch-rationalist and the founder of science and philosophy as a whole. Besides, he practised philosophy publicly, being an antipode of another ancient Greek philosopher, Pythagoras, whose doctrines were secret. Coming together in the image of Socrates, publicity and rationality mutually condition each other. This again is a feature shared with Kant who put forward the concept of the public and private use of reason. Today, the term “publicity” should be replaced by the more accurate term “openness.” Like publicity, openness implies accessibility of knowledge to the largest possible number of people. However, openness is a broader concept: it makes it possible both to explain the interconnection between the freedom of reason and its publicity advocated by Kant and to draw a demarcation line between Socrates and the Sophists who were also public intellectuals. Whereas the Sophists sought personal gain and popularity, Socrates viewed the practice of philosophy as a form of self-sacrifice for the good of society; this led the Sophists to relativism and Socrates to the discovery of rational thinking. The conclusion is that openness, interpreted as accessibility of knowledge and the possibility of its development, constitutes the key component of rationality.

**Keywords:** Kant, public use of reason, rationality, Socrates, ancient philosophy, Sophists, parrhesia, openness

<sup>1</sup> Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12 Goncharnaya st., Moscow, 109240, Russia.  
Received: 26.12.2022.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-2

## Введение

Кант, без сомнения, является мыслителем, который совершил переворот в философии. Владимир Соловьев писал, что философский критицизм Канта стал поворотной точкой в истории человеческой мысли, а все развитие философии надо делить на два периода: до Канта и после (Соловьев, 1988, с. 441). Во многом немецкий философ похож на Сократа (Kreeft, 2009; Velkley, 1985) не только содержательно, но и по степени своего влияния. Подобно Канту, Сократ делит историю античной философии на два периода. Если ранние греческие мыслители занимались поиском фундаментальных оснований бытия, то Сократ совершил «антропологический поворот»: с этого времени главным предметом философии стали человек и общество. Свидетельство этому можно найти у Цицерона:

...от древнейшей философии до самого Сократа... главным предметом философии были числа и движения: откуда все берется, к чему приходит, какова величина светил, расстояния между ними, пути их и прочие небесные явления. Сократ первый свел философию с неба, поселил в городах, ввел в дома и заставил рассуждать о жизни и нравах, о добре и зле.

Разнообразные его способы спора, богатство предметов и величие дарования, увековеченные памятью и писаниями Платона, породили множество разногласных философских школ (Цицерон, 2017, с. 278).

На протяжении многих веков образ Сократа вдохновляет самых разных мыслителей. К нему обращаются многие философские школы: он становится как образцом мудреца и примером для подражания, так и объектом критики, в зависимости от интеллектуальных установок той или иной школы (Караваяева, 2018, с. 5). Христианские философы увидели в Сократе мученика, который был осужден обществом и казнен за свои истинные убеждения (Пантелеев, 2013, с. 669). Климент Александрийский называл Сократа центральной фигурой греческой философии

## Introduction

Kant is indisputably a thinker who initiated a revolution in philosophy. Vladimir S. Solovyov (1988, p. 441) wrote that Kant's philosophical critique was a turning point in the history of human thought, such that the whole development of philosophy should be divided into two periods: before and after Kant. The German philosopher is in many ways similar to Socrates (Kreeft, 2009; Velkley, 1985), not only in substance but also in the extent of his influence. Like Kant, Socrates divides the history of ancient philosophy into two periods. While earlier Greek thinkers searched for the foundations of being, Socrates brought about "an anthropological turn": from then on the main subject of philosophy has been man and society. This is witnessed by Cicero (1990, p. 85):

[...] from ancient philosophy down to Socrates, [...] the subjects treated were numbers and motions, and from what sources all things originated and to what they returned. The sizes of the stars, the distances between them, and their paths were enthusiastically investigated, and all celestial phenomena. But Socrates was the first to summon Philosophy down from heaven, settle her in cities and even bring her into homes, and make her inquire about life and morals and things good and evil.

11. His varied techniques of discussion and range of topics and intellectual stature, immortalised in Plato's written record, produced several types of philosophers holding different views.

The image of Socrates has inspired many diverse thinkers for centuries. Many philosophical schools turn to him: he is both a model wise man and an example to be emulated and a target of criticism, depending on the intellectual attitude of this or that school (Karavaeva, 2018, p. 5). Christian philosophers saw Socrates as a martyr who was con-

фии, а Эразм Роттердамский говорил о нем как о «воплощении настоящего философа» (Каравалева, 2020, с. 50). Таким же он остается и в глазах современных исследователей.

Поскольку Сократ является центральной фигурой философской античности, исследование его образа представляет особый интерес. Такое исследование может пролить свет на некоторые важные проблемы современной философии — в частности, на проблему рациональности. Гипотеза данной статьи состоит в том, что открытость является ключевой предпосылкой рационального мышления. Это будет показано на примере того, как открытость и рациональность соединяются в образе Сократа. Позднее эта идея нашла свое отражение в концепции публичного применения разума у Канта; в связи с этим в статье рассматриваются взаимосвязь и отличия близких по смыслу понятий «открытость» и «публичность» и приводится обоснование того, что в произведениях Канта речь идет именно об *открытом* использовании разума, поскольку термин «открытый» является наиболее корректным по смыслу вариантом перевода немецкого слова *öffentlich* в контексте произведений Канта. Последний раздел статьи посвящен анализу открытости в культуре греческого полиса: именно открытость отличает Сократа от других публичных интеллектуалов — софистов.

### Рациональный Сократ

Современные философы находят в античном мудреце идеал рационального мышления. Например, у Кристал Эдди можно прочесть следующее:

Сократ выступает номинальным главой в истории западной философии и зачастую воспринимается как главный поборник разума и рациональности. В истории современной классической и философской мысли Сократ воспринимается как образец рациональности и разума, основатель традиции рационального поиска и западной философии в целом. <...>

demned by society and executed for his true convictions (Panteleev, 2013, p. 669). Clement of Alexandria called Socrates the central figure of Greek philosophy and Erasmus said that he was “an embodiment of a true philosopher” (Karavaeva, 2020, p. 50). This is how he is seen by present-day researchers.

Because Socrates is the central figure of ancient philosophy the study of his image is of particular interest. Such a study may shed light on some important problems of modern philosophy, notably the problem of rationality. My hypothesis is that openness is the key prerequisite of rational thinking. I propose to illustrate this by showing how openness and rationality are combined in the image of Socrates. The same idea was later reflected in Kant’s concept of the public use of reason; in this connection I examine the interconnection and difference between the similar concepts of “openness” and “publicity” and argue that Kant had in mind precisely the *open* use of reason because the term “open” is the most appropriate translation of the German word *öffentlich* in the context of Kant’s works. The final part of the article is devoted to the analysis of openness in the culture of the Greek polis: it was openness that distinguished Socrates from the other public intellectuals, the Sophists.

### Rational Socrates

Modern philosophers consider the ancient sage to be the ideal of rational thinking. Crystal Addey (2014, p. 51) writes:

Socrates stands as a figurehead in the history of Western philosophy and is often perceived as the champion of reason and rationality. Within the history of modern classical and philosophical scholarship, Socrates has been perceived as the paragon of rationality and reason, the founder of both rational enquiry

Хоть недавно [это мнение] и столкнулось с некоторыми трудностями, представление о Сократе как об архирационалисте сегодня остается доминирующей точкой зрения (Addey, 2014, p. 51).

При этом «рациональность» можно считать относительно новым термином философского дискурса, который стал широко применяться только начиная с XX в. — тогда же возникли и многочисленные концепции, которые по-разному интерпретировали данное понятие, из-за чего оно стало одним из наиболее дискуссионных. Несмотря на это, практически всегда в качестве эталона рационального познания рассматривается современная наука, а само понятие «рациональности» выступает синонимом «разумности». Сегодня рациональность остается одной из наиболее «актуальных, интересных и перспективных тем философского исследования» (Шульга, 2019, с. 226).

Если говорить о том, как исторически складывался образ рационального Сократа, то есть Сократа как рационально мыслящего индивида, то его штрихи можно увидеть уже в работах Эразма Роттердамского. Эразм указывал на то, что, по Сократу, единственный путь к счастью — это устроить свою жизнь в соответствии с разумом, а не по велению страстей (Эразм, 1987, с. 115; см. также: Караваяева, 2020, с. 49). Тем не менее для Эразма Сократ — прежде всего образец христианской добродетели. Современный подход к интерпретации образа Сократа, где главный акцент делается именно на разуме и рациональности, появился, по всей видимости, только в XVIII в., вместе с философией утилитаризма. Философы викторианской эпохи, продолжая традицию Возрождения, видели в Сократе не только истинного философа и праведника, но мученика, подобного Христу (см.: Kraut, 2022). Однако суть его конфликта с обществом заключалась теперь в том, что Сократ стал основателем современного, научного взгляда на мир.

and the Western philosophical tradition. [...] Despite recent challenges, the view of Socrates as an arch-rationalist remains the predominant perspective today.

“Rationality” is a relatively recent term of philosophical discourse and did not gain currency until the beginning of the twentieth century, which saw such a proliferation of interpretations of this concept that it became one of the most debated ones. Even so, the standard of rational thinking is almost invariably considered to be modern science and the concept of “rationality” is a synonym of “reasonableness”. Today rationality remains one of the most “relevant, interesting and promising themes of philosophical research” (Shulga, 2019, p. 226).

If we look at how the image of the rational Socrates, i.e. Socrates as a rationally thinking individual, took shape historically, some touches can be seen already in the works of Erasmus of Rotterdam. Erasmus (1905, pp. 89-90) pointed out that, according to Socrates, the only road to happiness is to arrange one’s life in accordance with reason and not the bidding of passions (*cf.* Karavaeva, 2020, p. 49). Nevertheless, Erasmus considered Socrates to be a paragon of Christian virtue. The modern perception of Socrates, which stresses reason and rationality, probably appeared only in the eighteenth century together with the philosophy of utilitarianism. Philosophers of the Victorian era, continuing the Renaissance tradition, saw Socrates not only as a true philosopher and a righteous person, but also as a Christ-like martyr (see Kraut, 2022). But the essence of his conflict with society now lay in the fact that Socrates became the founder of the modern scientific view of the world.

Friedrich Nietzsche, too, considered Socrates to be the founder of rationality. He wrote that the rational, “Apollonic” element in human be-

Основателем рациональности считал Сократа и Фридрих Ницше, писавший, что рациональному, или «аполлоническому», началу в человеке противостоит инстинктивное и стихийное «дионисийское». Сократ был первопроходцем, который принес рационализм в европейскую культуру, что и стало, согласно Ницше, причиной ее упадка (Ницше, 2012, с. 191–192, 195–196; см. также: Мочкин, 2005, с. 3, 35–41, 194).

Восприятие Сократа в качестве основоположника рационального метода характерно не только для зарубежных, но и для отечественных мыслителей и философов. Так, согласно концепции Сергея Аверинцева, рационализм рождался дважды, оба раза производя революцию. Первая революция случилась во времена Сократа, а вторая связана с именем Фрэнсиса Бэкона (Аверинцев, 1989, с. 336).

Русские неокантианцы, крупнейшим представителем которых является Александр Введенский, также видели в Сократе мыслителя, открывшего разум и научное знание (см.: Мочалова, 2020, с. 143). Само учение Сократа получило название «этический рационализм». Согласно Сократу, человек с помощью своего разума познает верные этические принципы и нормы, то есть они не являются результатом произвольного выбора.

Некоторую проблему для реконструкции исключительно рационально мыслящего философа создает даимон Сократа. Например, статью Томаса Брикхауса и Николаса Смита открывает следующий пассаж: «Для исследователей даимон Сократа всегда был источником немалого стыда. Проблема, конечно, в том, что Сократу предполагается служить образцом рациональности — примером “осмысленной жизни”, который определенно не позволил бы иррациональной чепухе определять его мысли и действия» (Brickhouse, Smith, 2005, p. 43).

Итак, первой и самой яркой чертой образа Сократа является его рациональность. Следующей, практически настолько же яркой, неотъемлемой составляющей образа античного философа была публичность. Она будет рассмотрена далее.

ings was opposed to the instinctive and spontaneous “Dionysian” element. Socrates was a trail-blazer who brought rationalism to European culture that would trigger, as Nietzsche (1999, pp. 62-67) states, its decline (cf. Mochkin, 2005, pp. 3, 35-41, 194).

The perception of Socrates as the founder of the rational method is characteristic of Russian thinkers and philosophers as well. For example, according to Sergey S. Averintsev (1989, p. 336), rationalism was born twice, each time bringing about a revolution. The first revolution occurred in the time of Socrates and the second is associated with the name of Francis Bacon.

Russian Neo-Kantians, the most important of whom was Alexander I. Vvedensky, also saw Socrates as the thinker who discovered reason and scientific knowledge (see Mochalova, 2020, p. 143). The teaching of Socrates, dubbed “ethical rationalism”, maintained that the human being uses reason to cognise the right ethical principles and norms, i.e. they are not chosen at random.

Socrates’ *daimonion* created something of a problem for the reconstruction of the image of a perfectly rational philosopher. For example, the article by Thomas C. Brickhouse and Nicholas D. Smith (2005, p. 43) opens with the following words: “Socrates’ *daimonion* has been a source of considerable embarrassment to scholars. The problem, of course, is that Socrates is supposed to be a paragon of rationality — an exemplar of ‘the examined life’, who, we must surely not suppose, would allow irrational nonsense (such as paranormal phenomena) to influence his thoughts or actions.”

So, the first and most salient feature of the image of Socrates was his rationality. The second, equally salient, feature and an inalienable element of the ancient philosopher’s image was publicity. It will be considered below.

## Сократ: публичный интеллеktуал

В современной философской литературе сложился образ Сократа как публичного интеллеktуала. Например, согласно Давиду Ноксу, Сократ был первым профессором, поскольку он всегда работал на публике — а слово «профессор» на латинском языке буквально означает «публичный учитель» (Кнох, 1998, р. 119). Кристиан Вайлдберг сравнивает Сократа с Еврипидом: оба они были примерно одного возраста, оба жили в одном городе во времена его расцвета — и оба были известными «публичными интеллеktуалами» (Wildberg, 2006, р. 24). В «Пире» Сократ изображен как учитель, работа которого была чересчур публичной — слишком публичной для его собственной безопасности (Lamberton, 1995, р. 139).

Сократ в этом смысле является литературным антиподом Пифагора. Если о Сократе различные авторы говорят в первую очередь как о человеке публичном, то Пифагор, напротив, представлен в позднеантичных источниках как создатель тайного учения. Согласно описанию Ямвлиха Халкидского, учение Пифагора состояло из двух частей. Одна часть, которая была посвящена тому, как правильно организовать семейную и политическую жизнь, открыто проповедовалась для всех людей. Другая часть учения Пифагора, которая касалась более глубоких вопросов религии и философии, была непубличной: она была предназначена только отдельным ученикам, которые проходили строгий и длительный отбор и должны были хранить молчание (Ямвлих, 2002, с. 56—57). Именно на этом тайном знании делали основной акцент позднеантичные авторы в своих изложениях учения Пифагора.

Интересно, что в диалоге «Теэтет» Сократ говорит и о Протагоре как о философе, учение которого было тайным, — хотя здесь это скорее ирония: «Тогда, клянусь Харитами, Протагор был премудр и эти загадочные слова бросил нам, всякому сброду, ученикам же своим втайне

## Socrates: The Public Intellectual

In modern philosophical literature Socrates has the reputation of being a public intellectual. For example, according to David Knox (1998, p. 119), Socrates was the first professor because he always worked in public, and the word “professor” literally means “public teacher”. Christian Wildberg (2006, p. 24) compares Socrates to Euripides: both were about the same age, both lived in one city at the time of its flourishing and both were famous “public intellectuals.” In the *Symposium* Socrates is portrayed as a teacher whose work was too public, i.e. too public for his own safety (Lamberton, 1995, p. 139).

In that sense Socrates is a literary antipode of Pythagoras. While Socrates is described by various authors as above all a public person, Pythagoras, by contrast, is presented in late ancient sources as the creator of a secret teaching. According to Iamblichus of Chalcis, Pythagoras’ teaching consisted of two parts. One part was about how to organise family and political life properly and was openly preached for all people. The other part treated of more profound religious and philosophical questions and was not public. It was intended only for some pupils who underwent a rigorous and prolonged selection and had to keep silent (Iamblichus, 1989, pp. 31-32). The late ancient authors presenting Pythagoras’ teaching stressed this secret knowledge.

Interestingly, in the dialogue *Theaetetus* Socrates calls Protagoras, too, a philosopher whose teaching was secret, but that was probably irony: “Was Protagoras a man with no gaps in his wisdom, who issued that hint to us nondescript masses, while he told the truth to his disciples in secret?” (Plato, 2014, p. 18).

рассказал истину» (Платон, 2007, с. 245). В отличие от Протагора, Сократ был готов вести философские дискуссии с любым человеком. Как отмечает Дебра Нейлз, «Сократ вел дискуссии на агоре и в других публичных и частных местах с самыми разными людьми: старыми и молодыми, мужчинами и женщинами, рабами и свободными — то есть практически с кем угодно, кого ему удавалось убедить присоединиться к его методу вопросов-и-ответов для обсуждения серьезных вопросов» (Nails, 1995, p. 296).

Говоря о публичном характере античной философии времен Сократа, Сергей Лебедев предлагает концепцию «двух векторов» — горизонтального и вертикального (Lebedev, 2019). Ранние греческие натурфилософы представляют вертикальный вектор. Они не беспокоились о том, чтобы иметь учеников и передавать свое знание; поэтому они часто оставались непонятыми, подвергались насмешкам со стороны толпы и отвечали на это презрением к большинству. Однако ситуация меняется с возникновением софистики — фундаментально иного вида философии. Софисты сделали философию основным инструментом достижения социального успеха — власти, известности, богатства, то есть всего того, что не имело никакого значения для мыслителей более раннего времени. Как следствие, публичность у софистов стала необходимым элементом философии, а сама философия — доступной для широких масс. Используя терминологию Лебедева, можно сказать, что направленность философии становится горизонтальной.

На этом же этапе возникает диалогическая форма философствования взамен монолого-поэтической формы, которая была характерна для ранней натурфилософии, — как результат того, что софисты зарабатывали социальный капитал, побеждая противников в публичных спорах. Несмотря на то что Сократ во многом противопоставляет себя софистам, он все же является наследником традиции софистов в том, что практикует философию публично.

Unlike Protagoras, Socrates was ready to conduct philosophical discussions with anyone. As Debra Nails (1995, p. 296) notes, “Socrates conversed on the agora and in other public and private places with a variety of different people (young and old, male and female, slave and free) — that is, with virtually anyone he could persuade to join with him in his question-and-answer method of conversing about serious matters.”

Speaking about the public character of ancient philosophy at the time of Socrates, Sergey P. Lebedev (2019) proposes the concept of “two vectors”, the horizontal and the vertical. Early Greek natural philosophers represent the vertical vector. They did not bother to have disciples and share their knowledge; that is why they often were not understood, jeered at by the crowd to whom they responded with scorn for the majority. The situation changes with the emergence of Sophism, a fundamentally new type of philosophy. Sophists made philosophy the main instrument for achieving success, i.e. power, fame, wealth and everything else that had little meaning for earlier thinkers. Accordingly, for the Sophists, publicity became a necessary element of philosophy and philosophy became accessible to the masses. Using Lebedev’s terminology, it can be said that the vector of philosophy becomes horizontal.

This stage saw the emergence of the dialogic form of philosophical discourse which replaced the monologue-poetic form characteristic of early natural philosophy as a result of the fact that Sophists desired to garner social capital by defeating their opponents in public debates. Although Socrates in many ways claims to be an opponent of the Sophists, he is an heir to the Sophists’ tradition in that he practises philosophy publicly.

В очень похожем ключе рассуждает Марта Нуссбаум, согласно которой есть две концепции философии. Первая заключается в том, что изучение философии доступно лишь немногим людям, которые предрасположены к этому природой, а также в некоторой степени достатком и социальной позицией. Задача философии здесь — описание некоторых вечных истин. Такая философия не стремится к практической мудрости, а скорее презирает ее, направляя человека к теоретической созерцательной жизни. Вторая концепция исходит от Сократа и, напротив, подчеркивает практический характер философии, задача которой — рациональный поиск лучшей жизни для человека и всего общества. В этом случае философское образование должно распространяться максимально широко — оно пригодно для всех рациональных людей, которые способны рассуждать. А ученик уже не является пассивным получателем истин извне, а активно участвует в процессе обучения. Нуссбаум подчеркивает, что перечисленные элементы — практическая ориентация, активность и всеобщность — тесно взаимосвязаны друг с другом (см.: Nussbaum, 1988).

Дирдри Кёртин в работе, которая посвящена проблеме доступа к секретной информации, также называет публичность «сократическим» элементом. При этом она имеет эпистемологическое значение: аргументирование на публике создает «необходимость тщательно артикулировать свою позицию, защищать ее от неожиданных контраргументов, принимать во внимание противоположные точки зрения, раскрывать последовательность рассуждений и открыто декларировать принципы, к которым апеллирует рассуждающий» (Curtin, 2014, p. 688).

Таким образом, в историко-философской традиции Сократ выступает как рациональный и как публичный мыслитель: эти две особенности являются наиболее яркими чертами его образа. Так подтверждается гипотеза о том, что рациональность и публичность взаимосвязаны, а публичность выступает предпосылкой или условием для появления и развития рационального дискурса.

Reasoning in the same vein, Martha Nussbaum speaks about two conceptions of philosophy. The first holds that the study of philosophy is within the intellectual reach of only very few people, who have a natural bent for it and also, to some extent, have wealth and social status. The task of philosophy here is to describe some eternal truths. Such philosophy does not seek practical wisdom and rather despises it, directing the human being towards the theoretical, contemplative life. The other conception goes back to Socrates and, by contrast, stresses the practical character of philosophy whose task is rational search for a better life for human beings and the whole of society. In that case, philosophical education should be as widespread as possible, being suitable for all rational people who are capable of reasoning. A disciple is no longer a passive recipient of truths from outside but is actively involved in the process of teaching. Nussbaum (1988) stresses that all these elements — practical orientation, activity and universality — are interconnected.

Deirdre Curtin, in a work devoted to the problem of access to secret information, also refers to publicity as a “Socratic” element. She is concerned with the epistemological aspect: arguing in public implies “the necessity to articulate one’s position carefully, to defend it against unexpected counter arguments, to take opposing points of view into consideration, to reveal the steps of reasoning one has used, and to state openly the principles to which one appeals” (Curtin, 2014, p. 688).

Thus, in the historical-philosophical tradition Socrates is a rational and a public thinker: these two features are the most salient features of his image, supporting the hypothesis that rationality and publicity are interconnected, with publicity being the prerequisite or condition of the emergence and development of ra-

Но самое главное: Сократ представляет собой наиболее характерный пример публичного применения разума, о котором говорил Кант. К этой концепции Канта мы обратимся в следующем разделе.

### Кант: наука и публичное применение разума

Отвечая на вопрос о том, что такое Просвещение, Кант проводит границу между публичным и частным использованием разума. Философ дает следующее определение: «Под публичным же применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то как *ученым* перед всей *читающей* публикой. <...> ...как ученый, он имеет полную свободу, и это даже его долг — сообщать публике все свои тщательно продуманные и благонамеренные мысли...» (AA 08, S. 37–38; Кант, 1994, с. 31–32).

Таким образом, согласно Канту, публичное применение разума характерно для науки и, более того, является долгом ученого. Виктор Куприянов полагает, что Кант выступает «наиболее последовательным и ярким выразителем идеи публичности разума» (Куприянов, 2020, с. 51), однако Кант здесь не выдвигает новой концепции, а скорее описывает некое общее понимание науки, которое сложилось к концу XVIII в.

К этому времени в Европе уже сформировалось интеллектуальное сообщество, так называемая республика ученых, состоявшая из ученых мужей разной национальной и религиозной принадлежности; они вели между собой интенсивную переписку. Именно республика ученых стала «читающей публикой» для первых научных журналов, если использовать терминологию Канта. Поэтому появление института научных журналов ознаменовало собой радикальное изменение в понимании научной рациональности. Главная эпистемологическая идея, которую заключает в себе система научных журналов, — это «понимание разума как инстанции, укорененной в публичном про-

тional discourse. Most importantly, Socrates is the most typical example of the public use of reason Kant speaks about. The next section is therefore devoted to Kant.

### Kant: Science and the Public Use of Reason

Answering the question “What is enlightenment?” Kant draws a boundary between public and private use of reason. He gives the following definition: “By the public use of one’s own reason I understand that use which someone makes of it as a *scholar* before the entire public of the *world of readers*. [...] But as a scholar he has complete freedom and is even called upon to communicate to the public all his carefully examined and well-intentioned thoughts [...]” (AA 08, p. 37-38; Kant, 1996, p. 18-19).

Thus, according to Kant, the public use of reason is a characteristic of science and indeed is the scholar’s duty. Victor A. Kupriyanov (2020, p. 51) believes that Kant is “the most consistent and brilliant advocate of the idea of the publicity of reason”, but he does not put forward a new concept, but rather describes a common perception of science that took shape by the late eighteenth century.

By that time Europe already had an intellectual community, “The Republic of Letters”, consisting of learned men of various national and religious affiliations; they corresponded among themselves intensively. The Republic of Letters became “the world of readers” of the first scholarly journals, to use Kant’s terminology. Thus, the emergence of the institution of scholarly journals marked a radical change in the perception of scientific rationality. The main epistemological idea of the system of scholarly journals is the “understanding of reason as something embedded in the public space” (*ibid.*, p. 54) because “recognition of

странстве» (Там же, с. 54), потому что «признание публичности разума изначально заложено в идее печатной книги и, прежде всего, журнала» (Там же, с. 51).

Эпистемологическая роль публики состоит в том, что она выступает инструментом верификации знания. В лекциях по антропологии Кант подчеркивает, что публикация работ является главным способом найти истину, «ибо для установления истины нет иного пути, как только если один человек выскажет суждение о ней и сообщит это свое суждение другим людям...» (AA 25, S. 881; цит. по: Хинске, 2007, с. 101). Именно поэтому стремление к тому, чтобы делиться своими размышлениями с другими, заложено в человека природой: «...поскольку человек мог бы сильно заблуждаться в своем частном суждении и жить в воображаемом блаженстве великих познаний, природа поставила публику подлинным судьей наших мыслей...», — утверждает Кант (Там же). Отсюда следует, что в дискуссии может принимать участие всякий человек:

Говорят, будто нехорошо, что сегодня всякий имеет право думать и писать по теологическим вопросам. Но сообщение есть природное влечение; ибо как же будет установлена истина, если мы замкнем наше мнение только на нас самих? Итак, это природное влечение, очевидно, имеет целью определение человеческого рода посредством общедоступной истины; ведь одно суждение исправляет другое, и потому склонность проверять наши суждения разумом других есть такое средство, которого не может отвергнуть и самый мудрый человек (Там же).

Главный вывод, который отсюда следует, состоит в том, что публичность есть «сущностная характеристика разумности», по крайней мере относительно того, как разумность понимается в современной науке.

В очень близком ключе рассуждает и Лебедев, концепция которого была рассмотрена ранее. Согласно Лебедеву, субъектом познания в современной науке и философии выступает

the public nature of reason is inherent in the idea of the printed book, above all the journal" (*ibid.*, p. 51).

The epistemological role of the public is to be an instrument of verification of knowledge. In his lectures on anthropology Kant stresses that the publication of works is the key method of finding the truth, "for there is no way to establish the truth other than if one person makes a judgment on it and communicates this judgment to other people [...]"<sup>2</sup> (*V-Anth/Mensch*, AA 25, p. 881). That is why the desire to share one's thoughts with others is built into human beings by nature: "because man might be greatly deluded in one's private judgment and live in an imagined bliss of vast knowledge, nature has made the public the true judge of our thoughts [...]"<sup>3</sup> Kant maintains (*ibid.*) Hence any man can take part in a discussion:

They say that it is not good that anyone today has the right to think and write on theological questions. However, this is incorrect because none can forbid me to think and communication is a natural drive; otherwise how can the truth be established if we keep our opinion to ourselves? This natural drive is clearly aimed at forming the human race through commonly perceived truth; for one judgment improves another, and the inclination to check our judgments against the reason of others is a means even the wisest of men cannot reject (*ibid.*)<sup>4</sup>

<sup>2</sup> "[...] denn es geht nicht anders an, daß Wahrheit ausgemacht werde, als daß ein Mensch darüber urtheilt, dieses sein Urtheil andern Menschen mittheilt [...]"

<sup>3</sup> "[...] denn da der Mensch in seinem Privaturtheile sich sehr irren und in einer geträumten Glückseligkeit von vieler Einsicht leben könnte, so hat die Natur zum wahren Richter unserer Gedanken das Publicum gesetzt [...]"

<sup>4</sup> "Man sagt, es sey nicht gut, daß heutzutage in theologischen Sachen einem jeden freistehe zu denken und zu schreiben was er will, aber daß ist unrecht, denn das dencken kan mir ja keiner verbieten, und das Bekanntmachen ist aber ein Trieb der Natur; denn wie soll Wahrheit ausgemacht werden, wenn wir die Meinung nur in uns selbst verschließen? Dieser Trieb der Natur hat also offenbar zur Absicht, das menschliche Geschlecht durch gemeinschaftliche Wahrheit zu bestimmen; ein Urtheil verbessert doch das andere und daher ist der Hang, unsere Urtheile an fremder Vernunft zu prüfen, ein Mittel, das der Weiseste nicht ausschlagen kann."

«не столько индивидуальный исследователь, сколько сообщество соревнующихся между собой исследователей и даже институтов», иными словами, процесс познания является в своей основе публичным (Lebedev, 2019, p. 177).

### Открытость и публичность

В оригинальном тексте Кант, говоря о публичном использовании разума, применяет немецкое слово *öffentlich*: «В качестве же ученого, который через свои произведения говорит с настоящей публикой, а именно с миром, стало быть при публичном [*öffentlich*] применении своего разума, священник располагает неограниченной свободой пользоваться своим разумом и говорить от своего имени» (AA 08, S. 38; Кант, 1994, с. 33).

Как в современном русском, так и в английском переводах Канта слово *öffentlich* переведено как «публичный», что в целом соответствует его словарному значению. Вместе с тем словари дают и другие, альтернативные варианты перевода, такие как «открытый», «общедоступный» (Зайцева, 1998, с. 129; Рахманов и др., 1983, с. 350). Электронный словарь Дудена приводит следующие значения этого слова: то, что каждый может видеть и слышать; не секретный, доступный для всех (*Öffentlich*, 2023). Как будет показано далее, именно слово «открытый» является наиболее точным и верным термином для перевода Канта, так как оно имеет гораздо более богатую семантику и позволяет поместить рассуждения Канта в широкий философский контекст.

Современная эпистемология достаточно много говорит об открытости; при этом имеется в виду не общедоступность или публичность, а открытость для критики. Такой подход связан с именем Карла Поппера и его концепцией критического рационализма. Согласно Попперу, прогресс науки происходит путем постоянной критики принятых на данный момент теорий и концепций, в результате которой лож-

The main conclusion that follows from this is that publicity is “an essential characteristic of reasonableness”, at least in terms of how reason is understood in modern science.

Lebedev, whose concept has been analysed earlier, reasons in much the same way. According to Lebedev (2019, p. 177), the subject of cognition in modern science and philosophy is “not so much an individual as a community of competing individuals or even institutions”, in other words, the process of cognition is essentially public.

### Openness and Publicity

In the original text Kant, speaking about the public use of reason, uses the German word *öffentlich*: “[...] as a scholar, who by his writings speaks to the public in the strict sense, that is, the world — hence a clergyman in the public [*öffentlich*] use of his reason — he enjoys an unrestricted freedom to make use of his own reason and to speak in his own person” (WA, AA 08, p. 38; Kant, 1996, p. 19).

Both in contemporary Russian and English translations of Kant the word *öffentlich* has been translated as “public,” which generally corresponds to the dictionary meaning. At the same time dictionaries offer alternative variants of translation, for example, “open” and “generally accessible” (Zaitseva, 1998, p. 129; Rakhmanov, et al., 1983, p. 350). *Duden’s* electronic dictionary gives the following meanings of the word: “what everyone can see and hear; not secret, accessible to all” (Duden, 2023). As will be shown below, the word “open” is the most accurate and correct term for translating Kant since it has a broader semantics and makes it possible to place Kant’s discourse in a broader philosophical context.

Contemporary epistemology often speaks about openness meaning not its general accessibility or publicity, but openness to criticism.

ные концепции опровергаются и вместо них выдвигаются новые (Поппер, 1983, с. 226–230). Поппер затем применил этот подход в социальной философии, предложив термин «открытое общество» для обозначения такого социального устройства, которое способствует постоянному прогрессу и развитию, и противопоставил открытые общества закрытым, существующим в рамках неизменных табу, законов и обычаев (Поппер, 1992), что довольно близко к пониманию открытых и закрытых обществ у французского философа Анри Бергсона (Бергсон, 1994). Таким образом, «открытость» стала означать допустимость критики и возможность развития и изменения под воздействием этой критики. В таком значении этот термин использует Владимир Швырёв, когда говорит об открытой и закрытой рациональности. Если закрытая рациональность действует всегда в рамках определенной теории, концепции или картины мира, то открытая предполагает возможность критической рефлексии и выхода за рамки исходных предпосылок (Швырёв, 2003). В науке в подавляющем большинстве случаев работает закрытая рациональность: она проявляется в утверждении определенной теории или концепции, ее разработке и распространении. Однако только открытая рациональность представляет собой рациональность «на высоте ее возможностей», благодаря которой происходит постоянное развитие познавательных возможностей человека и расширение горизонтов постижения реальности. Согласно Швырёву, различие открытой и закрытой рациональности близко к различению разума и рассудка у Канта и Гегеля (Там же, с. 60).

Понимание открытости знания как доступности его для широкой публики можно найти в работе Адина Штейнзальца: открытое знание есть такое знание, доступ к которому возможен для всех и каждого. Штейнзальц говорит о том, что только открытое знание является рациональным, поскольку рационализм —

This approach is associated with Karl Popper and his concept of critical rationalism. According to Popper (1985, pp. 279-281), scientific progress takes place by way of constant critique of current theories and concepts as a result of which false concepts are refuted and new ones are put forward in their place. Popper (2020) went on to apply this approach to social philosophy proposing the term “open society” to denote the social order which contributes to constant progress and development and contrasting open societies with closed ones which live in the framework of perpetual taboos, laws and customs. This is close to the concepts of open and closed societies advanced by the French philosopher Henri Bergson (2002). Thus, “openness” has come to denote openness to criticism and the possibility of development and change under the influence of criticism. Vladimir Shvyrev (2003) uses the term in this meaning when he speaks about open and closed rationality. Whereas closed rationality always proceeds within the framework of a certain theory, concept or picture of the world, open rationality presupposes possible critical reflection and the possibility to go beyond the initial premises. Science in an overwhelming majority of cases operates within the paradigm of closed rationality: assertion of a certain theory or conception, its elaboration and dissemination. However, only open rationality is “full-fledged” rationality, thanks to which the human being’s cognitive potential constantly grows and the possibility of understanding reality broadens. Shvyrev believes that the difference between open and closed rationality is similar to the difference between reason and understanding according to Kant and Hegel (*ibid.*, p 60).

We can find an understanding of openness of knowledge as its accessibility to the general public in the work of Adin Steinsaltz: open knowledge is knowledge accessible to each and

это форма существования идеала открытого знания (Штейнзальц, 1997, с. 78). В качестве примера общества, где практиковалось открытое знание, автор приводит Древнюю Грецию. Однако в целом для современной эпистемологии понимание открытости как публичности нехарактерно.

Если же говорить о современной науке, то здесь понятие «открытости» связано с движением за открытый доступ к научному знанию, которое набрало большую популярность в последние двадцать лет. Речь идет об открытом доступе к научным журналам. К концу XX в. стоимость подписки на научные журналы сильно выросла, в результате чего они стали недоступны для публики в целом, а доступ для самих ученых стал ограниченным. Поэтому появилось движение ученых и библиотекарей, которые стали выступать за устранение финансовых барьеров, за бесплатный, или свободный, доступ к журналам (см.: Московкин, 2008). На первый взгляд может показаться, что речь идет только о социально-экономической проблеме, однако сами ученые видят в этом и противоречие принципам научной этики, которое препятствует научному прогрессу. Более того, современное движение за открытый доступ к результатам интеллектуальной деятельности напрямую связывают с появлением системы научных журналов в XVII в., которые в свое время сделали научное знание открытым, то есть общедоступным, или публичным, о чем подробнее говорилось в предыдущем разделе. Тогда произошла первая научная революция, а сегодня происходит вторая (см.: Bartling, Friesike, 2014)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Надо отметить, процесс перехода к открытой науке сопряжен с большими проблемами: например, сегодня общепринятой стала практика, когда автор научной статьи должен сам оплачивать публикацию собственной статьи в журнале, при этом в зарубежных изданиях цены могут доходить до нескольких тысяч долларов — иными словами, вместо барьеров для читателей появились барьеры для авторов. Создание барьеров для авторов — порочная практика, однако она не является необходимым условием для откры-

every person. Steinsaltz (1997, p. 78) says that only open knowledge is rational because rationalism is a form of the existence of the ideal of open knowledge. He cites ancient Greece as an example of a society where open knowledge was practised. However, the notion of openness as publicity is not characteristic of modern epistemology.

Speaking about modern science, the concept of “openness” here is connected to the movement for open access to scientific knowledge, which has become very popular in the past twenty years. This is about access to scientific journals. The cost of subscribing to scientific journals had risen dramatically by the end of the twentieth century, so that they became inaccessible for the public at large and accessible only on a limited scale to the scientists themselves. This gave rise to a movement of scientists and librarians for the removal of financial barriers and for free access to journals (*cf.* Moskovkin, 2008). It may seem at first sight to be only a socio-economic problem, but scientists see here a challenge to the principles of scientific ethics which impede scientific progress. Moreover, the modern movement for open access to the results of intellectual activity is directly associated with the emergence of the system of scientific journals in the seventeenth century which in its time made scientific knowledge open, i.e. accessible or public. More has been said about this in the previous section. That period saw the first revolution in science and today we are witnessing a second revolution (*cf.* Bartling and Friesike, 2014).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> It has to be noted that transition to an open science involves serious problems: for example, today it has become common practice for the author of a scientific article to pay for the publication of his/her article in a journal, with prices in periodicals outside Russia reaching several thousand dollars. In other words, instead of barriers for readers there have emerged barriers for the authors. Creation of barriers for the authors is a deplorable practice, however, it is not a necessary condition of open access as witnessed by the case of many publications in Russia and abroad which are free for readers

Таким образом, в современной науке сложилось понимание «открытости» как доступности знания для публики, в то время как философия науки продолжает в целом понимать открытость по Попперу (см., например: Longino, 1990; Montmarquet, 1987; Baehr, 2011). Это разногласие возникло, вероятно, потому что движение за открытый доступ, будучи одним из самых ярких феноменов современной науки, до сих пор не получило теоретического философского осмысления.

Так или иначе можно говорить о двух смыслах открытости. Это подметил и специалист по теории коммуникации Скот Джейкобс. Открытость, по его мнению, — это одна из главных ценностей в теории аргументации. Однако в литературе термин *открытость* встречается в двух смыслах — эпистемическом и социальном. Эпистемическую открытость Джейкобс описывает как открытость критическую, отождествляя ее со свободой мысли:

Здесь открытость обозначает что-то вроде отсутствия предубеждений (open-mindedness — букв. «открытость ума». — А.Э.) по отношению к другим идеям. Она подразумевает готовность рассматривать альтернативные точки зрения. Она требует некоторой неопределенности, недогматической установки, которая признает возможность ошибки в рассуждениях, или, по крайней мере, их улучшения. Открытость в этом смысле подразумевает готовность принимать критику, тщательно рассматривать предмет со всех сторон, поощрять попытки сфальсифицировать (теорию — А.Э.). Открытость в этом смысле — это свобода мысли (Jacobs, 2003, p. 149).

того доступа, как видно на примере многих зарубежных и отечественных изданий, которые бесплатны и для читателей, и для авторов. Одним из первых журналов с полностью открытым доступом стало издание *First Monday*, выпускаемое на субсидии от университета (Valauskas, 2015). Журнал входит в первый квартиль по юридическим наукам, а по компьютерным и интернет-наукам — во второй квартиль. Среди отечественных журналов можно назвать «Кантовский сборник», «Идеи и идеалы», «Эпистемология и философия науки». Журналы открытого доступа, которые не требуют оплаты от авторов, наиболее распространены в математике и социальных науках (Björk et al., 2016). По мнению автора данной статьи, именно такая модель работы должна стать стандартом для науки будущего.

Thus, modern science understands “openness” as accessibility of knowledge to the public, while the philosophy of science continues by and large to interpret openness according to Popper (see e.g., Longino, 1990; Montmarquet, 1987; Baehr, 2011). The difference probably arose because the movement for open access, while being a high-profile phenomenon in modern science, has yet to be theoretically studied.

Be that as it may, we can speak about two meanings of openness. This has been noted by Scott Jacobs, a specialist on the theory of communications. He argues that openness is one of the key values in the theory of argumentation. However, in the literature the term *openness* is used in two different meanings, epistemic and social. Jacobs (2003, p. 149) describes epistemic openness as critical, identifying it with freedom of thought:

Openness here means something like open-mindedness toward different ideas. It involves a willingness to entertain competing viewpoints. It requires a tentativeness, a non-dogmatic attitude that acknowledges the possibility of error or at least of improvement in thinking. Openness in this sense involves a willingness to entertain criticism, to engage in careful scrutiny of all sides of a position, to encourage efforts at falsification. Openness in this first sense, then, amounts to a call for freedom of inquiry.

By contrast, socio-political openness, according to Jacobs, is essentially the same as public-ity:

and authors. One of the first journals with totally free access is *First Monday*, subsidised by a university (Valauskas, 2015). The journal is in the first quartile on juridical sciences and in the second quartile for computer and internet sciences. Among the journals in Russia we can mention *Kantian Journal*, *Ideas and Ideals*, *Epistemology and Philosophy of Science*. Free access journals which do not charge authors are most common in mathematics and social sciences (Björk, et al., 2016). This writer believes that this mode of operation should become the standard of future science.

А вот социально-политическая открытость, по Джейкобсу, в сущности то же самое, что публичность:

Открытость здесь означает что-то вроде открытого доступа к процессу принятия решений в обществе. Она подразумевает готовность включить в процесс все заинтересованные стороны. Открытость в этом смысле подразумевает терпимость к социальным различиям, установку на приятие и поощрение социального разнообразия. Открытость в этом смысле — это свобода участия (*Ibid.*).

Несмотря на то что автор верно подмечает наличие у открытости двух смыслов, с разделением на «эпистемическую» и «социально-политическую» открытость трудно согласиться. Ведь понятие критической открытости имеет не только эпистемическую, но и очень большую социально-политическую нагрузку. Более того, оно изначально возникло в социальной философии; что касается открытости публичной, то и в этом случае открытость имеет эпистемическое значение, а для обоснования этого положения можно как раз обратиться к работам Канта.

Легко заметить, что, говоря о различии публичного и частного применения разума, Кант объединяет «эпистемическую» и «социально-политическую» открытость, свободу критики и публичность. Кант настаивает на неограниченном и свободном публичном использовании разума — в то время как частное должно быть ограничено: «...*публичное* пользование собственным разумом всегда должно быть свободным, и только оно может дать просвещение людям. Но *частное* пользование разумом нередко должно быть очень ограничено, но так, чтобы особенно не препятствовать развитию просвещения» (AA 08, S. 37; Кант, 1994, с. 31). Частное применение разума, по Канту, имеет место тогда, когда человек находится на каком-либо посту или гражданской службе. Здесь Кант приводит пример офицера, который должен выполнить приказ, а не размышлять о его целесообразности. Священник должен проповедовать в рамках, дозволенных церковью:

Openness here means something like open access to social decision-making and public choice. It involves a willingness to include all interested parties. Openness in this sense involves a tolerance of social differences, a non-parochial attitude that accepts and even welcomes social diversity. Openness in this second sense, then, amounts to a call for freedom of participation (*ibid.*).

Although the author rightly points out that openness has two meanings, one can hardly concur with the division into “epistemic” and “socio-political” openness. The concept of critical openness carries not only an epistemic but also a heavy socio-political load. Moreover, it initially appeared in social philosophy; as for public openness, in this case openness has an epistemic meaning, and to validate this proposition we can turn to Kant’s works.

It will readily be seen that speaking about public and private use of reason Kant brackets together “epistemic” and “socio-political” openness, freedom to criticise and publicity. He advocates unlimited and free public use of reason whereas private use should be limited: “The *public* use of one’s reason must always be free, and it alone can bring about enlightenment among human beings; the *private use* of one’s reason may, however, often be very narrowly restricted without this particularly hindering the progress of enlightenment” (WA, AA 08, p. 37; Kant, 1996, p. 18). Private use of reason, according to Kant, occurs when a person holds some post or is in the civil service. Kant cites an example of an officer who must fulfil an order without reflecting on whether it makes sense. The priest should preach within the limits allowed by the church:

So too, a clergyman is bound to deliver his discourse to the pupils in his catechism class and to his congregation in accordance with the creed of the church he serves, for he was employed by it on that condition. [...] For what he

Точно так же священнослужитель обязан читать свои проповеди ученикам, обучающимся закону божьему, и своим прихожанам согласно символу церкви, ибо он с таким условием и назначен. <...> В самом деле, то, чему он учит как священнослужитель, он излагает как нечто такое, в отношении чего он не свободен учить по собственному разумению, а должен излагать согласно предписанию и от имени кого-то другого. Он может сказать: наша церковь учит так-то и так-то; вот доводы, которые она приводит (AA 08, S. 38; Кант, 1994, с. 32).

В то же время и офицер, и священник полностью свободны в своих мыслях, если речь идет о публичном применении разума, которое характерно для науки:

[Офицеру] как ученому нельзя запрещать делать замечания об ошибках в воинской службе и предлагать это своей публике для обсуждения. <...> [Священник] как ученый, он имеет полную свободу, и это даже его долг — сообщать публике все свои тщательно продуманные и благонамеренные мысли об ошибках в церковном символе и свои предложения о лучшем устройстве религиозных и церковных дел (AA 08, S. 37–38; Кант, 1994, с. 32).

Разделение открытой и закрытой рациональности у Швырёва близко к разделению публичного и частного применения разума у Канта. Публичное применение разума открыто в том смысле, что оно ничем не ограничено, мысль здесь полностью свободна.

Таким образом, именно интерпретация публичности как *открытости* у Канта является наиболее точным отражением смысла. Кроме того, у понятия открытости имеется еще один смысловой оттенок, который будет рассмотрен далее на примере Сократа.

### Парресия: открытый Сократ

Как было сказано ранее, Сократ близок софистам в том отношении, что практикует философию публично. Вместе с тем образ софи-

teaches in consequence of his office as carrying out the business of the church, he represents as something with respect to which he does not have free power to teach as he thinks best, but which he is appointed to deliver as prescribed and in the name of another. He will say: Our church teaches this or that; here are the arguments it uses (WA, AA 08, p. 38; Kant, 1996, p. 19).

At the same time both the officer and the priest are totally free in their thoughts when we speak about the public use of reason characteristic of science:

He [the officer] cannot fairly be prevented, as a scholar, from making remarks about errors in the military service and from putting these before his public for appraisal. [...] as a scholar he [the clergyman] has complete freedom and is even called upon to communicate to the public all his carefully examined and well-intentioned thoughts about what is erroneous in that creed and his suggestions for a better arrangement of the religious and ecclesiastical body (WA, AA 08, pp. 37-38; Kant, 1996, p. 19).

Shvyrev's distinction between open and closed rationality is close to Kant's distinction between public and private use of reason. Public use of reason is open in the sense that it is not constrained by anything, thought is totally free here.

Thus, it is Kant's interpretation of publicity as *openness* that most accurately expresses the meaning. The concept of openness has yet another shade of meaning which will be considered below using the example of Socrates.

### *Parrhesia*: The Open Socrates

As has been said earlier, Socrates is close to the Sophists in that he practises philosophy publicly. At the same time, the image of the

ста — это скорее образ хитроумного обманщика, но не разумно рассуждающего человека. Следовательно, публичность не обязательно подразумевает рациональность; однако в образе Сократа публичность и рациональность неразрывно связаны. Чтобы разрешить данное противоречие, обратимся к «Ватиканскому собранию изречений» Эпикура. Здесь можно найти высказывание, которое отдаляет Сократа от софистов и сближает его с натурфилософами: «Я предпочел бы, исследуя природу, откровенно, как оракул, вещать полезное всем людям, хотя бы и никто не понял меня, чем, приспособляясь к людским мнениям, пожинать в обилии уделаемую хвалу от толпы» (Эпикур, 1947, с. 617; см. также: Erler, 2011, p. 155).

Цитата раскрывает эпикурейское понимание того, как должен быть устроен философский дискурс. С одной стороны, философ стремится донести свои доктрины до аудитории. Однако он не желает любыми способами получить ее одобрение или снискать в ее глазах популярность, что было главной целью софистов. Философ в данном случае практикует «безусловную открытость», говорит все, что считает верным, и спокойно относится к тому факту, что он может столкнуться с непониманием. В приведенном тексте Эпикура понятие «откровенности» передается древнегреческим словом «парресия», которое буквально означает открытость, откровенность, или прямоту. Например, Аристотель употребляет слово «парресия» в «Никомаховой этике», когда говорит о том, каким должен быть великодушный человек: «Ненависть его и дружба необходимо должны быть явными (ведь и таиться, и правде уделять меньше внимания, чем молве, свойственно робкому); и говорит, и действует он явно (он свободен в речах, потому что презирает трусов, и он правдив [всегда], за исключением притворства перед толпой)» (Аристотель, 1983, с. 133 (1124b)). Здесь смысловое значение древнегреческого термина «парресия»

Sophist is rather like that of a smart trickster and not like a person who thinks reasonably. Consequently, publicity does not necessarily imply rationality; however, publicity and rationality are inseparably bound up in the image of Socrates. To resolve this contradiction let us turn to the *Vatican Sayings* by Epicurus. It contains an utterance which distances Socrates from Sophists and brings him closer to natural philosophers: “I would rather speak with the frankness of a natural philosopher, and reveal the things which are expedient to all mankind, even if no one is going to understand me, than assent to the received opinions and reap the adulation lavishly bestowed by the multitude” (Epicurus, 1987; see also Erler, 2011, p. 155).

The quotation reveals the Epicurean notion of what philosophical discourse should be. On the one hand, the philosopher tries to bring his doctrine across to the audience. But he does not try to win its approval by fair means and foul or to gain popularity in its eyes, which was the main goal of the Sophists. The philosopher practises “total openness”, says what he considers to be true and reacts calmly to the possibility of being misunderstood. In the above text of Epicurus the concept of “frankness” is denoted by the Greek word *parrhesia* which literally means openness, candor, forthrightness. For example, Aristotle (2000, p. 71) uses the word *parrhesia* in the *Nicomachean Ethics*, when he describes what a magnanimous person should be like: “He must also be open in his likes and dislikes, since hiding one’s feelings is characteristic of a fearful person, and he cares more for the truth than for what people think. And he must speak and act openly; for the fact that he is inclined to look down on people and to speak the truth, except when he speaks self-deprecatingly to the masses, makes him free in his speech (1124b).”

передано словами «явный» и «правдивый»; однако существует и более ранний перевод данного произведения Аристотеля, в котором для передачи значения используется слово «открытый»: «Он необходимо должен быть открытым врагом и открытым другом, так как только боязливый скрывает свои чувства. Он более заботится об истине, чем о мнении людей, поэтому его слова и дела открыты для всех. Он откровенно высказывается, ибо презирает людей; поэтому-то он говорит всегда правду, за исключением иронии: иронию же он любит в обращении с толпою» (Аристотель, 2020, с. 77).

Открытость, о которой говорит Аристотель, имеет свое начало в афинской политической культуре, в которой честное высказывание своего мнения по политическим вопросам считалось обязанностью каждого гражданина — даже в том случае, когда это могло быть опасным для него.

Мишель Фуко посвятил этому вопросу цикл лекций под названием «Речь и истина», в которых он подчеркивал мысль о закономерной взаимосвязи парресии с риском для высказывающегося и способностью говорить истину вопреки опасности лично для себя: «...о ком-либо можно сказать, что он применяет паррессию и заслуживает того, чтобы считаться парресиастом, в том и только том случае, если есть определенный риск, определенная опасность, создаваемая именно тем, что он высказывает истину. <...> парресия связана с опасностью и, соответственно, мужеством. Это мужество сказать истину вопреки опасности» (Фуко, 2020, с. 97–99).

Высказываясь прямо, человек подвергал себя осознанному риску быть отвергнутым, но при этом он осознанно шел на такой риск, понимая, что помогает полису принимать правильные решения. Аналогичный подход можно увидеть в приведенной выше цитате из эпикурейского трактата: философ стремится к тому, чтобы помочь всем людям, делаясь с ними тем,

The openness Aristotle refers to has its origin in Athenian political culture in which the honest expression of one's opinion on political matters was considered to be a duty of every citizen, even at one's own peril.

Michel Foucault devoted to this issue a series of lectures under the heading "Speech and the Truth" in which he stressed the logical interconnection between *parrhesia* and the speaker's risk and the ability to speak the truth in spite of the danger for oneself: "Someone is said to use *parrhesia* and merits consideration as a *parrhesiastes* only if there is a risk or danger for him or her in telling the truth. [...] *Parrhesia*, then, is linked to courage in the face of danger: it demands the courage to speak the truth in spite of some danger" (Foucault, 2001, pp. 15-16).

In speaking candidly, a person exposed him/herself to the conscious risk of being rejected, but they ran that risk consciously, realising that they were helping the polis to make the right decisions. A similar approach can be seen in the above quotation from the Epicurean treatise: the philosopher seeks to help people, sharing with them what he considers to be the truth, but in the process risks being misunderstood by some people. It is in effect a form of self-sacrifice for the good of society. Sophists, on the contrary, renege on this tradition and seek to gain popularity, i.e. seek personal benefit, even if that would involve sacrificing the truth. *Parrhesia* for the ancient Greeks always implied the quest of the truth, "the courage to speak the truth," to use the words of Foucault.

What distinguished Socrates from the Sophists was that he sought the truth above all, and not victory over the opponent at any cost. The image of Socrates is the ideal of a virtuous citizen in whom openness has the status

что считает истиной, но при этом подвергает себя риску быть этими людьми непонятым. По сути, это некая форма самопожертвования на благо общества. Софисты, наоборот, отступают от этой традиции и стремятся к тому, чтобы завоевать как можно большую популярность, то есть стремятся к личной выгоде — даже если ради этого придется пожертвовать истиной. Парресия же для древних греков, напротив, всегда подразумевала поиск истины, «мужество сказать истину», как отмечает Фуко.

Сократа от софистов отличало стремление в первую очередь к истине, а не к победе над оппонентом любыми методами. Образ Сократа — это идеал добродетельного гражданина, в котором открытость возведена в абсолют. Таким Сократ предстает в своей последней речи.

В диалоге «Горгий» Сократ, согласно Платону, называет прямоту, или открытость, одним из главных качеств наряду с умом и добротой, которые необходимы философу:

Я полагаю, чтобы надежно испытать душу в том, правильно она живет или нет, надо обладать тремя качествами — знанием, доброжелательством и прямотой, и ты обладаешь всеми тремя. Я часто встречаю людей, которые не могут меня испытывать по той причине, что не умны — в отличие от тебя. Другие умны, но не хотят говорить правду, потому что равнодушны ко мне — в отличие от тебя. А эти двое чужеземцев, Горгий и Пол, оба умны, оба мои друзья, но им недостает прямоты, они стыдливы сверх меры (Платон, 1990, с. 526—527).

Таким образом, парресия показывает дополнительный смысловой оттенок открытости, которая вовсе не является полным синонимом публичности. Следовательно, именно открытость подразумевает рациональность: хотя это понятие и близко по смыслу к публичности, но все же является более точным, поскольку позволяет провести различие между Сократом и софистами.

of something absolute. This is the Socrates we see in his last speech.

In the dialogue *Gorgias* Socrates, according to Plato, names frankness as one of the main qualities, along with intelligence and kindness, that the philosopher needs:

I have noticed that anyone who is to make an adequate test as to whether a soul is living well or the reverse must have three qualities, all of which you possess: understanding, goodwill and readiness to be perfectly frank. I encounter many people who are not qualified to put me to the test because they are not wise like you; others are wise but unwilling to tell me the truth because they have not the same regard for me as you; and our two guests here, Gorgias and Polus, though they are well disposed towards me as well as wise, are nevertheless somewhat lacking in frankness and more hampered by inhibitions than they ought to be (Plato, 2004, p. 72).

Thus, *parrhesia* reveals an additional shade of meaning of openness, a shade which is not a synonym of publicity. Consequently, openness implies rationality: although this concept is close to publicity it is more accurate because it reveals the difference between Socrates and the Sophists.

## Conclusion

Kant's philosophy is relevant at all times: it explains the enigmatic figure of the ancient philosopher Socrates and the current movement for open access to scientific knowledge. The foundation of both is a special interpretation of reason which sees reason as a collective phenomenon. This perception captures the image of Socrates, this approach is the basis of modern science — Kant called it the “public use of reason”. However, as has been shown above, instead of the term “publicity” scholarly publi-

## Заключение

Философия Канта актуальна во все времена: она объясняет и загадочную фигуру античного философа Сократа, и современное движение за открытый доступ к научному знанию. В основе и того и другого — особое понимание разума, в соответствии с которым разум рассматривается как коллективный феномен. Именно такое понимание передает образ Сократа, и именно такой подход является основой современной науки — Кант называл его «публичным применением разума». Однако, как было показано выше, вместо термина «публичность» в научных публикациях по философии Канта как на русском, так и на английском языке сегодня следует использовать более широкий и более точный термин «открытость».

Открытость является очень близким по смыслу и вместе с тем более широким понятием потому, что включает в себя целый спектр значений, такие как открытость к изменению и развитию. Одновременно с этим она является и гораздо более точным понятием, поскольку позволяет однозначно разделить и противопоставить методы Сократа и софистов.

Таким образом, сегодня можно говорить об «открытом применении разума» как основе рациональности и в философии, и в современной науке.

## Список литературы

Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы // Человек в системе наук. М. : Наука, 1989. С. 332–342.

Аристотель. Никомахова этика / пер. Н. В. Брагинской // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1983. Т. 4. С. 53–293.

Аристотель. Никомахова этика / пер. Э. Л. Радлова. М. : Директ-Медиа, 2020.

Бергсон А. Два источника морали и религии / пер. с фр., послесл. и примеч. А. Б. Гофмана. М. : Канон+, 1994.

Зайцева З. Н. Немецко-русский и русско-немецкий философский словарь. М. : Изд-во МГУ, 1998.

cations on Kant's philosophy in Russian and in English today should use the broader and more precise term "openness".

Openness is very close in meaning and at the same time is a broader concept because it includes a whole spectrum of meanings, such as openness to change and development, and at the same time is a more accurate concept inasmuch as it makes it possible to distinguish clearly and juxtapose the methods of Socrates and the Sophists.

Today we can speak about the "open use of reason" as the basis of rationality in philosophy and in modern science.

## References

Addey, C., 2014. The Daimonion of Socrates: Daimones and Divination in Neoplatonism. In: D. A. Layne and H. Tarrant, ed. 2014. *The Neoplatonic Socrates*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 51-72. <https://doi.org/10.9783/9780812210002.51>.

Aristotle, 2000. *Nicomachean Ethics*. Translated and edited by R. Crisp. Cambridge: Cambridge University Press.

Averintsev, S. S., 1989. The Two Births of European Rationalism and the Simplest Realities of Literature. In: I. T. Frolov, ed. 1989. *Chelovek v sisteme nauk [Man in the System of Sciences]*. Moscow: Nauka, pp. 332-342. (In Rus.)

Baehr, J., 2011. *The Inquiring Mind: On Intellectual Virtues and Virtue Epistemology*. New York: Oxford University Press.

Bartling, S. and Friesike, S., eds., 2014. *Opening Science: The Evolving Guide on How the Internet Is Changing Research, Collaboration and Scholarly Publishing*. Heidelberg: Springer Nature. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-00026-8>.

Bergson, H., 2002. *The Two Sources of Morality and Religion*. Translated by R. A. Audra and C. Brereton. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Björk, B. C., Shen, C. and Laakso, M., 2016. A Longitudinal Study of Independent Scholar-Published Open Access Journals. *PeerJ*, 4, e1990. <https://doi.org/10.7717/peerj.1990>.

Кант И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 8. С. 29–37.

Каравяева С. В. Сократ в философских школах поздней античности // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2018. № 3, ч. 2. С. 5–13.

Каравяева С. В. Ренессансное возрождение Сократа // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2020. Т. 21, № 4. С. 44–53. doi: 10.25991/VRHGA.2021.2.21.005.

Курприянов В. А. Первые научные журналы и идея публичности разума в науке Нового времени // Диалог со временем. 2020. № 70. С. 41–56. URL: <https://roii.ru/r/1/70.3> (дата обращения: 22.12.2022).

Московкин В. М. Развитие формальных научных коммуникаций в условиях экспоненциального роста знаний и цифровой революции // Международный форум по информации. 2008. Т. 33, № 2. С. 6–11.

Мочалова И. Н. Философия Сократа: формирование и трансформация советского канона // Платоновские исследования. 2020. Т. 12, № 1. С. 141–158. doi: 10.25985/PI.12.1.06.

Мочкин А. Н. Фридрих Ницше. Интеллектуальная биография. М. : Институт философии РАН, 2005.

Ницше Ф. Сократ и трагедия / пер. В. Бакусева // Полн. собр. соч. : в 13 т. Т. 1, ч. 1 : Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 гг. / под общ. ред. И.А. Эбаноидзе. М. : Культурная революция, 2012. С. 185–200.

Пантелеев А. Д. Сократ в раннехристианской агиографии (II–IV вв.) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. СПб. : Наука, 2013. Т. 17. С. 668–679.

Платон. Горгий / пер. С.П. Маркиша // Соч. : в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса ; пер. с древнегреч. М. : Мысль, 1990. Т. 1. С. 477–574.

Платон. Теэтет / пер. Т. В. Васильевой // Соч. : в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса ; пер. с древнегреч. СПб. : Изд-во СПбГУ ; Изд-во Олега Абышко, 2007. Т. 2. С. 229–327.

Поппер К. Р. Логика научного исследования // Логика и рост научного знания. Избранные работы / пер. с англ. ; общ. ред. и сост. В. Н. Садовского. М. : Прогресс, 1983. С. 33–235.

Поппер К. Р. Открытое общество и его враги / пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского. М. : Феникс ; Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 1 : Чары Платона.

Рахманов И. В., Минина Н. М., Мальцева Д. Г., Рахманова Л. И. Немецко-русский синонимический словарь: ок. 2680 рядов. М. : Русский язык, 1983.

Brickhouse, T. C. and Smith, N. D., 2005. Socrates' Daimonion and Rationality. *Apeiron*, 38(2), pp. 43-62. <https://doi.org/10.1515/apeiron.2005.38.2.43>.

Cicero, M. T, 1990. *Tusculan Disputations II & V*. Edited and translated by A. E. Douglas. Oxford: Oxbow Books.

Curtin, D., 2014. Overseeing Secrets in the EU: A Democratic Perspective. *JCMS: Journal of Common Market Studies*, 52(3), pp. 684-700. <https://doi.org/10.1111/jcms.12123>.

Duden. öffentlich. [online]. Available at: <https://www.duden.de/node/154722/revision/1291071> [Accessed 22 December 2022].

Epicurus, 1987. Vatican sayings 29, 54. In: A. A. Long and D. N. Sedley, 1987. *The Hellenistic Philosophers. Volume 1. Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 155.

Erasmus of Rotterdam, 1905. *Enchiridion militis christiani – The Manual of a Christian Knight*. London: Methuen & Co.

Erler, M., 2011. Parrhesy and Irony: Plato's Socrates and the Epicurean Tradition. In: R. A. H. King, D. Schilling, ed. 2011. *How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity*. Göttingen: De Gruyter, pp. 155-169. <https://doi.org/10.1515/9783110252897.155>.

Foucault, M., 2001. *Fearless Speech*. Edited by J. Pearson. Los Angeles, CA: Semiotext.

Iamblichus, 1989. *On the Pythagorean Life*. Translated by G. Clark. Liverpool: Liverpool University Press.

Jacobs, S., 2003. Two Conceptions of Openness in Argumentation Theory. In: F. H. Eemeren, J. A. Blair, C. A. Willard and A. F. S. Henkemanns, ed. 2003. *Anyone Who Has a View*. Dordrecht: Springer, pp. 147-155. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-1078-8\\_12](https://doi.org/10.1007/978-94-007-1078-8_12).

Kant, I., 1996. An Answer to the Question: What is Enlightenment? In: I. Kant, 1996. *Practical Philosophy*. Translated and edited by M. J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 11-22.

Karavaeva, S. V., 2018. Socrates in the Philosophical Schools of Late Antiquity. *Pushkin Leningrad State University Journal*, 3(2), pp. 5-13. (In Rus.)

Karavaeva, S. V., 2020. The Renaissance Revival of Socrates. *Herald of the Russian Christian Academy for the Humanities*, 21(4), pp. 44-53. <https://doi.org/10.25991/VRHGA.2021.2.21.005>. (In Rus.)

Knox, D. K., 1998. Socrates: The First Professor. *Innovative Higher Education*, 23(2), pp. 115-126. <https://doi.org/10.1023/A:1022900208893>.

Соловьев В. С. Статьи из энциклопедического словаря. Кант // Соч. : в 2 т. / общ. ред. и сост. А. В. Гулыги, А. Ф. Лосева ; примеч. С. Л. Кравца и др. М. : Мысль, 1988. Т. 2. С. 441–479.

Фуко М. Речь и истина. Лекции о парресии (1982–1983) / пер. с фр. Д. Кралечкина. М. : Дело, 2020.

Хинске Н. Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта / пер. с нем. под ред. Н. В. Мотрошиловой. М. : Культурная революция, 2007.

Цицерон М. Т. Тускуланские беседы / пер. с лат. М. Л. Гаспарова. М. : Рипол-классик, 2017.

Швырёв В. С. Рациональность как ценность культуры. М. : Прогресс-традиция, 2003.

Штейнзальц А., Функенштейн А. Социология невежества / пер. М. Кравцова. Иерусалим ; М. : Институт изучения иудаизма в СНГ, 1997.

Шульга Е. Н. Научная рациональность в контексте европейского рационализма // Первые Степинские чтения. Современный этап развития науки и кризис техногенной цивилизации : материалы конф. с междунар. участием (Москва, 5–6 ноября 2019 г.). Курск : Университетская книга, 2019. С. 226–229.

Эпикур. Ватиканское собрание изречений / пер. С. И. Соболевского // Лукреций. О природе вещей. М. : Изд-во АН СССР, 1947. Т. 2 : Статьи. Комментарии. Фрагменты Эпикура и Эмпедокла / сост. Ф. А. Петровский. С. 612–624.

Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина / пер. и коммент. Ю. М. Каган // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М. : Наука, 1987. С. 90–217.

Ямвлих Халкидский. О Пифагоровой жизни / пер. И. Ю. Мельниковой. М. : Алетея, 2002.

Addey C. The Daimonion of Socrates: Daimones and Divination in Neoplatonism // The Neoplatonic Socrates / ed. by D. A. Layne, H. Tarrant. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2014. P. 51–72. doi: 10.9783/9780812210002.51.

Baehr J. The inquiring mind: On intellectual virtues and virtue epistemology. N. Y.: Oxford University Press, 2011.

Bartling S., Friesike S. Opening Science: The Evolving Guide on How the Internet Is Changing Research, Collaboration and Scholarly Publishing. Heidelberg : Springer Nature, 2014. doi: 10.1007/978-3-319-00026-8.

Björk B. C., Shen C., Laakso M. A Longitudinal Study of Independent Scholar-Published Open Access Journals // Peer. J. 2016. Vol. 4. P. e1990. doi: 10.7717/peerj.1990.

Kraut, R., 2022. Socrates. In: *Encyclopedia Britannica*, [online]. Available at: <https://www.britannica.com/biography/Socrates> [Accessed 22 December 2022].

Kreeft, P., 2009. *Socrates Meets Kant: The Father of Philosophy Meets His Most Influential Modern Child*. San Francisco: Ignatius Press, 2009.

Kupriyanov, V. A., 2020. The First Scientific Journals and the Idea of the Publicity of Reason in Modern Science. *Dialogue with Time*, 70, pp. 41-56. <https://roii.ru/r/1/70.3> (In Rus.)

Lamberton, R., 1995. The ΑπορρητοΣ ΘεΩρια and the Roles of Secrecy in the History of Platonism. In: H. Kippenberg and G. Stroumsa, ed. 1995. *Secrecy and Concealment*. Leiden: Brill, pp. 139-152. [https://doi.org/10.1163/9789004378872\\_011](https://doi.org/10.1163/9789004378872_011).

Lebedev, S., 2019. Communicative Vectors in the History of Philosophy. In: *International “Conference Communicative Strategies of Information Society” (CSIS 2018): Proceedings*. Dordrecht: Atlantis Press, pp. 174-177. <https://doi.org/10.2991/csis-18.2019.36>.

Longino, H. E., 1990. *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton: Princeton University Press.

Mochalova, I. N., 2020. The Philosophy of Socrates: Formation and Transformation of the Soviet Canon. *Platonic Investigations*, 12(1), pp. 141-158. <https://doi.org/10.25985/PI.12.1.06>. (In Rus.)

Mochkin, A. N., 2005. *Fridrih Nicshe. Intellektual'naya biografiya*. [Friedrich Nietzsche. An Intellectual Biography]. Moscow: Institut filosofii RAN. (In Rus.)

Montmarquet, J. A., 1987. Epistemic Virtue. *Mind*, 96(384), pp. 482-497.

Moskovkin, V. M., 2008. Development of Formal Scientific Communications in the Context of Exponential Growth of Knowledge and the Digital Revolution. *Mezhdunarodnyj forum po informacii [International Forum on Information]*, 33(2), pp. 6-11. (In Rus.)

Nails, D., 1995. Socrates and Plato: Understanding the World and Changing It. In: K. Gavroglu, J. Stachel and M. W. Wartofsky, ed. 1995. *Science, Mind and Art*. Dordrecht: Springer, pp. 295-313. [https://doi.org/10.1007/978-94-011-0469-2\\_17](https://doi.org/10.1007/978-94-011-0469-2_17).

Nietzsche, F. W., 1999. *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Edited by R. Geuss and R. Speirs; translated by R. Speirs. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, M., 1988. Undemocratic Vistas. *Prometheus*, 6(2), pp. 382-400. <https://doi.org/10.1080/08109028808629323>.

Brickhouse T. C., Smith N. D. Socrates' Daimonion and Rationality // *Apeiron*. 2005. Vol. 38, № 2. P. 43–62. doi: 10.1515/apeiron.2005.38.2.43.

Curtin D. Overseeing Secrets in the EU: A Democratic Perspective // *JCMS: Journal of Common Market Studies*. 2014. Vol. 52, № 3. P. 684–700. doi: 10.1111/jcms.12123.

Erler M. Parrhesy and Irony: Plato's Socrates and the Epicurean Tradition // *How Should One Live? Comparing Ethics in Ancient China and Greco-Roman Antiquity* / ed. by R.A.H. King, D. Schilling. Göttingen : De Gruyter, 2011. P. 155–169. doi: 10.1515/9783110252897.155.

Jacobs S. Two Conceptions of Openness in Argumentation Theory // *Anyone Who Has a View*. Dordrecht : Springer, 2003. P. 147–155. doi: 10.1007/978-94-007-1078-8\_12.

Knox D. K. Socrates: The First Professor // *Innovative Higher Education*. 1998. Vol. 23, № 2. P. 115–126. doi: 10.1023/A:1022900208893.

Kraut R. Socrates // *Encyclopedia Britannica*. 2 December 2022. URL: <https://www.britannica.com/biography/Socrates> (дата обращения: 22.12.2022).

Kreeft P. Socrates Meets Kant: The Father of Philosophy Meets His Most Influential Modern Child. San Francisco : Ignatius Press, 2009.

Lamberton R. The Απορρητοσ Θεωρία and the Roles of Secrecy in the History of Platonism // *Secrecy and Concealment* / ed. by H. Kippenberg, G. Stroumsa. Leiden : Brill, 1995. P. 139–152. doi: 10.1163/9789004378872\_011.

Lebedev S. Communicative Vectors in the History of Philosophy // *International Conference Communicative Strategies of Information Society (CSIS 2018) : Proceedings*. Dordrecht : Atlantis Press, 2019. P. 174–177. doi: 10.2991/csis-18.2019.36.

Longino H. E. Science as social knowledge: Values and objectivity in scientific inquiry. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Montmarquet J. A. Epistemic virtue // *Mind*. 1987. Vol. 96, № 384. P. 484.

Nails D. Socrates and Plato: Understanding the World and Changing It // *Science, Mind and Art* / ed. by K. Gavroglu, J. Stachel, M. W. Wartofsky. Dordrecht : Springer, 1995. P. 295–313. doi: 978-94-011-0469-2\_17.

Nussbaum M. Undemocratic Vistas // *Prometheus*. 1988. Vol. 6, № 2. P. 382–400. doi: 10.1080/08109028808629323.

Öffentlich // *Duden*. 2023. URL: <https://www.duden.de/node/154722/revision/1291071> (дата обращения: 08.01.2023).

Panteleev, A. D., 2013. Socrates in Early Christian Hagiography (2<sup>nd</sup> to 4<sup>th</sup> Centuries). In: N.N. Kazansky, ed. 2013. *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya [Indo-European linguistics and classical philology]*. Vol. 17. Saint-Petersburg: Nauka, pp. 668-679. (In Rus.)

Plato, 2004. *Gorgias*. Translated by W. Hamilton and C. Emlyn-Jones. London: Penguin Classics.

Plato, 2014. *Theaetetus*. Translated by J. McDowell. Oxford: Oxford University Press.

Popper, K. R., 1985. *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York: Routledge.

Popper, K.R., 2020. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

Rahmanov, I.V., Minina, N. M., Maltseva D. G. and Rahmanova L. I., 1983. *Nemecko-russkij sinonimicheskij slovar': ok. 2680 ryadov [German-Russian Synonymic Dictionary: ca. 2680 rows]*. Moscow: Russkij yazyk. (In Rus.)

Shulga, E. N., 2019. Scientific Rationality in the Context of European Rationalism. In: *Pervye Stepinskiye chteniya. Sovremennyy etap razvitiya nauki i krizis tekhnogennoj civilizatsii [First Stepin Readings. Modern Stage of Science Development and the Crisis of Technogenic Civilisation]*. *Proceedings of the Conference with International Participation (Moscow, 5-6 November 2019)*. Kursk: Universitetskaya kniga, 2019, pp. 226-229. (In Rus.)

Shvyrev, V. S., 2003. *Racional'nost' kak cennost' kul'tury [Rationality as a Cultural Value]*. Moscow: Progress-tradiciya. (In Rus.)

Solovyev, V. S., 1988. Stat'i iz enciklopedicheskogo slovary. Kant [Articles from the encyclopaedic dictionary. Kant]. In: A. V. Gulyga and A. F. Losev, ed. 1988. *Sochineniya v dvuh tomah [Works in Two Volumes]. Volume 2*. Moscow: Mysl, pp. 441-479. (In Rus.)

Steinsaltz, A. and Funkenstein, A., 1997. *Sociologiya nevezhestva [The Sociology of Ignorance]*. Translated by M. Kravcov. Jerusalem; Moscow: Institut izucheniya iudaizma v SNG. (In Rus.)

Valauskas, E. J., 2015. On Scholarly Communication, from the Perspective of an Open Access Journal, First Monday. *Uncommon Culture*, 16(2:12), pp. 28-44. Available at: <<https://journals.uic.edu/ojs/index.php/UC/article/view/6201>> [Accessed: 22.12.2022].

Velkley, R. L., 1985. On Kant's Socratism. In: R. Kennington, ed. 1985. *The Philosophy of Immanuel Kant*. Washington: Catholic University of America Press, pp. 87-105.

Valauskas E. J. On Scholarly Communication, from the Perspective of an Open Access Journal, *First Monday // Uncommon Culture*. 2015. Vol. 16, № 2 (12). P. 28–44. URL: <https://journals.uic.edu/ojs/index.php/UC/article/view/6201> (дата обращения: 22.12.2022).

Velkley R. L. On Kant's Socratism // *The Philosophy of Immanuel Kant* / ed. by R. Kennigton. Washington : Catholic University of America Press, 1985. P. 87–105.

Wildberg C. Socrates and Euripides // *A Companion to Socrates* / ed. by S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar. Oxford : Blackwell Publishing, 2006. P. 21–35. doi: 10.1002/9780470996218.ch2.

### Об авторе

Александра Асановна Элбакян, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия.

E-mail: [alexandra@elbakyan.io](mailto:alexandra@elbakyan.io)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9540-5371>

### Для цитирования:

Элбакян А. А. Открытое применение разума: Сократ и Кант // *Кантовский сборник*. 2023. Т. 42, № 4. С. 11–34.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-2

© Элбакян А. А., 2023.

Wildberg, C., 2006. Socrates and Euripides. In: S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar, ed. 2006. *A Companion to Socrates*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 21-35. <https://doi.org/10.1002/9780470996218.ch2>.

Zaitseva, Z. N., 1998. *Nemecko-russkij i russko-nemeckij filosofskij slovar'* [German-Russian and Russian-German Dictionary of Philosophy]. Moscow: Editorial of the MSU. (In Rus.)

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

### The author

Alexandra A. *Elbakyan*, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: [alexandra@elbakyan.io](mailto:alexandra@elbakyan.io)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9540-5371>

### To cite this article:

Elbakyan, A. A., 2023. Open Use of Reason: Socrates and Kant. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 11-34. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-2>

© Elbakyan A. 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/>)



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/>)

## МЕЖДУ КАНТОМ И ТРЕНДЕЛЕНБУРГОМ: К ВОПРОСУ О ГЕНЕАЛОГИИ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ КУДРЯВЦЕВА-ПЛАТОНОВА

Д. О. Рожин<sup>1</sup>

В. Д. Кудрявцев-Платонов – один из виднейших представителей русской духовно-академической философии второй половины XIX в., чья теория познания носит явный отпечаток кантовской теоретической философии. Кудрявцев не только был хорошо знаком с творчеством кёнигсбергского мыслителя, но и предложил критически переосмысленную версию кантовского учения о пространстве, времени и рассудочных категориях. Но был ли русский философ оригинален в своем прочтении и критике Канта? В поздних работах Кудрявцев нередко ссылается на работы Ф. А. Тренделенбурга, взгляды которого оказываются довольно близки русскому философу. Может быть, Кудрявцев читал Канта через оптику Тренделенбурга? Для того чтобы последовательно ответить на этот вопрос, даются общие характеристики теорий познания Тренделенбурга и Кудрявцева, а также производится сопоставление их взглядов с опорой на источники. Далее с привлечением архивного материала раскрывается характер знакомства Кудрявцева с работами Канта и Тренделенбурга. Выясняется, что Кудрявцев уже в ранние годы своей преподавательской деятельности был хорошо знаком с философскими идеями Канта, но не по первоисточникам, а преимущественно по немецким историко-философским изложениям. Устанавливается, что между учениями о пространстве, времени и рассудочных категориях Тренделенбурга и Кудрявцева имеются сходства, так же как и в отношении их критики соответствующего кантовского учения. Наконец, в ранних рукописях Кудрявцева обнаруживаются свидетельства в пользу его знакомства с идеями Тренделенбурга. Сделан вывод о том, что Тренделенбург оказал влияние на разработку собственной теории познания Кудрявцева, и этот факт необходимо учитывать при прочтении гносеологических работ русского философа.

**Ключевые слова:** Тренделенбург, Кудрявцев-Платонов, Кант, пространство, время, категории, движение, созерцание, бытие, мышление

<sup>1</sup> Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 08.07.2023 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-3

## BETWEEN KANT AND TRENDELENBURG: ON THE GENEALOGY OF KUDRYAVTSEV- PLATONOV'S THEORY OF COGNITION

D. O. Rozhin<sup>1</sup>

Viktor D. Kudryavtsev-Platonov is one of the most prominent representatives of Russian religious-academic philosophy of the second half of the nineteenth century whose theory of cognition bears an imprint of the Kantian theoretical philosophy. Kudryavtsev was not only thoroughly familiar with the Königsberg thinker's work, but offered a critically reinterpreted version of Kant's teaching on space, time and categories of understanding. But was the Russian philosopher original in his reading and critique of Kant? In his later works Kudryavtsev often cites the works of Friedrich Adolf Trendelenburg whose works turn out to be very close to the Russian philosopher. Could it be that Kudryavtsev read Kant through Trendelenburg's optics? To answer this question consistently I give outlines of Trendelenburg's and Kudryavtsev's theories of cognition and compare their views on the basis of the sources. I then draw on archive materials to characterise Kudryavtsev's acquaintance with the works of Kant and Trendelenburg. It turns out that Kudryavtsev was well-versed in Kant's philosophical ideas already in the early years of his teaching activities – but not from primary sources, but largely through German historical-philosophical renderings. I establish similarities between the teachings of Trendelenburg and Kudryavtsev on space, time and the categories of understanding and their critique of the relevant Kantian teaching. Finally, Kudryavtsev's early manuscripts attest to his acquaintance with Trendelenburg's ideas. I conclude that Trendelenburg influenced Kudryavtsev's own theory of cognition, a fact that should be borne in mind when reading the Russian philosopher's epistemological works.

**Keywords:** Trendelenburg, Kudryavtsev-Platonov, Kant, space, time, categories, motion, intuition, being, thinking

<sup>1</sup> Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU). 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia. Received: 08.07.2023.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-3

## Введение

Философские взгляды Виктора Дмитриевича Кудрявцева-Платонова (далее Кудрявцев) с момента их фиксации по сей день получают неоднозначные оценки со стороны исследователей. Одни исследователи называют его идеи оригинальными (Введенский, 1905, с. 60–61; Коновалова, 2010, с. 63). Другие авторы, преимущественно светского направления, отрицают их самобытность и самостоятельность (Цвык, 1995, с. 22).

Нет единого мнения среди исследователей и в вопросе об отношении Кудрявцева к кантовскому трансцендентализму. В. В. Зеньковский, например, утверждал, что под «трансцендентальностью» Кудрявцев понимал не то, что понимал Кант (Зеньковский, 2001, с. 479–480). А. И. Абрамов и М. Л. Кабанова, напротив, считают, что «трансцендентализм» Кудрявцева инспирирован идеями Канта (Абрамов, 1994, с. 93; Кабанова, 2006, с. 14).

Таким образом, исследование гносеологических идей Кудрявцева сталкивается с двумя существенными и обуславливающими друг друга вопросами: степень оригинальности взглядов Кудрявцева и их связь с немецкой трансцендентальной философией. В данной статье будут затронуты оба вопроса, но в более узких рамках — гносеологии Кудрявцева и ее связи с теорией познания Канта.

Дело в том, что русский философ предложил такую гносеологию, которая, с одной стороны, опирается на кантовское метафизическое истолкование априорных форм чувственности и рассудка, а с другой — отвергает их трансцендентальное объяснение. По сути, Кудрявцев разработал собственную версию теории пространства и времени и учения о рассудочных категориях, которая претендует на оригинальность (Рожин, 2021а; 2021б).

Доказательство или опровержение тезиса об оригинальности гносеологических идей Ку-

## Introduction

The philosophical views of Victor D. Kudryavtsev-Platonov (elsewhere Kudryavtsev) since their publication to this day have met with conflicting reactions from researchers. Some consider his ideas to be original (Vvedensky, 1905, pp. 60-61; Konovalova, 2010, p. 63). Other authors, mostly of the secular persuasion, deny his originality and independence (Tsvyk, 1995, p. 22). Likewise, there is no consensus on the question of Kudryavtsev's attitude to Kantian transcendentalism. Vasily V. Zenkovsky (2001, pp. 479-480), for example, claimed that Kudryavtsev's "transcendentalism" was not the same thing as Kant's. Aleksandr I. Abramov (1994, p. 93) and Mariya L. Kabanova (2006, p. 14), on the contrary, believe that Kudryavtsev's "transcendentalism" was inspired by Kant's ideas.

Thus, the study of Kudryavtsev's epistemological ideas confronts two important and mutually conditioning questions: the degree of originality of Kudryavtsev's views and their connection with German transcendental philosophy. This article will touch upon both these questions, but from a narrower perspective, viz. Kudryavtsev's epistemology and its links with Kant's theory of cognition.

The point is that the Russian philosopher has proposed an epistemology which, on the one hand, is based on the Kantian metaphysical interpretation of *a priori* forms of sensibility and understanding and, on the other hand, rejects their transcendental explanation. In effect, Kudryavtsev has developed his own version of the theory of space and time and the teaching on the categories of understanding which claims to be original (Rozhin, 2021a; 2021b).

To prove or to refute the originality of Kudryavtsev's epistemological ideas it is necessary to compare them with similar ideas of

Кудрявцева требует их сравнения с наиболее близкими по духу идеями современных Кудрявцеву немецких философов. Таковы взгляды Фридриха Адольфа Тренделенбурга (1802–1872), теория познания которого при ближайшем рассмотрении оказывается довольно близка теории познания Кудрявцева, в связи с чем закономерно возникает вопрос: мог ли Кудрявцев прочитать Канта, опираясь на Тренделенбурга?

Для того чтобы ответить на это вопрос, необходимо сначала дать общие характеристики (1) теории познания Тренделенбурга, которая изложена в одном из его главных сочинений «Логические исследования», и (2) теории познания Кудрявцева, представленной в сочинениях «Метафизический анализ эмпирического познания» (1886), «Пространство и время» (1886–1887) и «Метафизический анализ рационального познания» (1887–1888). Затем следует (3) прояснить характер знакомства Кудрявцева с основными работами Канта критического периода и (4) определить характер знакомства Кудрявцева с теоретико-познавательными идеями Тренделенбурга: (4.1) выяснить, был ли русский философ знаком с ключевыми концепциями Тренделенбурга в области теории познания, а также (4.2) соотнести их основные гносеологические идеи. Для решения задач (3) и (4.1) будут привлечены два рукописных материала Кудрявцева – «Из истории Новой философии (Лекции 1858 г.)» и текст с общим названием: «Аналитика чувственного познания. Аналитика рассудочного познания. Аналитика умственного познания» (курс лекций 1854, 1856, 1874 гг.).

### 1. Можно ли назвать Тренделенбурга кантианцем?

Для российского читателя Тренделенбург – фигура малоизвестная, при том что его главный труд «Логические исследования» был переведен в 1868 г. на русский язык и пользо-

the German philosophers of his time. Such are the views of Friedrich Adolph Trendelenburg (1802–1872), whose theory of cognition turns out to be rather similar to Kudryavtsev's, which logically suggests the question: could Kudryavtsev have read Kant through Trendelenburg's eyes?

To answer this question it is first necessary to characterise (1) Trendelenburg's theory of cognition spelled out in *Logical investigations*, one of his main works, and (2) Kudryavtsev's theory of cognition presented in *Metaphysical Analysis of Empirical Cognition* (1886), *Space and Time* (1886–1887) and *Metaphysical Analysis of Rational Cognition* (1887–1888). It is then (3) necessary to clarify the character of Kudryavtsev's acquaintance with Kant's main works of the critical period and (4) determine the character of Kudryavtsev's acquaintance with the epistemological ideas of Trendelenburg: (4.1) to find out whether the Russian philosopher was familiar with Trendelenburg's main concepts in the theory of cognition as well as (4.2) correlate their main epistemological ideas. To solve tasks (3) and (4.1) I will draw on two Kudryavtsev manuscripts, "From the History of Modern Philosophy (lectures 1858)" and the text under an umbrella title "Analytics of Sensuous Cognition. Analytics of Rational Cognition. Analytics of Intellectual Cognition" (course of lectures, 1856, 1874).

### 1. Can Trendelenburg Be Called a Kantian?

For the Russian reader Trendelenburg is a little-known figure in spite of the fact that his main work, *Logical Investigations*, was translated into Russian in 1868 and enjoyed some popularity. In historical-philosophical studies outside Russia, too, his name is known mainly to specialists. As Frederick Beiser (2013, p. 2),

вался некоторой популярностью. В зарубежной историко-философской науке это имя тоже известно в основном только специалистам. Как замечает один из немногих современных исследователей философского наследия Тренделенбурга Ф. К. Байзер, несмотря на большое влияние при жизни, он был забыт после смерти (Beiser, 2013, p. 2).

Примерно с конца XX в. ситуация с исследованием творчества Тренделенбурга несколько изменилась. Так, Байзер упоминает исследования К. Хр. Кёнке, давшие «новый импульс» в изучении Тренделенбурга, и современные работы итальянских специалистов Э. Фугали и М. Гвидотти (Ibid., p. 12–13). В отечественной литературе на Тренделенбурга обратили внимание в различных аспектах Т. Б. Длугач, Н. А. Дмитриева, М. Р. Демин. В 2017 г. произошло значительное событие – М. Р. Демин и Н. А. Дмитриева издали на русском языке одну из главных работ Тренделенбурга «Элементы логики Аристотеля» (Тренделенбург, 2017). Есть и другие отечественные исследования, так или иначе затрагивающие философские взгляды немецкого философа, но они не носят специального характера.

### 1.1. Основные понятия философии Тренделенбурга

Главным источником для репрезентации основных понятий и концепций теории познания Тренделенбурга выступают «Логические исследования», которые выдержали три издания еще при его жизни и впоследствии внесли вклад в формирование неокантианской программы философии по отношению к науке (Дмитриева, 2007, с. 47). Как отмечает Кёнке, первое издание (1840) несет на себе отпечаток критики философии Гегеля, во втором (1862) Тренделенбург вносит некоторые дополнения без серьезных изменений текста предыдущего издания, а также впервые вводит понятие «теория науки»

one of the few modern students of Trendelenburg's philosophical legacy, put it, although he was very influential in his lifetime, he was forgotten after his death.

From about the end of the twentieth century the situation with regard to the study of Trendelenburg changed somewhat. Thus, Beiser mentions the works of Klaus Christian Köhnke, which gave “a new impetus” to the study of Trendelenburg, and modern works by the Italians, Edoardo Fugali and Matteo Guidotti (*ibid.*, pp. 12-13). In Russia, Trendelenburg drew the attention of Tamara B. Dlugach, Maksim R. Demin and Nina A. Dmitrieva. In 2017 a milestone event saw the publication in Russian of one of Trendelenburg's main works, *Elementa Logices Aristotelicae (Outlines of Logic)* (Trendelenburg, 2017). There are other Russian studies which touch upon the views of the German philosopher, but they are of a more general character.

### 1.1. The Key Concepts of Trendelenburg's Philosophy

The main source representing the key concepts of Trendelenburg's theory of cognition is *Logical Investigations*, which saw three editions during his lifetime and subsequently contributed to the formulation of a Neo-Kantian programme of philosophy with regard to science (Dmitrieva, p. 47). According to Köhnke (1991, p. 22), the first edition of 1840 bears an imprint of critique of the philosophy of Hegel, in the second of 1862 Trendelenburg introduces some additions without serious changes in the text of the previous edition and introduces a new concept “the theory of science”. Finally, the third edition of 1870, as Trendelenburg himself attests, is based on the second one, being its enlarged version (Trendelenburg, 1870,

(Köhnke, 1991, p. 22). Наконец, третье издание (1870), по свидетельству самого Тренделенбурга, базируется на втором, будучи его расширенной версией (Trendelenburg, 1870, S. XI). На русский язык эта работа была переведена Е. Коршем по второму изданию (Тренделенбург, 1868а; 1868б). Забегая вперед, отмечу, что Кудрявцев пользовался изданием 1840 г., о чем свидетельствуют ссылки в его рукописях и статьях (Кудрявцев-Платонов, 1905, с. 201; 1914а, с. 47, 63; 1914г, с. 110, 142, 150, 170; 1854–1874, л. 21, 26, 35), что не исключает его знакомства с русским переводом второго издания, имевшимся в библиотеке Московской духовной академии, где в то же время отсутствовал его немецкий оригинал (Систематический каталог..., 1890, с. 109).

Главный философский вопрос, интересовавший Тренделенбурга, — вопрос о соотношении бытия и мышления. Для ответа на него Тренделенбург опирается на наследие Аристотеля. Последний, прочитанный как «метафизический реалист», предоставлял основание для реабилитации утраченного единства мышления и бытия (Демин, 2017, с. 62–63, 65). Волновал Тренделенбурга и сам статус внешнего объективного мира<sup>2</sup>, или, по выражению Т. Б. Длугач, доказательство независимости бытия от мышления (Длугач, 2002, с. 139). Поэтому, признавая между ними соответствие, Тренделенбург отказывался от их полного отождествления (Там же, с. 154).

Как уже было отмечено, Тренделенбург стремится сделать философию «теорией науки», полагая, что именно философия зиждется на эмпирических науках, а не наоборот (Beiser, 2013, p. 28). Это довольно важная интенция, определяющая направленность всей его философской программы и объясняющая, почему он не смог

<sup>2</sup> Тренделенбурга, как и Канта, интересовал вопрос, что собой представляют предметы, свойства которых составляют фундамент научного знания как такового. Кант, по мнению Длугач, отказался отвечать положительно на вопрос о бытии как предпосылке знания (Длугач, 2022, с. 47). Тренделенбург, как было указано, решил пойти путем признания автономии бытия.

p. XI). The Russian translation was made from the second edition by Evgeni Korsh in 1862. Running ahead, I would like to note that Kudryavtsev used the 1840 edition, as witnessed by the footnotes in his manuscripts and articles (Kudryavtsev-Platonov, 1905, p. 201; 1914a, p. 47, 63; 1914c, p. 110, 142, 150, 170; 1854–1874, fol. 21, 26, 35), which does not rule out his being acquainted with the Russian translation of the second edition which was available at the Moscow Theological Academy where the German original was absent (Troitsky, 1890, p. 109).

The main philosophical question that engaged Trendelenburg's mind was the question of the relation between being and thought. To answer this question Trendelenburg proceeds from Aristotle. The latter, read as a "metaphysical realist", provided grounds for rehabilitation of the lost unity between thought and being (Demin, 2017, pp. 62-63, 65). He was also exercised by the question of the status of the external objective world,<sup>2</sup> or, as Dlugach (2002, p. 139) put it, the proof of the independence of being from thought. Thus, while admitting the correspondence between them, Trendelenburg refused to fully equate them (*ibid.*, p.154).

As noted above, Trendelenburg sought to make philosophy a "theory of science", believing that it was philosophy that was based on empirical sciences and not *vice versa* (Beiser, 2013, p. 28). This is a very important intent which shows the direction of his entire philosophical programme and explains why he could not become a consistent Kantian. The contradistinction between thought and be-

<sup>2</sup> Trendelenburg, like Kant, was interested in what the objects were whose properties form the foundation of scientific knowledge as such. Kant, according to Dlugach (2022, p. 47), refused to give an affirmative answer to the question of being as the prerequisite of knowledge. Trendelenburg, as pointed out above, chose to follow the path of recognising the autonomy of being.

стать последовательным кантианцем. Само противопоставление мышления и бытия еще со времен Декарта рождало известную проблему «сознание — тело», которая решалась в основном двумя способами. Первый состоит в снятии противоречия через выведение бытия из мышления как первоначала или наоборот, в результате чего мы получаем либо материализм, либо идеализм. Главное достоинство этого способа — преодоление субстанциального дуализма и переход к монистической онтологии. Основное затруднение заключается, однако, в нерелевантности данных человеческого опыта последовательно развитым и законченным материализму и идеализму по отдельности.

Второй способ стремится обосновать взаимодействие мышления и бытия через их единство в опосредующем элементе, сохраняя при этом онтологический статус каждого. Тренделенбург, признававший особый статус как бытия, так и мышления, относится к той группе философов, которые решали проблему «сознание — тело» вторым способом, но при этом он видел свою задачу в обосновании аподиктического характера эмпирического знания. Иными словами, человеческое познание должно быть адекватным автономному бытию, то есть должно быть знанием о вещах в себе, а не представлять собой только вещи для нас. Поэтому он начинает поиски первоначала, присущего как бытию, так и мышлению, и находит его в категории движения (Тренделенбург, 1868б, с. 523–525).

Движение — это главное понятие всей теории познания Тренделенбурга, представляющее собой гарант соответствия мышления и бытия, посредством которого он преодолевает кантовскую пропасть между объективным и субъективным. Длугач обращает внимание на то, что для Тренделенбурга движение — это субстанция, существующая в субъективной и объективной формах. Субъективная форма движения, обнаруживаемая в мышлении, имеет априорный характер, объективная же форма выражена в наличествующем бытии и обна-

ing itself gave rise since the time of Descartes to the notorious “consciousness-body” problem which was solved in two main ways. The first removes the contradiction by withdrawing being from thought as the first principle or *vice versa*, as a result of which we get either materialism or idealism. The main merit of this method is the overcoming of substantive dualism and the transition to monistic ontology. The main difficulty is, however, the irrelevance of the data of human experience for consistently developed and complete materialism and idealism taken separately.

The second method sought to ground the interaction between thought and being by uniting them in the mediating element while preserving the ontological status of both. Trendelenburg, who recognised the special status of both being and thought, is one of those philosophers who solved the “mind—body” problem in the second way, but he saw his task in explaining the apodictic character of empirical knowledge. In other words, human cognition must be adequate to autonomous being, i.e. it should be knowledge about things in themselves and not just represent things for us. That is why he starts looking for the first principle inherent in being as well as in thought, to find it in the category of motion (Trendelenburg, 1862b, pp. 490-491).

Motion is the key concept of Trendelenburg’s entire theory of cognition, which guarantees the correspondence of thought and being, whereby he overcomes the Kantian gap between the objective and the subjective. Dlugach draws attention to the fact that for Trendelenburg motion is substance that exists in subjective and objective forms. The subjective form of motion, revealed in thought, has an *a priori* character, while the objective form is expressed in being and is revealed in thought *a posteriori*. The combination of the two forms,

руживается в мышлении в виде апостериорного. Сочетание двух указанных форм, согласно Тренделенбургу, дает опытное знание (Длугач, 2002, с. 145–149, 167). Байзер отмечает, что концепция движения Тренделенбурга, охватывающая и внешний, и внутренний мир человека, возникает из идей Аристотеля и Канта: первый «показал ему примат движения во внешнем мире», второй «показал ему его примат» во внутреннем (Beiser, 2013, p. 40). Но как апостериорные элементы внешнего мира проникают в мышление?

Тренделенбург предлагает второе ключевое понятие — созерцание. Именно посредством созерцания предмет вводится в мышление. Само созерцание является одним из источников противоречия в мышлении, что объясняет мышление как содержательный и развивающийся процесс (Демин, 2017, с. 62–63, 68). При этом мышление и созерцание, согласно Тренделенбургу, неразрывно связаны: «Человеческое мышление живет созерцанием и умирает с голоду, когда вынуждено питаться собственной утробой» (Тренделенбург, 1868а, с. 110).

Определившись с основной тональностью философской мысли Тренделенбурга и с ключевыми концептами его системы, можно перейти к репрезентации его взглядов на пространство и время.

### 1.2. Концепция пространства и времени Тренделенбурга

Изложение теории пространства и времени в «Логических исследованиях» состоит из двух частей — критической и позитивной. Первая представляет собой реконструкцию взглядов на пространство и время Канта и контраргументы Тренделенбурга (Там же, с. 143–144). Я подробнее остановлюсь на контраргументах.

Кант, как известно, пришел к выводу о том, что пространство и время суть чистые созерцания и априорные формы чувственного по-

Trendelenburg argues, yields experiential knowledge (Dlugach, 2002, pp. 145-149, 167). Beiser (2013, p. 40) notes that Trendelenburg's concept of motion, embracing the human being's external and internal world, arises from the ideas of Aristotle and Kant: the former having shown "the primacy of motion in the outer world" and the latter "its primacy in the inner world". But how do *a posteriori* elements of the external world find their way into thinking?

Trendelenburg offers the second key notion, intuition. The object is introduced into thought by intuition. Intuition itself is a source of contradiction in thinking, which explains thinking as a substantive and developing process (cf. Demin, 2017, pp. 62-63, 68). Thought and intuition, according to Trendelenburg (1862a, p. 109), are inseparably interconnected: "Human thinking lives by intuition and starves when it has to feed on its own innards."<sup>3</sup>

Having determined the tonality of Trendelenburg's philosophical thought and the key concepts of his system, we can pass on to examining his views on space and time.

### 1.2. Trendelenburg's Concept of Space and Time

The presentation of the theory of space and time in *Logical Investigations* consists of two parts, the critical and the positive. The first is the reconstruction of Kant's views on space and time and Trendelenburg's counter-arguments (*ibid.*, pp. 155-157). I will dwell on these arguments in more detail.

Kant, of course, came to the conclusion that space and time are pure intuitions and *a priori* forms of sensible cognition which have only a subjective character (B 66; Kant, 1998, p. 171).

<sup>3</sup> "Das menschliche Denken lebt von der Anschauung, und es stirbt, wenn es von seinen eigenen Eingeweiden leben soll, den Hungertod."

знания, которые имеют только субъективный характер (В 66; Кант, 2006, с. 127). Тренделенбург не соглашается с таким выводом Канта, так как «тогда все мирозерцание улетучивается в явление, а от явления до призрака один шаг» (Тренделенбург, 1868а, с. 145). Иными словами, вывод Канта, по мнению Тренделенбурга, ставит под сомнение достоверность эмпирических наук. Против аргумента Канта о возможности чистой математики в пользу субъективности пространства и времени (В 55–56, 64; Кант, 2006, с. 115–117, 125) Тренделенбург замечает, что в таком случае мы будем неспособны объяснить практические результаты прикладной математики. Другое возражение Тренделенбурга связано с отсутствием каких-либо объяснений со стороны Канта по поводу того, как время, определяемое как внутренняя форма чувства, может являться в вещах (Тренделенбург, 1868а, с. 147–148). Наконец, третье возражение состоит в том, что «Кант нигде не показал, каким образом уже имеющиеся в нас формы пространства и времени сливаются воедино и порождают движение» (Там же, с. 153; перевод уточнен. — Д. Р.).

Тренделенбург не видит возможным объяснить природу движения средствами кантовской теории пространства и времени. Высказывая критические замечания, Тренделенбург в то же время ни в коем случае не выступает против субъективности и априорности пространства и времени как форм познания, у Канта его смущает словосочетание «только субъективные»: «Что оба они только субъективны, это исключяющее “только” не основано ровно ни на чем... Но что мешает им быть вместе и чем-то объективным?» (Там же, с. 151).

В современных историко-философских исследованиях представленная выше критика Тренделенбургом Канта получила название «пробел Тренделенбурга»<sup>3</sup> (Trendelenburgsche

<sup>3</sup> Тренделенбург полагал, что нашел в кантовском изложении основных принципов познания пробелы, которые делают теорию Кёнигсбергского философа уязвимой и нуждаются в восполнении (см.: Тренделенбург, 1868а, с. 154).

Trendelenburg (1862a, p. 158). disagrees with this Kantian thesis because “then the entire worldview vanishes into the phenomenon, and it is only one step from phenomenon to phantom”.<sup>4</sup> In other words, according to Trendelenburg, Kant’s conclusion calls into question the veracity of empirical sciences. To counter Kant’s argument about the possibility of pure mathematics in favour of the subjectivity of space and time (В 55-56, 64; Kant, 1998, p. 166, 170) Trendelenburg argues that in that case we would be unable to explain the practical results of applied mathematics. Trendelenburg’s other objection is that Kant does not have any explanation as to how time, defined as the inner form of feeling, can be represented in things (Trendelenburg, 1862a, pp. 160-161). Finally, the third objection is that “Kant has not explained anywhere how the forms of space and time, which are lying ready within us, merge and produce motion”<sup>5</sup> (*ibid.*, p. 166).

Trendelenburg does not see how nature can be explained by means of the Kantian theory of space and time. In making his critical remarks, Trendelenburg, however, does not challenge the subjective and *a priori* character of space and time as forms of cognition, he is confused only by the expression “only subjective”: “That both are only subjective, the excluding ‘only’ is not based on anything [...]. But what prevents them from being at the same time something objective?”<sup>6</sup> (*ibid.*, p. 162).

In modern historical-philosophical research the above critique of Kant by Trendelenburg

<sup>4</sup> “[...] so verflüchtigt sich damit die ganze Weltansicht in Erscheinung, und Erscheinung ist vom Scheine nicht weit entfernt.”

<sup>5</sup> “Kant hat nirgends nachgewiesen, wie die in uns bereit liegenden Formen des Raumes und der Zeit zusammengehen und die Bewegung hervorbringen”.

<sup>6</sup> “Dass Raum und Zeit etwas nur Subjektives seien, dies ausschliessende ‘nur’ ist nicht begründet [...]. Was verhindert sie aber zugleich etwas Objektives zu sein?”

Lücke) и «отклоненная альтернатива» (neglected alternative) (Соболева, 2017, с. 92). Эта критика не только содержалась в «Логических исследованиях», но нашла продолжение в знаменитом споре между Тренделенбургом и Куно Фишером о правильном понимании кантовской трансцендентальной эстетики (см. подробнее: Демин, 2010), что, по мнению Байзера, послужило главным катализатором неокантианского движения в 1860–1870-х гг. (Beiser, 2013, p. 107). Спор приобрел широкий резонанс, в нем принимали участие не только Тренделенбург и Фишер, но даже их ученики (см.: Белов, Тетюев, 2017, с. 97). Примечательно, что Х. Файхингер после окончания дискуссии насчитал около пятидесяти книг, брошюр и статей, посвященных этому спору (Beiser, 2013, p. 107).

Рассматривал ли сам Кант проблему, которую Тренделенбург назвал отклоненной альтернативой? В «Трансцендентальной эстетике» он уделил внимание только применению пространства и времени к эмпирическим объектам и отдельно применению их к нουменам, но не проанализировал тот случай, когда пространство и время могут быть применены сразу по отношению и к феноменам, и к нουменам. Отсюда отклоненную альтернативу еще называют третьей альтернативой (для краткости ее обозначают «3А»). Г. Бёрд считает, что Кант рассматривал пространство и время в отношении нουменального мира и, соответственно, отклонил третью альтернативу (Bird, 2006, p. 487). Э. Кантериан не соглашается с данной позицией, полагая, что Кант пренебрегает третьей альтернативой, так как не провел различие между происхождением идеи и сферой ее применения (Kanterian, 2013, p. 267–268), но рассматривал он ее или нет, исследователь ясный ответ не дает: «Кант либо пропустил, либо допустил ложность третьей альтернативы» (Ibid., p. 269).

«Отклоненная альтернатива» Тренделенбурга, основанная на его возражениях, выска-

is known as “Trendelenburg’s gap”<sup>7</sup> (*Trendelenburgsche Lücke*) and the “neglected alternative” (Soboleva, 2017, p. 92). This critique was presented in *Logical Investigations* and was followed up in the famous Trendelenburg-Fischer debate on the correct interpretation of Kant’s transcendental aesthetics (for more detail see Demin, 2010), which in Beiser’s opinion (2013, p. 107) was the main catalyst of the Neo-Kantian movement in the 1860s–1870s. The argument gained wide resonance, involving not only Trendelenburg and Fischer but also their disciples (see Belov and Tetyuev, 2017, p. 97). It is notable that in the wake of the debate Hans Vaihinger counted about fifty books, pamphlets and articles devoted to it (Beiser, 2013, p. 107).

Did Kant himself address the problem Trendelenburg called the “neglected alternative?” In *The Transcendental Aesthetic* he paid attention only to the application of space and time to empirical objects and separately to their application to noumena, but he did not analyse the case when space and time can be applied simultaneously to phenomena and noumena. Hence the neglected alternative is also called “the third alternative” (3A for short). Graham Bird (2006, p. 487) believes that Kant considered space and time in relation to the noumenal world and accordingly rejected the third alternative. Edward Kanterian (2013, pp. 267–268) disagrees with this position believing that Kant neglects the third alternative because he draws no distinction between the origin of the idea and the sphere of its application, but he does not give a clear answer as to whether “Kant has indeed ignored, or assumed the falsity of, 3A” (*ibid.*, p. 269).

Trendelenburg’s “neglected alternative”, based on his objections voiced already in *Log-*

<sup>7</sup> Trendelenburg (1862a, p. 166) believed he had found in Kant’s exposition of the main principles of cognition some gaps which make his theory vulnerable and need to be filled.

занных еще в «Логических исследованиях», уточнялась в полемике с Фишером. В частности, Тренделенбург видел в кантовской теории пространства и времени две слабости (далее речь будет идти только о пространстве): релятивизм пространства (что будет с геометрией у существ с чувственной организацией, отличной от нашей?) и его случайный характер (что будет с геометрией, если наша чувственная организация изменится так, что мы перестанем воспринимать евклидово пространство?). То и другое как по отдельности, так и в совокупности подрывает необходимость и универсальность геометрии.

Лучше понять суть отклоненной альтернативы позволяет репрезентация кантовской теории пространства и времени в статье Тренделенбурга «О пробеле в доказательстве Кантом исключительной субъективности пространства и времени»:

1. Пространство необходимо и универсально.
2. Если пространство необходимо и универсально, то оно априорно.
3. Если пространство априорно, то оно субъективно.
4. Если пространство субъективно, то оно и не объективно.
5. Итак, пространство субъективно, а не объективно (Trendelenburg, 1867, S. 228).

Конечно, у Канта учения о пространстве в таких формулировках мы не обнаружим. Тем не менее Тренделенбург именно в четвертом пункте усматривает необоснованное со стороны Канта пренебрежение альтернативной возможностью признать не только пространство и время как субъективные формы чувственности, но и их принадлежность вещам в себе. Как замечает А. Шпехт, Тренделенбург по-своему понимал «объективное» и «субъективное», причем в двух аспектах — приложимости (applicability) и происхождения. В отношении первого аспекта Шпехт предлагает такое объяснение позиции Тренделенбурга: если некая структура приложима к зависимым от

*ical Investigations*, was honed in the polemic with Fischer. For instance, Trendelenburg saw two weaknesses in Kant's theory of space and time (elsewhere I will talk only about space): the relativism of space (what would happen to geometry if it were practiced by creatures with an organisation of senses different from ours?) and its accidental character (what would happen to geometry if our sensual organisation changed in such a way that we would cease to perceive Euclidian space?). Both the former and the latter, separately and together, undermine the necessity and universality of geometry.

The essence of the neglected alternative is clarified in Trendelenburg's rendering of Kant's theory of space and time in his article "*Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit*" ("On the Gap in Kant's Proof of Exclusive Subjectivity of Space and Time"):

1. Space is necessary and universal.
2. If space is necessary and universal, then it is *a priori*.
3. If space is *a priori* it is subjective.
4. If space is subjective it is not objective.
5. Hence space is subjective and not objective (Trendelenburg, 1867, p. 228).

Of course, we will not find such formulations in Kant's teaching on space. Nevertheless, Trendelenburg claims that in the fourth item Kant groundlessly neglects the alternative of recognising not only space and time as subjective forms of sensibility, but their belonging to things in themselves. As noted by Andrew Specht, Trendelenburg had his own interpretation of the "objective" and "subjective" in two aspects, applicability and origin. Concerning the first aspect, Specht offers the following explanation of Trendelenburg's position: if a structure is applicable to mind-dependent entities, it is subjective, and if to mind-independent entities, it is objective. As for origin, if a

разума (mind-dependent) сущностям, то она субъективна, если к независимым от разума (mind-independent) сущностям, то объективна. Что касается происхождения, если структура возникает в конечном разуме, она субъективна, если она возникает вне конечного разума, то она объективна. Но Кант в таком случае исключает возможность объективного пространства в двух указанных смыслах «объективного» у Тренделенбурга, так как в одном случае речь идет о приложимости формы пространства к вещам в себе, а в другом прямо говорится о происхождении «объективного» пространства независимо от человеческого разума (Specht, 2014, p. 526–527). В этой статье, как и в «Логических исследованиях», Тренделенбург указывает на два вида пространства — субъективное (форма чувственного познания) и объективное (свойство вещей в себе). Но Фишер, по замечанию Шпехта, считает, что теория пространства Тренделенбурга ведет к выводу о существовании только одного реального пространства, независимого от разума, а в разуме возникает его копия, которая зависит от реального. Тренделенбург возразил такой трактовке собственной теории пространства и заметил, что субъективное восприятие пространства есть не *Abbild* или *Nachbild* (копия или остаточное изображение), а *Gegenbild* (противообраз, или зеркальное отражение) объективного пространства. В этом смысле Тренделенбург рассматривает пространство как обозначение понятия, так как оно не относится непосредственно к конкретной структуре, а скорее ее описывает (Ibid., p. 531). Кант, как известно, во втором издании «Критики чистого разума» ясно указал, что пространство — условие возможности вещей, а не зависящее от них определение, поэтому оно есть чистое созерцание, а не общее понятие (B 38–39; Кант, 2006, с. 95).

Как бы то ни было, Тренделенбург стремится не тотально опровергнуть Канта, но восполнить существующие на его взгляд пробелы в кантовской теории пространства и времени.

structure arises inside the finite mind it is subjective, and if it arises outside the finite mind it is objective. But Kant in this case rules out the possibility of objective space in Trendelenburg's two meanings of the "objective" since in one case it is about the applicability of the form of space to things in themselves, and in the other case "objective" space originates independently of the human mind (Specht, 2014, pp. 526-527). In this article, as in *Logical Investigations*, Trendelenburg speaks about two kinds of space, the subjective (sensible cognition) and the objective (property of things in themselves). But Fischer, as Specht notes, believes that Trendelenburg's theory of space leads to the inference that only one real space exists independently from mind, and mind produces its copy which depends on the real. Trendelenburg objected to this treatment of his theory of space and argued that subjective perception of space is not *Abbild* or *Nachbild* (copy or residual image), but *Gegenbild* (counter image or mirror reflection) of the objective space. In that sense Trendelenburg considers space to be a definition of a concept because it does not directly pertain to a concrete structure, but rather describes it (*ibid.*, p. 531). Kant, of course, clearly stated in the second edition of the *Critique of Pure Reason* that space is the condition of the possibility of things and not a definition that depends on them, which is why it is pure intuition and not a general concept (B 38-39, Kant, 1998, pp. 157-158).

Be that as it may, Trendelenburg seeks not to refute Kant across the board, but to fill what he considers to be gaps in Kant's theory of space and time. So, from the moment Trendelenburg started work on *Logical Investigations* his task was to ground, in addition to the subjective character, also the objective character of space and time. It is to explain the dual status of space and time that he turns to the category

Поэтому задача Тренделенбурга с самого начала работы над «Логическими исследованиями» состояла в том, чтобы обосновать, помимо субъективного характера, объективный характер пространства и времени. Для объяснения двойного статуса пространства и времени он как раз обращается к категории движения, которое одинаково принадлежит как объективному внешнему миру, так и субъективному внутреннему миру (Тренделенбург, 1868а, с. 153–154). Наконец, важно прояснить вопрос, в чем Тренделенбург согласен с Кантом.

Сопоставление теорий пространства и времени обоих мыслителей показывает следующие сходства: 1) пространство и время — созерцания и формы чувственного познания; 2) эти формы имеют априорный в кантовском смысле характер, то есть сами не обусловлены опытом и одновременно выступают условиями для опыта (В 38–39, 42, 46, 49; Кант, 2006, с. 95, 99, 105, 109; Тренделенбург, 1868а, с. 154–156). Вместе с тем Тренделенбург модифицирует учение Канта о пространстве и времени в соответствии с актуальной для его времени установкой на обоснование научного знания, с одной стороны, принимая точку зрения Канта на субъективность пространства и времени, с другой — дополняя ее аргументами в пользу их объективного характера.

### 1.3. Учение Тренделенбурга о категориях рассудка

Наше познание, согласно Канту, не исчерпывается только чувственными созерцаниями, но необходимо включает в себя и рассудочные понятия, с которыми созерцания должны быть связаны (В 75–76, 165; Кант, 2006, с. 137–139, 241–243). Поэтому Тренделенбург в своей теории познания вслед за Кантом обращается к рассудочному познанию, где ключевую роль играют чистые понятия, или категории.

Тренделенбург здесь вновь начинает с критики Канта. По его мнению, кантовское уче-

of motion, which belongs equally to the objective external world and to the subjective internal world (Trendelenburg, 1862a, pp. 166-167). Finally, it is important to clarify where Trendelenburg is in agreement with Kant.

A comparison of the two thinkers' theories of space and time reveals the following similarities: 1) space and time are intuitions and forms of sensible cognition; 2) these forms have an *a priori* character in the Kantian sense, i.e. they are not conditioned by experience and at the same time are conditions of experience (В 38-39, 42, 46, 49; Kant, 1998, p. 157-158, 159, 162, 163; Trendelenburg, 1862a, pp. 166-168). At the same time, Trendelenburg modifies Kant's teaching on space and time in accordance with the bidding of his time to ground scientific knowledge; on the one hand he accepts Kant's view of the subjectivity of space and time and, on the other hand, he complements it with arguments in favour of their objective character.

### 1.3. Trendelenburg's Doctrine of the Categories of Understanding

According to Kant, our cognition is not confined to sensible intuitions, but of necessity includes the concepts of understanding with which intuitions must be linked (В 75-76, 165; Kant, 1998, pp. 193-194, 263-264). Therefore Trendelenburg in his theory of cognition, following Kant, turns to rational cognition in which pure concepts, or categories, play the key role.

Here Trendelenburg again begins with the criticism of Kant. In his opinion, Kant's "doctrine of categories repeats the mistake that crept into the view of space and time"<sup>8</sup> (Trendelenburg, 1862a, p. 327), i.e. according to Kant,

<sup>8</sup> Cf. "[...] so setzt diese Auffassung der Kategorien den in der Ansicht von Raum und Zeit begonnenen Irrthum weiter fort [...]".

ние о категориях «продолжает погрешность, зародившуюся во взгляде на пространство и время», то есть, согласно Канту, формы рассудочного познания тоже имеют *только субъективный* характер (Тренделенбург, 1868а, с. 305). Логика обоснования Тренделенбургом объективного характера рассудочных категорий такая же, как и в случае пространства и времени. Соответственно, движение порождает не только пространство и время, но и рассудочные категории: «Царство движения есть вместе и царство этих категорий и притом — что всегда останется существеннейшей стороной вывода — столько же в мире бытия, сколько и в силе мышления» (Там же, с. 348).

Не обходит стороной Тренделенбург один из ключевых разделов «Критики чистого разума», посвященный трансцендентальной дедукции категорий. Он критикует кантовский подход, утверждая, что Кант не смог связать объективное единство самосознания с субъективным, или трансцендентальным, единством самосознания (Там же, с. 333). Тренделенбург не понимает, как Кант вывел 12 форм суждений и, соответственно, чистые рассудочные категории из единства самосознания: «От источника единства в самосознании к способам или видам единения в категориях перехода нет; приходится перепрыгнуть бездну» (Там же, с. 349). Также Тренделенбург оспаривает тот способ, который предложил Кант для приложения понятий к созерцаниям, а именно схематизм чистых понятий (Там же, с. 350—351).

Итак, основные возражения Тренделенбурга против учения Канта о рассудочных категориях можно представить в следующем виде: а) категории не являются видами «синтетического единения самосознательности»; б) категории имеют не только субъективный, но и объективный характер; в) Тренделенбург выступает против схематизма чистого рассудка; г) Кант, по мнению Тренделенбурга, не указал первоначало для категорий и для созерцаний. Все указанные возражения, согласно Тренделен-

the forms of rational cognition have *only the subjective* character. In grounding the objective character of categories of understanding Trendelenburg follows the same logic as in the case of space and time. Thus, motion generates not only space and time, but also categories of understanding: “The kingdom of motion is at the same time the kingdom of these categories and — whatever remains as the most essential aspect of the inference — as much in the world of being as in the power of thought”<sup>9</sup> (*ibid.*, p. 368).

Trendelenburg also pays attention to one of the key sections of the *Critique of Pure Reason*, the one devoted to the transcendental deduction of categories. He challenges Kant’s approach, claiming that Kant failed to link the objective unity of self-consciousness with the subjective, or transcendental, unity of self-consciousness (*ibid.*, pp. 352-354). Trendelenburg does not understand how Kant deduced the 12 forms of judgments and, accordingly, categories of understanding from the unity of self-consciousness: “Between the source of unity of self-consciousness and the types of unity in the categories one has to leap across an abyss”<sup>10</sup> (*ibid.*, pp. 368-369). Trendelenburg also challenges the method Kant proposed for applying concepts to intuitions, namely, the schematism of pure concepts (*ibid.*, pp. 369-370).

Thus, the main objections Trendelenburg has to Kant’s teaching on the categories of understanding are as follows: a) categories are not types of “synthetic unity of self-consciousness”<sup>11</sup>; b) categories have not only a subjective but also an objective character; c) Trendelen-

<sup>9</sup> “Das Reich der Bewegung ist zugleich das Reich dieser Kategorien und zwar, was immer die wesentlichste Seite der Ableitung bleibt, ebenso sehr in der Welt des Seins als in der Macht des Denkens.”

<sup>10</sup> “Von der Quelle der Einheit im Selbstbewusstsein zu den Arten der Einigung in den Kategorien ist ein Sprung über eine Kluft.”

<sup>11</sup> “[...] der synthetischen Einheit des Selbstbewusstseins [...]”.

бургу, снимаются только тогда, когда в основание всех априорных форм познания полагается «зихдительное движение» (Там же, с. 352).

Поскольку движение порождает, согласно Тренделенбургу, формы пространства и времени и рассудочные категории, а также бытие и мышление, то первые являются не только формами познания, как полагал Кант, но и формами бытия внешних объектов. В этом случае возникает вопрос: какова разница между пространством, временем и категориями рассудка как априорными формами познания, с одной стороны, и как формами насущного бытия — с другой?

Формы познания для Тренделенбурга носят всеобщий характер, по сути априорный, а формы бытия — единичный; иными словами, формы мышления идеальны, а формы бытия индивидуальны (Тренделенбург, 1868б, с. 527). Подобная трактовка пространства, времени и рассудочных категорий позволяет ему, во-первых, сохранить возможность достоверного познания (одна из главных интенций его философского проекта), а во-вторых, избежать тождества мысли и бытия (признаки полемики с Гегелем). Отсюда следует, что, с одной стороны, мы не можем познать действительность такой, какая она есть, на все 100%, так как формы мышления соответствуют формам бытия, но не идентичны им, с другой — именно указанное соответствие Тренделенбург кладет в основание аподиктического характера нашего познания.

В контексте предстоящего сравнения взглядов Тренделенбурга и Кудрявцева важной частью «Логических исследований» являются размышления Тренделенбурга о безусловном, которое «философская абстракция зовет абсолютным, а более живая вера прямо Богом» (Там же, с. 450). Здесь примечательно то, что посредством идеи о Боге, которая лежит в основании бытия и мышления, всегда ищется единство реального и идеального (Там же, с. 499).

burg is against the schematic character of pure understanding; d) Kant fails to identify the first principle of categories and intuitions. All the above objections, Trendelenburg argues, can only be withdrawn if “creative motion”<sup>12</sup> is put at the foundation of all *a priori* forms of cognition (*ibid.*, pp. 370-371).

Because, according to Trendelenburg, motion generates the forms of space and time and categories of understanding, as well as being and thought, the former are not only forms of cognition, as Kant believed, but also forms of the being of external objects. Then the question suggests itself, what is the difference between space, time and the categories of understanding as *a priori* forms of cognition, on the one hand, and the forms of day-to-day being on the other?

For Trendelenburg (1862b, p. 493) the forms of cognition have a universal, essentially *a priori* character, and forms of being are singular; in other words, forms of thought are ideal, and forms of being are individual. Such treatment of space, time and the categories of understanding enable him, first, to preserve the possibility of authentic cognition (one of the key goals of his philosophical project) and second, to avoid identity of thought and being (signs of polemic with Hegel). It follows that, on the one hand, we cannot know reality as it is 100%, as the forms of thought correspond to forms of being but are not identical to them and, on the other hand, Trendelenburg puts the above-mentioned correspondence at the basis of the apodictic character of our cognition.

In the light of the following comparison of the views of Trendelenburg and Kudryavtsev an important part of Trendelenburg’s *Logical Investigations* is reflections on the unconditional, which “philosophical abstraction calls the absolute and the livelier faith simply God”<sup>13</sup>

<sup>12</sup> “[...] der konstruktiven Bewegung [...]”.

<sup>13</sup> “[...] die philosophische Abstraktion das Absolute, der lebendigere Glaube nennt es Gott.”

Тренделенбург указывает, что рассматриваемые каждый сам по себе реализм и идеализм ведут к отрицанию безусловного и, как следствие, к отрицанию божественной воли в мире (Там же, с. 521).

В результате анализа текста «Логических исследований» обнаруживается довольно серьезная разница между теоретико-познавательными взглядами Канта и Тренделенбурга. Хотя последний явно опирался на идеи «Критики чистого разума», назвать его кантианцем в строгом смысле слова нельзя.

## 2. Теория познания

### В. Д. Кудрявцева-Платонова

Теория познания Кудрявцева<sup>4</sup> входит в состав онтологии и является предваряющей частью предложенной им метафизической системы. Все учение о познании у Кудрявцева делится в соответствии с тремя видами познания: эмпирическим (= чувственным), рассудочным и умственным (= идеальным). Интересующие нас концепции представлены в следующих работах Кудрявцева: «Метафизический анализ эмпирического познания», «Пространство и время» и «Метафизический анализ рационального познания».

Под эмпирическим познанием Кудрявцев понимает познание посредством внешних чувств непосредственно (Кудрявцев-Платонов, 1914б, с. 68–71). В данном виде познания он выделяет субъективный и объективный элементы: первый принадлежит познающему субъекту, второй привносится в его сознание извне (Там же, с. 83). Предметы внешнего мира становятся через внешние чувства до-

<sup>4</sup> Кудрявцев был учеником и продолжателем взглядов профессора кафедры логики и метафизики Московской духовной академии Ф. А. Голубинского (1797–1854). Примечательно, что гносеологические установки Голубинского и Кудрявцева во многом совпадают, в работах этих философов также обнаруживается много параллелей в отношении рецепции и критики теоретических идей Канта (см.: Рожин, 2021в).

(*ibid.*, p. 425). What needs to be stressed is that the idea of God, which underlies being and thought, always seeks unity of the real and the ideal (*ibid.*, pp. 468-469). Trendelenburg points out that realism and idealism considered by themselves lead to the negation of the unconditional and as a consequence to the negation of the divine will in the world (*ibid.*, p. 488).

An analysis of the text of *Logical Investigations* reveals a serious difference between the theoretical-epistemological views of Kant and Trendelenburg. Although the latter clearly proceeded from the ideas of the *Critique of Pure Reason*, he cannot be called a Kantian in the strict sense of the word.

## 2. Theory of Cognition According to Kudryavtsev-Platonov

Kudryavtsev's theory of cognition<sup>14</sup> is part of ontology and an introductory part of his metaphysical system. His theory of cognition is divided in accordance with three types of cognition: empirical (= sensible), related to the understanding and related to reason (= ideal). These conceptions are spelled out in the following works by Kudryavtsev: *Metaphysical Analysis of Empirical Cognition, Space and Time* and *Metaphysical Analysis of Rational Cognition*.

By empirical cognition Kudryavtsev means cognition directly through external senses (Kudryavtsev-Platonov, 1914b, pp. 68-71). Within this type of cognition he singles out the subjective and objective elements, the former belonging to the cognising subject and the latter introduced into his consciousness from

<sup>14</sup> Kudryavtsev was a pupil and follower of the views of Fyodor A. Golubinsky (1797–1854), Professor of Logic and Metaphysics at the Moscow Theological Academy. It is noteworthy that the epistemic ideas of Golubinsky and Kudryavtsev have many similarities and their works reveal many parallels in the reception and critique of Kant's theoretical ideas (see Rozhin, 2021c).

стоянием познающего субъекта, вызывая в последнем представления (Там же, с. 165). Но эти представления не отражают действительность такой, какая она есть на самом деле, поскольку «качество ощущения не есть свойство ощущаемого объекта, но видоизменение чувства в ощущающем субъекте» (Там же, с. 90). Поэтому познающий субъект имеет дело с явлениями (Там же, с. 114), что в то же время не означает отсутствие возможности получения достоверного знания о вещах: «... так называемые субъективные свойства вещей могут служить к познанию свойств объективных, несмотря на все несходство с ними» (Там же, с. 200). Таким образом, Кудрявцев, конечно, не был сторонником зеркального отражения предметов внешнего мира в нашем сознании, но все же полагал, что между предметами как таковыми и образами этих предметов в сознании — отношение более-менее точного соответствия (Кудрявцев-Платонов, 1905, с. 218).

В качестве общих форм эмпирического познания Кудрявцев указывает пространство и время. Свое учение о них философ представляет следующим образом: сначала он репрезентирует теорию пространства и времени Канта, затем высказывает к ней критические замечания и, наконец, предлагает свои рассуждения.

Кудрявцев согласен с Кантом в том, что пространство и время принадлежат познающему субъекту, то есть они субъективны, имеют априорный характер и, соответственно, характер всеобщности и необходимости, являются созерцаниями и условиями возможности опыта (Кудрявцев-Платонов, 1914в, с. 210—211, 223—224). Но принципиальное несогласие Кудрявцева с Кантом состоит в том, что последний не признает за пространством и временем объективного значения в предметах опыта, в то время как согласие действительности и априорного познания ее пространственно-временных свойств указывает на объективный характер пространства и времени (Там же, с. 236—238, 241—244). Эти рассуждения Кудрявцева очень

outside (*ibid.*, p. 83). Objects of the external world are internalised through external senses of the cognising subject, evoking representations within the latter (*ibid.*, p. 165). However, these representations do not reflect reality as it really is because “the quality of the sensation is not the quality of the sensed object, but a change of the sense in the sensing subject” (*ibid.*, p. 90). That is why the cognising subject deals with phenomena (*ibid.*, p. 114), which does not, however, mean that it is impossible to obtain authentic knowledge about things: “[...] so-called subjective properties of things may serve the cognition of objective properties in spite of being different from them” (*ibid.*, p. 200). Thus, although Kudryavtsev did not subscribe to the notion that our consciousness mirrors objects of the external world, he still believed in a more or less exact correspondence between objects as such and the images of these objects in consciousness (Kudryavtsev-Platonov, 1905, p. 218).

Kudryavtsev considers space and time to be the general forms of empirical cognition. He unfolds his teaching in the following way: first he presents Kant’s theory of space and time, then he makes critical remarks about it and finally, offers his reflections.

Kudryavtsev agrees with Kant that space and time belong to the cognising subject, i.e. they are subjective, have an *a priori* character and accordingly the character of universality and necessity, being intuitions and conditions of possible experience (Kudryavtsev-Platonov, 1914c, pp. 210-211, 223-224). But his fundamental disagreement with Kant is that the latter does not recognise space and time as having objective meanings in the objects of experience, while the concord of reality and *a priori* cognition of its spatio-temporal properties attests to the objective character of space and time (*ibid.*,

напоминают идеи Тренделенбурга, хотя русский философ здесь на него не ссылается.

Различая пространство и время как формы познания и формы ограниченного бытия, Кудрявцев объясняет разницу между ними тем, что в познании они идеальны, а в действительности они могут только приближаться к своей идеальной форме<sup>5</sup>, кроме того, действительные пространство и время не обладают признаком бесконечности, в отличие от идеальных (Там же, с. 244, 269–270). Что касается пространства и времени как субъективных форм, то они, имея независимое от опыта происхождение, обнаруживаются и постепенно формируются под влиянием опыта (Там же, с. 276–277). Кудрявцев ссылается в этом вопросе на Канта: «Еще Кантом справедливо замечено, что *a priori* опыта вовсе не значит — совершенно независимо от опыта, но только вместе с опытом; о пространстве и времени он прямо говорит, что если бы не действовали на нас никакие внешние впечатления, то не было бы в нас и воззрений пространства и времени...» (Там же, с. 290).

Для русского философа слабая сторона кантовской теории пространства и времени заключается в представлении форм чувственного познания только как субъективных, что противоречит обыденному и научному сознанию и вообще ведет к разрушению возможности достоверного познания (Кудрявцев-Платонов, 1914б, с. 180). При этом Кудрявцев полагает, что теория субъективного происхождения пространства и времени делает возможным предположение об их объективном значении (Кудрявцев-Платонов, 1914в, с. 236, 238).

<sup>5</sup> Кудрявцев указывает, что пространство и время как формы бытия и как формы познания не являются «абсолютно тождественными», но «аналогичными», «более или менее соответственными». Понятия пространства и времени в нашем разуме обладают признаками, имеющими значение только для нашего познания. К таким признакам Кудрявцев относит рациональное и субъективное понятие бесконечности. В действительности данному понятию, согласно русскому философу, ничего не соответствует, а в нашем познании ему отвечает само познание как неограниченное пределами бытия (Кудрявцев-Платонов, 1914в, с. 269–270).

pp. 236-238, 241-244). This reasoning is very similar to Trendelenburg's ideas, although he does not cite him.

Distinguishing space and time as forms of cognition and forms of finite being, Kudryavtsev attributes the difference between them to the fact that they are ideal in cognition, but in reality can only approach their ideal form.<sup>15</sup> Besides, real space and time do not have the property of infinity as distinct from ideal ones (*ibid.*, pp. 244, 269-270). As for space and time as subjective forms, they, having an origin independent of experience, reveal themselves and are gradually formed under the influence of experience (*ibid.*, pp. 276-277). On this point Kudryavtsev refers to Kant: "Already Kant rightly noted that experience's *a priori* does not mean that it is totally independent of experience, but is only together with experience; of space and time he says directly that if we were not exposed to some external impressions there would be no sense of space and time within us [...]" (*ibid.*, p. 290).

For the Russian philosopher a weakness of Kant's theory of space and time consists in that it presents forms of sensible cognition only as subjective, which is at odds with day-to-day and scientific consciousness and in general denies the possibility of authentic cognition (Kudryavtsev-Platonov, 1914b, p. 180). Kudryavtsev believes that the theory of the subjective origin of space and time makes it possible to posit their objective significance (Kudryavtsev-Platonov, 1914c, pp. 236, 238).

<sup>15</sup> Kudryavtsev points out that space and time as forms of being and as forms of cognition are not "absolutely identical" but "analogous", "more or less corresponding". The concepts of space and time in our mind have properties that matter only for our cognition. Kudryavtsev considers the rational and subjective concept of infinity to be one such property. In reality this concept, according to the Russian philosopher, has no correspondence and, in our consciousness, it corresponds only to cognition itself as not being limited to being (Kudryavtsev-Platonov, 1914c, pp. 269-270).

Итак, соглашаясь почти полностью с кантовским метафизическим истолкованием пространства и времени, Кудрявцев не принимает его трансцендентального объяснения, то есть учения об их субъективном характере: «... не в слабости основных положений или посылок мы должны искать слабой стороны Кантовой теории пространства и времени, но в выводе заключения из этих посылок...» (Там же, с. 236). При этом указанные послылки из-за неверных выводов, по мнению Кудрявцева, не теряют в своей состоятельности (Там же, с. 274–275), поэтому Кудрявцев, как и Тренделенбург, стремится на основании этих посылок, то есть учения об априорности пространства и времени, предложить свою модифицированную версию теории пространства и времени, заполнив «пробелы» кантовой трансцендентальной эстетики.

Взгляд Кудрявцева на рациональное познание представлен в работе «Метафизический анализ рационального познания». Согласно русскому философу, рациональное познание происходит посредством понятий (Кудрявцев-Платонов, 1914г, с. 1). Ядро всей концепции рационального познания Кудрявцева — учение о чистых категориях рассудка<sup>6</sup> (Там же, с. 40), а их источником является самосознание (Там же, с. 158). По своему происхождению категории принадлежат всецело рассудку, соответственно, имеют субъективный характер и независимы от опыта, то есть априорны, но проявляются только в опыте и по случаю опыта (Там же, с. 89).

О неэмпирическом характере категорий свидетельствуют такие их свойства, как всеобщность и необходимость (Там же, с. 99–100). При этом сами по себе категории чистого рассудка не дают никакого знания, так как «человеческое познание есть результат взаимодействия двух факторов: познающего и познава-

<sup>6</sup> В своих работах Кудрявцев употребляет в качестве синонима рассудка также понятие «разум».

In sum, while accepting almost entirely the Kantian metaphysical interpretation of space and time, Kudryavtsev rejects its transcendental explanation, i.e. the teaching on their subjective character: “[...] we should see the weak side of Kantian theory of space and time not in the weakness of the core provisions or premises, but in the inference from these premises [...]” (*ibid.*, p. 236). Kudryavtsev believes that the wrong inferences do not render the premises untenable (*ibid.*, pp. 274-275), therefore Kudryavtsev, like Trendelenburg, tries to use these premises, i.e. the teaching on the *a priori* character of space and time, to propose his own modified version of the theory of space and time by filling the “gaps” in Kantian transcendental aesthetics.

Kudryavtsev spells out his view on rational cognition in his work *Metaphysical Analysis of Rational Cognition*. The Russian philosopher holds that rational cognition takes place through concepts (Kudryavtsev-Platonov, 1914d, p. 1). The core of his concept of rational cognition is the doctrine on pure categories of understanding<sup>16</sup> (*ibid.*, p. 40), and their source is self-consciousness (*ibid.*, p. 158). In terms of origin, categories belong entirely to understanding, hence they have a subjective character and are independent from experience, i.e. *a priori*, but they manifest themselves only in experience and on the occasion of experience (*ibid.*, p. 89).

The non-empirical character of categories is evidenced by such properties as universality and necessity (*ibid.*, pp. 99-100). In themselves the categories of understanding do not deliver any knowledge since “human cognition is the result of interaction between two factors: the cogniser and the cognised, of independent activity of reason following certain laws and

<sup>16</sup> In his works Kudryavtsev also uses the concept of “reason” as a synonym of “understanding”.

емого, самостоятельной, по известным законам совершающейся деятельности разума и воспринимаемых душой объектов, на которое (т. е. на познаваемое. — *D.P.*) простирается эта деятельность. Отсутствие одного из этих факторов сделало бы невозможным и само познание» (Там же, с. 157). Что же касается механизма взаимодействия рассудочных категорий и чувственных созерцаний, то Кудрявцев не отрицает идею Канта, согласно которой это взаимодействие совершается через форму времени. Основоположения чистого рассудка, возникающие из соединения рассудочных категорий и формы времени, являются априорными правилами, необходимо обуславливающими познание (Там же, с. 100–102).

Категории рассудка помимо субъективного характера имеют, согласно Кудрявцеву, и объективное значение, что усматривается в совпадении рационального познания с эмпирическими законами — иными словами, в согласии мысли с действительностью (Там же, с. 121–123). Кудрявцев не останавливается на признании объективного значения категорий и утверждает, что они не только формы познания, но и формы бытия, — и в этом принципиально расходится с Кантом.

В сферу приложения категорий Кудрявцев включает не только условное бытие, но и безусловное сверхчувственное бытие. «На право такого приложения, — пишет философ, — указывает уже самый характер категорических понятий как безусловно всеобщих и необходимых» (Там же, с. 171).

Не обходит Кудрявцев вниманием и трансцендентальную дедукцию категорий Канта, цель которой русский философ видит в выведении «права приложения категорий к представлениям и к эмпирическому содержанию нашего познания» (Там же, с. 106). По мнению Кудрявцева, Кант указанной цели своей дедукцией не достиг, так как не смог показать необходимый характер связи между мыслимыми

the objects perceived by the soul (i.e. the cognised — *D.R.*) which this activity embraces. Without any one of these factors cognition itself would be impossible” (*ibid.*, p. 157). As regards the mechanism of interaction between categories of understanding and sensible intuitions, Kudryavtsev does not deny Kant’s thesis whereby interaction takes place through the form of time. The principles of pure understanding arising from the fusion of categories of understanding and the form of time are *a priori* rules which condition cognition (*ibid.*, pp. 100-102).

According to Kudryavtsev, the categories of understanding, in addition to being subjective, also have objective significance, as witnessed by the correspondence of the rational cognition with empirical laws, in other words, the accord of thought with reality (*ibid.*, pp. 121-123). Kudryavtsev does not stop at recognising the objective significance of categories and maintains that they are not only forms of cognition, but also forms of being, a point on which he fundamentally diverges from Kant.

In the sphere of application of categories Kudryavtsev includes not only conditional being, but also unconditional supra-sensible being. “The validity of such application”, he writes, “is borne out already by the very character of categorial concepts as unconditionally universal and necessary” (*ibid.*, p. 171).

Kudryavtsev also pays attention to Kant’s transcendental deduction of categories, which he believes is necessary to justify “the right of applying categories to representations and to the empirical content of our cognition” (*ibid.*, p. 106). Kudryavtsev claims that Kant’s deduction fails to achieve the above goal because he fails to demonstrate the necessity of the link between the objects thought. For his own part Kudryavtsev sees only one way to achieve the goal set by Kant, and that is to recognise

предметами. Со своей стороны русский философ видит только один способ достижения поставленной Кантом цели — признать, что связь между нашими представлениями основана на действительной связи между предметами, вызывающими у нас представления. Более того, предлагаемая Кантом дедукция категорий на основании субъективного единства самосознания, по утверждению Кудрявцева, не позволяет вывести необходимый характер категорий (Там же, с. 106–107). Но здесь возникает вопрос: что тогда может служить гарантией соответствия наших познавательных форм и действительного бытия? Кудрявцев отвечает: «мы имеем право искать ее (гарантию. — Д. Р.) вне нас, в действительном согласии бытия с законами нашего мышления и, окончательно, для объяснения возможности самого этого согласия, в той высочайшей причине, которая служит первоисточником как мышления, так и бытия, — в Существое высочайшем» (Там же, с. 124–125).

Наконец, нужно упомянуть и о центральной концепции теории познания Кудрявцева — о трансцендентальном монизме. Она вырастает на почве уже указанного различения двух элементов нашего познания — объективного и субъективного (Кудрявцев-Платонов, 1914б, с. 83–84). Онтологической основой объективного элемента познания выступает бытие внешнее, чувственное, материальное, основой субъективного элемента — внутреннее, духовное, нематериальное (Там же, с. 102). Принимая во внимание проблему взаимодействия мышления и внешнего бытия, с которой неизбежно сталкивается субстанциальный дуализм, Кудрявцев не придает абсолютного характера противоположности субстанций и указывает на общий элемент, характерный для них обоих, — они представляют ограниченное, условное бытие, что выражается в формах пространства и времени. Именно пространство и время как формы познания и действительного бытия показывают связь между материальным и не-

that the link between our representations is based on the real link between the objects which cause our representations. Moreover, Kudryavtsev claims that the deduction of categories on the basis of the subjective unity of self-consciousness proposed by Kant does not permit deriving the necessary character of categories (*ibid.*, pp. 106-107). This prompts the question: What, then, can guarantee the correspondence of our cognitive forms and the real being? Kudryavtsev answers: “[...] we have the right to search for it [the guarantee — D. R.] outside of us, in the real accord of being with the laws of our thinking and, finally, to explain the possibility of such accord by the highest cause which serves as the primary source both of thought and of being, viz. the highest Being” (*ibid.*, pp. 124-125).

Finally, we should mention transcendental monism, which is central to Kudryavtsev’s theory of cognition. It emerges from the already-mentioned distinction between two elements of our cognition, the objective and the subjective (Kudryavtsev-Platonov, 1914b, pp. 83-84). The ontological basis of the objective element of cognition is external, sensible, material being and the basis of the subjective element is the internal, spiritual, non-material (*ibid.*, p. 102). Being mindful of the problem of interaction between thought and external being, which inevitably confronts substantial dualism, Kudryavtsev does not impute an absolute character to the opposition of substances and points to the common element characteristic of both: they represent limited, conditional being, as expressed in the forms of space and time. Space and time as forms of cognition and real being show the link between the material and non-material worlds and essentially explain the interaction between thought and being (*ibid.*, pp. 141-143). Kudryavtsev does not

материальным миром и, по сути, объясняют взаимодействие между мышлением и бытием (Там же, с. 141–143). На этом Кудрявцев не останавливается — он ищет иное объяснение возможности познания и находит его в Боге как объединяющем начале духовной и материальной сторон бытия (Там же, с. 185). Такое объяснение связи между двумя противоположными видами бытия придает концепции Кудрявцева супранатуралистический характер и сближает ее с концепцией предустановленной гармонии. Но Бог, согласно русскому философу, предустанавливает не случайно и не каждый конкретный акт взаимодействия нематериального и материального, а устанавливает механизм их взаимодействия, посредством форм и законов мышления и форм и законов ограниченного бытия (Кудрявцев-Платонов, 1914г, с. 124–125).

Итак, философские размышления Кудрявцева, посвященные чувственному познанию, прежде всего его формам — пространству и времени, и рациональному познанию, явно пересекаются с идеями Канта, в частности в отношении форм чувственности и чистых категорий рассудка как субъективных и априорных элементов познания. Но русский философ, соглашаясь с субъективным значением категорий, стремится обосновать и их объективный характер. При сравнении философских идей Тренделенбурга и Кудрявцева возникают по крайней мере два вопроса: во-первых, была ли критика в адрес Канта развита самим Кудрявцевым или она заимствована из других источников? И во-вторых, при каких обстоятельствах Кудрявцев познакомился с философией Канта?

### 3. Был ли Кудрявцев знаком с работами Канта?

Проблематичность вопроса, вынесенного в название этого подраздела, обусловлена тем, что в одной из самых ранних рукописей Кудрявцева «Из истории Новой фило-

stop there, and looks for a different explanation of the possibility of cognition — to find it in God as the uniting principle of the spiritual and material sides of being (*ibid.*, p. 185). Such an explanation of the link between the two opposite sides of being lends Kudryavtsev's concept a supra-naturalistic character and makes it similar to the concept of pre-established harmony. But God, the Russian philosopher argues, does not pre-establish accidentally and not every specific act of interaction between the non-material and the material, but establishes a mechanism of their interaction through forms and laws of thought and forms and laws of finite being (Kudryavtsev-Platonov, 1914d, pp. 124-125).

In conclusion, Kudryavtsev's philosophical reflections devoted to sensible cognition, above all its forms, i.e. space and time and rational cognition, clearly chime with Kant's ideas, in particular on the forms of sensibility and the pure categories of understanding as subjective and *a priori* elements of cognition. But Kudryavtsev, while agreeing with the subjective significance of categories, seeks to ground their objective character. A comparison of the philosophical ideas of Trendelenburg and Kudryavtsev prompts at least two questions: first, did Kudryavtsev criticise Kant on his own or was the critique borrowed from other sources? Second, under what circumstances was Kudryavtsev introduced to Kant's philosophy?

### 3. Was Kudryavtsev Familiar with Kant's Works?

The problematic nature of the question in the title of this section stems from the fact that in one of his early manuscripts, "From

софии (Лекц. 1858 г.) », в значительной части посвященной Канту, идеи немецкого философа пересказываются по нескольким сочинениям. Это историко-философские работы Э.Х.Г. Рейнгольда «Руководство по всеобщей истории философии для всех научно образованных людей» («Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete»), И.Э. Эрдманна «Опыт научного изложения истории современной философии» («Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie»), И.Г.К.Х. Кизеветтера «Попытка понятного изложения для непосвященных важнейших истин современной философии» («Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuern Philosophie für Uneingeweihte»), К. Фортлаге «Генетическая история философии со времен Канта» («Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant») (см.: Кудрявцев-Платонов, 1858, л. 2), Ю. Шаллера «История натурфилософии от Бэкона до наших дней» («Geschichte der Naturphilosophie von Bacon bis auf unsere Zeit») и И.Г. Буле «Учебник по истории философии и критическая литература по этой теме» («Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben») (Там же, л. 28). Перечисленные работы Кудрявцев использовал только для изложения взглядов Канта, без критических оценок. В то же время в приложении к указанной рукописи есть отрывок с изложением взглядов Канта и элементами критики, где встречаются ссылки на «Систему логики и историю логических доктрин» («System der Logik und Geschichte der logischen Lehren») Ф. Ибервега, второй том «Истории материализма и критики его значения в наши дни» («Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart») Ф. А. Ланге (Там же, л. 97) и, чаще, на «Систему метафизики и философии религии: выведенную из естественных основополагающих условий че-

the History of Modern Philosophy" (Lectures, 1858)", much of which is devoted to Kant, Kudryavtsev renders the ideas of Kant on the basis of several studies. They include the historical-philosophical works of Ernst Christian Gottlieb Reinhold *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete*, Johann Eduard Erdmann *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, Johann Gottfried Karl Christian Kiesewetter *Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuern Philosophie für Uneingeweihte*, Karl Fortlage *Genetische Geschichte der Philosophie seit Kant* (see Kudryavtsev-Platonov, 1858, fol. 2), Julius Schaller *Geschichte der Naturphilosophie von Bacon bis auf unsere Zeit* and Iohann Gottlieb Buhle *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben* (*ibid.*, fol. 28). Kudryavtsev used the above works only to present Kant's views without any critical remarks. At the same time the supplement to the above-mentioned manuscript has an extract setting out Kant's views with elements of critique, containing references to *System der Logik und Geschichte der logischen Lehren* by Friedrich Ueberweg volume two of *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* Friedrich Albert Lange (*ibid.*, fol. 97) and, more frequently, to *System der Metaphysik und Religionsphilosophie: aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet* Friedrich Eduard Beneke (*ibid.*, fol. 99, 102, 103).

In the manuscript Kudryavtsev also mentions Kant's main works of the critical period: *Critique of Pure Reason*, *Prolegomena*, *Metaphysical Foundations of Natural Science*, *Critique of Practical Reason*, *Critique of Judgment*, but more often than not cites the above-mentioned works of Reinhold, Erdmann and Fortlage,

ловеческого разума» («System der Metaphysik und Religionsphilosophie: aus den natürlichen Grundverhältnissen des menschlichen Geistes abgeleitet») Ф. Э. Бенеке (Там же, л. 99, 102, 103).

Кудрявцев в рукописи также упоминает главные работы Канта критического периода — «Критику чистого разума», «Пролегомены», «Метафизические основания естествознания», «Критику практического разума», «Критику способности суждения», но в основном он ссылается на указанные работы Рейнгольда, Эрдмана и Фортлаге, а местами просто переводит на русский язык выдержки из «Руководства» Рейнгольда. Доходит до того, что Кудрявцев дает цитату из «Пролегомен» Канта (Там же, л. 20), которая была заимствована не из первоисточника, а из того же «Руководства» (Reinhold, 1830, S. 30–32), только в более сокращенном виде, о чем также косвенно свидетельствует совпадение между композицией текста «Руководства» и текста рукописи. Далее Кудрявцев ссылается на работы Канта еще два раза: в первый раз он цитирует по-русски немецкое издание «Пролегомен» Канта (Кудрявцев-Платонов, 1858, л. 25), в другом месте, в приложении к рукописи, имеется запись с упоминанием мысли Канта «... ограничить знание, чтобы освободить место вере...» из 2-го предисловия «Критики чистого разума», но со ссылкой на «Систему метафизики» Бенеке (Там же, л. 99). В результате анализа рукописей можно заключить, что Кудрявцев при подготовке материалов к курсу лекций по истории философии излагал взгляды Канта преимущественно по историко-философской исследовательской литературе, а не по первоисточникам. Следует ли отсюда вывод, что Кудрявцев не был знаком с первоисточниками?

Приблизиться к ответу на поставленный вопрос позволяет анализ источников в другой рукописи Кудрявцева, хранящейся в Отделе рукописей РГБ. В нее включены тексты под названиями «Аналитика чувственного познания»,

and sometimes simply translates into Russian extracts from Reinhold's *Handbuch*. Indeed, in one place Kudryavtsev gives a quotation from Kant's *Prolegomena* (*ibid.*, fol. 20), borrowed not from the original but from the same *Handbuch* (Reinhold, 1830, pp. 30-32), only in a slightly abridged form, as witnessed indirectly by the coincidence of the composition of the text of the *Handbuch* and the text of the manuscript. Further, Kudryavtsev cites Kant's works twice more: the first time he quotes in Russian the German publication of Kant's *Prolegomena* (Kudryavtsev-Platonov, 1858, fol. 25), in another place, in the supplement to the manuscript, he quotes Kant's words "[...] to deny knowledge in order to make room for faith [...]" from the second preface to the *Critique of Pure Reason* with reference to *System der Metaphysik* Beneke (*ibid.*, fol. 99). The analysis of manuscripts suggests that in preparing materials for his course of lectures on the history of philosophy Kudryavtsev presented Kant's views, drawing mainly on historical-philosophical research literature and not on the originals. Does it follow that Kudryavtsev had not read the originals?

We can move a step further towards the answer by analysing the sources in another Kudryavtsev manuscript which is in the custody of the Manuscript Department of the Russian State Library. It includes texts entitled "Analytics of Sensible Cognition", "Analytics of Rational Cognition" and "Analytics of Intellectual Cognition" (elsewhere "Analytics of Cognition") dated 1854, 1856 and 1874 respectively. The latter shows that Kudryavtsev repeatedly edited the manuscript. Here there are references to the second German edition of the *Critique of Pure Reason* (Kudryavtsev-Platonov, 1854–1874, fol. 15) and to the 1783 German edition of *Prolegom-*

«Аналитика рассудочного познания» и «Аналитика умственного познания» (далее — «Аналитики познания»), датируемые 1854, 1856 и 1874 гг. соответственно. Последнее свидетельствует о том, что Кудрявцев рукопись неоднократно редактировал. Здесь встречаются ссылки на 2-е немецкое издание «Критики чистого разума» (Кудрявцев-Платонов, 1854–1874, л. 15) и на немецкое издание «Пролегомен» 1783 г. (Там же, л. 34–35). Обе ссылки относятся либо к 1854, либо к 1856 г., так как следуют до начала блока с пометкой Кудрявцева «Испр. в 1874 г.» (Там же, л. 38), соответственно, здесь мы имеем дело с самыми ранними фактами знакомства Кудрявцева с немецкоязычными работами Канта. Что касается контекста, в связи с которым упоминаются указанные сочинения Канта, то ссылка на «Критику чистого разума» дается по поводу известного кантовского пассажа из предисловия ко второму изданию о «скандале в философии» (В XLI; Кант, 2006, с. 43). Ссылки на «Пролегомены» приводятся в одном случае в связи с идеей Канта о том, что рассудок заимствует законы природы не из природы, а из себя самого и представлений, в другом — в связи с произвольным переводом из немецкого издания «Пролегомен» с рассуждениями Канта о постпредикатах, выведенных Аристотелем (см.: AA 04, S. 323; Кант, 1994, с. 83–84). Благодаря этим ссылкам, обнаруженным в рукописи, вероятность того, что Кудрявцев был знаком с оригинальными кантовскими текстами критического периода, стала значительно выше, хотя и ссылки могли быть заимствованы из исследовательской литературы, как указанная выше цитата Канта из «Руководства» Рейнгольда.

Таким образом, ранний Кудрявцев, обращавший пристальное внимание на философские идеи Канта и прибегавший к их критике, довольно редко ссылается на тексты самого Канта, из чего следует, что знакомство Кудрявцева в ранний период его творчества с критической философией имело преимущественно

*ena* (*ibid.*, fol. 34, 35). Both references are dated either 1854 or 1856, because they precede the part with Kudryavtsev's marking "Edited 1874" (*ibid.*, fol. 38), which means that we are looking at the earliest facts of Kudryavtsev's acquaintance with Kant's works in German. As for the context in which the above works by Kant are mentioned, the reference to the *Critique of Pure Reason* is made *à propos* the famous Kantian passage in the preface to the second edition about the "scandal of philosophy" (*KrV*, В XLI; Kant, 1998, p. 121). References to *Prolegomena* are made, in one case, in connection with Kant's idea that reason draws the laws of nature not from nature, but from within itself and from representations and, in the other case, in connection with a loose translation from the German edition of *Prolegomena* with Kant's remarks on post-predicates derived by Aristotle (see AA 04, p. 323; Kant, 2002, p. 115). These references, discovered in the manuscript, increase the probability that Kudryavtsev was familiar with the original Kantian texts of the critical period, although the references, too, may have been borrowed from the research literature, like the above-mentioned Kant quotation from Reinhold's *Handbuch*.

Thus, early Kudryavtsev, who paid close attention to Kant's philosophical ideas and occasionally criticised them, rarely quotes the Kant texts directly, which means that in the early period of his work his acquaintance with the critical philosophy was largely mediated. This in turn gives grounds for looking for the sources that were really key for Kudryavtsev's theory of cognition. Although the 1858 lectures suggest that these were the above-mentioned works of Reinhold, Erdmann and others, they are not focused on critique of Kant's ideas, so that they could hardly

опосредованный характер. Это, в свою очередь, дает основание для поисков ключевых для теории познания Кудрявцева источников. Хотя в лекциях 1858 г. таковыми выступают вышеуказанные работы Рейнгольда, Эрдманна и др., они не сосредоточены на критике кантовских идей, так что вряд ли могли служить основанием для той модификации кантовских идей, которая обнаруживается в теории познания Кудрявцева.

#### 4. Особенности рецепции Кудрявцевым-Платоновым теоретико-познавательной концепции Тренделенбурга

##### 4.1. Характер знакомства Кудрявцева с работами Тренделенбурга

Совсем иначе обстоит дело со знакомством Кудрявцева с философскими идеями Тренделенбурга и его возможном влиянии на восприятие Кудрявцевым философии Канта. Наиболее ранние свидетельства этого знакомства относятся к уже упоминавшейся рукописи Кудрявцева «Аналитики познания». Повод, по которому Кудрявцев обращается к Тренделенбургу, — учение о категориях, причем две ссылки на с. 283 1-й части 1-го издания «Логических исследований» (Кудрявцев-Платонов, 1854–1874, л. 21, 35) и одна — на с. 281 того же произведения (Там же, л. 26).

В более поздней работе «Метод философии» (1884) Кудрявцев, разбирая диалектический метод Гегеля, ссылается на «Логические исследования» Тренделенбурга (Кудрявцев-Платонов, 1905, с. 201). В сочинении «Об основных началах философского познания» Кудрявцев вновь отсылает к «Логическим исследованиям» для знакомства с разбором диалектики Гегеля Тренделенбургом (Кудрявцев-Платонов, 1914а, с. 47, 63). Значительная часть ссылок на Тренделенбурга сделана Кудрявцевым в «Метафи-

have provided grounds for the modification of Kantian ideas that we find in Kudryavtsev's theory of cognition.

#### 4. Reception of Trendelenburg's Theoretical-Cognitive Conception by Kudryavtsev-Platonov

##### 4.1. The Character of Kudryavtsev's Acquaintance with the Works of Trendelenburg

The issue of Kudryavtsev's acquaintance with the philosophical ideas of Trendelenburg and his possible influence on Kudryavtsev's perception of Kant's philosophy is quite a different matter. Early signs of such acquaintance go as far back as Kudryavtsev's above-mentioned manuscript "Analytics of Cognition". Kudryavtsev turned to Trendelenburg in connection with the teaching on categories, with two references to p. 283 of Part 1 of the first edition of *Logical Investigations* (Kudryavtsev-Platonov, 1854–1874, fol. 21, 35) and one to p. 281 of the same work (*ibid.*, fol. 26).

In a later work, "The Method of Philosophy" (1884), Kudryavtsev, examining Hegel's dialectical method, cites Trendelenburg's *Logical Investigations* (Kudryavtsev-Platonov, 1905, p. 201). In his work "On the Main Principles of Philosophical Cognition" Kudryavtsev again refers to *Logical Investigations* for Trendelenburg's analysis of Hegelian dialectics (Kudryavtsev-Platonov, 1914a, pp. 47, 63). A significant part of Kudryavtsev's references to Trendelenburg occurs in "Metaphysical Analysis of Rational Cognition" (1887–1888) and has to do with the structure of Kant's system of categories and the shortcomings of Hegel's dialectical method (Kudryavtsev-Platonov, 1914d, pp. 43, 110, 142-150).

зическом анализе рационального познания» (1887–1888) относительно построения кантовской системы категорий и недостатков диалектического метода Гегеля (Кудрявцев-Платонов, 1914г, с. 43, 110, 142–150).

Наконец, ссылается Кудрявцев и на 2-ю часть «Логических исследований» в отношении возможности приложения категорий к Богу. Эта ссылка для нас наиболее существенна, так как Кудрявцев здесь не только напоминает, что категории Тренделенбург выводит из понятия движения, в связи с чем категории имеют объективное значение только для мира, а не для Бога, но и указывает, почему он не согласен с немецким философом — последовательное развитие взгляда Тренделенбурга на категории «ведет к совершенному уничтожению возможности какого то ни было познания о Боге» (Кудрявцев-Платонов, 1914г, с. 170). Именно попытка русского философа сохранить аподиктичность рациональной теологии явственно обозначила точку расхождения взглядов Кудрявцева и Тренделенбурга. Таким образом, поздний Кудрявцев точно не разделял взгляд Тренделенбурга на движение как первоначало бытия и мышления, что несколько отдаляет обоих мыслителей друг от друга в области теории познания. Но так ли обстоит дело с Кудрявцевым в ранние годы его философского пути?

Прояснить характер знакомства Кудрявцева в 1850-е гг. с философскими идеями Тренделенбурга позволяет анализ вводной части рукописи «Аналитики познаний», относящейся к 1854–1856 гг.

О Канте заходит речь уже на 2-м листе, где Кудрявцев рассматривает субъективный идеализм, представителем которого он считает Канта. В очень сжатой форме, напоминающей больше тезисы для памяти или краткий конспект лекции, нежели связный текст, русский философ обозначает суть субъективного идеализма и его недостатки. В недостатках Кудрявцев отмечает именно то, что наиболее важ-

Finally, Kudryavtsev cites Volume 2 of *Logical Investigations* in connection with the possibility of applying categories to God. For us, this is the most important reference since Kudryavtsev does not only recall that Trendelenburg draws categories from the concept of motion, so that categories have objective meaning only for the world and not for God, but also states why he disagrees with the German philosopher: consistent development of Trendelenburg's view on categories "totally destroys the possibility of any knowledge about God" (Kudryavtsev-Platonov, 1914d, p. 170). It was the Russian philosopher's attempt to preserve the apodicticity of rational theology that marked the point of divergence of the views of Kudryavtsev and Trendelenburg. Thus, the later Kudryavtsev clearly did not share Trendelenburg's view of the primacy of motion with regard to being and thought, which does not by any means distance the two thinkers from each other in the area of the theory of cognition. But was this the way matters stood with Kudryavtsev in the early years of his philosophical journey?

Analysis of the introductory part of the manuscript "Analytics of Cognition" (1854–1856) sheds light on the character of Kudryavtsev's acquaintance with Trendelenburg's philosophical ideas in the 1850s.

Kant crops up already on folio 2 where Kudryavtsev writes about subjective idealism of which he believes Kant to be a representative. In a very crisp form that looks more like jottings for memory-support or a summary of a lecture than a coherent text, the Russian philosopher describes the essence of subjective idealism and its shortcomings. Among the shortcomings Kudryavtsev notes precisely what is most important for this article: "the fallacy of Kant's conclusion that the subjective element in our cognition does not correspond to reality" (Kudryavtsev-Platonov, 1854–1874, fol. 2).

но для данной статьи: «... неверность заключения Канта о несоответствии субъективного элемента в нашем познании — действительности»<sup>7</sup> (Кудрявцев-Платонов, 1854—1874, л. 2).

Следующее интересующее нас упоминание о Канте Кудрявцев делает в отношении пространства и времени как субъективных форм чувственного познания (Там же, л. 3). Здесь Кудрявцев кратко передает суть кантовой концепции пространства и времени, а также предлагает свои замечания: «Неверность заключения о субъективном только значении пространства и времени... Заключение о предполагаемом Кантом значении его теории для Метафизики и математики» (Там же, л. 4). Далее следует наиболее важный пассаж:

Пространство и время как формы чувственного бытия и ограниченного познания. Взаимная связь пространства и времени и попытка найти общее начало их. Такое начало есть понятие движения. Движение, как характер времени; движение в пространстве: внешнем, интеллектуальном и абсолютном; замена понятия движение, понятием изменение. Изменяемость, как форма ограниченного бытия и начало пространства и времени. Примирение реального и субъективного взгляда на пространство и время в понятии о них... Пространство и время как формы не только бытия, но и познания. Закон изменяемости есть всеобщий закон как субъективного, так и объективного бытия. Изменяемость как закон психической жизни; движение, как общий закон бытия природы. Независимость от внешнего опыта происхождения форм пространства и времени в нашем познании (Там же).

Кудрявцев, как и в более поздних печатных работах, признает за пространством и временем как субъективный, так и объективный характер, то есть считает их формами познания и одновременно формами ограниченного бы-

<sup>7</sup> Пунктуация и подчеркивания здесь и далее передаются в соответствии с рукописью. Сокращения раскрыты по умолчанию.

Kudryavtsev's next reference to Kant that interests us has to do with space and time as subjective forms of sensible cognition (*ibid.*, fol. 3). Here Kudryavtsev describes in a nutshell the Kantian concept of space and time and makes his remarks: "The fallacy of the inference about the solely subjective significance of space and time [...]. Kant's conclusion about the significance of his theory for metaphysics and mathematics" (*ibid.*, fol. 4). The most important passage follows immediately:

Space and time as forms of sensible being and limited cognition.<sup>17</sup> Interconnection of space and time and attempt to find their common origin. The origin is the concept of motion. Motion as the character of time; motion in space; eternal, intellectual and absolute; Replacement of the concept ["motion"] with the concept ["change"]. Changeability as the form of limited being and the beginning of space and time. Reconciliation of the real and subjective view on space and time in the conception thereof [...]. Space and time as forms not only of being, but of cognition. The law of changeability is a universal law both of the subjective and objective being. Changeability as the law of mental life; motion as the universal law of the being of nature. Independence of the origin of the forms of space and time in our consciousness from external experience (*ibid.*).

As in his later published works, Kudryavtsev considers space and time to be both subjective and objective in character, i.e. sees them as forms of cognition and simultaneously as forms of finite being. Most importantly, he points to motion as the single common principle for both forms of space and time. This idea is the key concept of Trendelenburg's theory of cognition. It is remarkable that Kudryavtsev does not cite Trendelenburg here or elsewhere although,

<sup>17</sup> Underscoring here and elsewhere correspond to the manuscript. — D. R.

тия. Но самое главное — то, что Кудрявцев указывает для обоих видов форм пространства и времени единое общее начало — движение. А эта мысль — ключевая концепция теории познания Тренделенбурга. Удивительно, что Кудрявцев ни здесь, ни в другом месте не сослался на Тренделенбурга, хотя ко времени написания этой работы, к середине 1850-х гг., уже был знаком с его «Логическими исследованиями». Если говорить о понятии «изменение», то очень вероятно, что Кудрявцев здесь имеет в виду понятие Тренделенбурга *die Veränderung* (изменение), использованное последним в главе «Die Bewegung» («Движение») (Trendelenburg, 1840, S. 119). Во втором издании Тренделенбург использует то же понятие (Trendelenburg, 1862, S. 151), а в русском переводе «Логических исследований», выполненном по изданию 1862 г., Е. Корш перевел данное понятие как «перемена», а в другом месте — как «переинаечение» (Тренделенбург, 1868а, с. 137).

На 5-м листе рукописи Кудрявцев предлагает тезисно разбор учений о категориях Канта и Гегеля и их критику, но здесь русский философ уже ничего не пишет про категорию движения в отношении рассудочных категорий, хотя указывает на их не только субъективный, но и объективный характер (Кудрявцев-Платонов, 1854–1874, л. 5).

Содержание «Аналитик познания» показывает, что Кудрявцев знал о концепции движения Тренделенбурга, но упоминает он о ней только применительно к пространству и времени. Вероятно, во время работы над своим текстом русский философ уже осознавал последствия от выведения категорий из движения как первоначала, о чем он впоследствии напишет в «Метафизическом анализе рационального познания». Тем не менее обнаруженное в рукописи высказывание Кудрявцева о движении как общем начале для пространства и времени является аргументом в пользу того, что генезис гносеологических идей Кудрявцева, и в

by the time the work was written, in the mid-1850s, he was already familiar with his *Logical Investigations*. Speaking about the concept of “change” it is highly likely that Kudryavtsev has in mind Trendelenburg’s *die Veränderung* (change) used by the latter in the chapter “*Die Bewegung*” (“Motion”) (Trendelenburg, 1840, p. 119). In the second edition Trendelenburg (1862a, p. 151) uses the same concept.

On folio 5 of the manuscript Kudryavtsev gives an overview of Kant’s and Hegel’s doctrines of categories, but says nothing about the category of motion in relation to the categories of understanding, while pointing to their objective as well as subjective character (Kudryavtsev-Platonov, 1854–1874, fol. 5).

The content of “Analytics of Cognition” shows that Kudryavtsev was aware of Trendelenburg’s concept of motion, but mentioned it only in relation to space and time. Apparently, when working on this text, the Russian philosopher was already conscious of the consequences of drawing categories from motion as the first principle, something he would later write about in “Metaphysical Analysis of Rational Cognition”. Even so, Kudryavtsev’s statement about motion being the common principle of space and time, discovered in the manuscript, suggests that Kudryavtsev’s epistemological ideas, in particular the views on Kant’s theory of cognition, hark back, among other things, to the ideas of Trendelenburg. At the same time, it is unclear from the manuscript to what extent the theses on space, time and motion are relevant to Trendelenburg’s concept of motion.

The conclusion that Kudryavtsev was well aware of Trendelenburg’s ideas is borne out not only by Kudryavtsev’s references to Trendelenburg, but also by obvious coincidences of the two philosophers’ views.

частности взглядов на теорию познания Канта, восходит среди прочего к философским идеям Тренделенбурга. В то же время из рассмотренной рукописи остается неясным, насколько высказанные тезисы о пространстве, времени и движении релевантны самой концепции движения у Тренделенбурга.

Вывод о том, что Кудрявцев был хорошо знаком с идеями Тренделенбурга, можно сделать на основании не только ссылок Кудрявцева на Тренделенбурга, но и явных совпадений во взглядах обоих философов.

#### 4.2. Насколько близки взгляды Тренделенбурга и Кудрявцева?

При сопоставлении гносеологических установок Тренделенбурга и Кудрявцева можно выделить следующие общие идеи: 1) оба философа осуществляют поиск единого основания для бытия и мышления, которые в плане происхождения равнозначны; 2) в области теории познания Тренделенбург, как и Кудрявцев, обнаруживает объективную и субъективную составляющие, под последней имеются в виду априорные формы познания — пространство, время и категории, которые являются не только субъективными формами мышления, но и в то же время объективными формами ограниченного, или конечного, бытия; 3) пространство, время и категории как априорные формы имеют неопытное происхождение, но проявляются всегда в опыте и по поводу опыта как субъективные формы — они всегда привносятся в процесс познания познающим субъектом и, в отличие от реальных пространства, времени и категорий, они идеальны; 4) для обоих важна неразрывная связь дискурсивного способа познания и чувственных созерцаний.

Помимо общности некоторых аспектов относительно философских установок, между Тренделенбургом и Кудрявцевым есть совпадения в критике кантовского трансценденталь-

#### 4.2. How Close were the Views of Trendelenburg and Kudryavtsev?

A comparison of the epistemological ideas of Trendelenburg and Kudryavtsev reveals the following common theses: 1) both philosophers look for a single ground of being and thought which are equivalent in terms of origin; 2) in the theory of cognition Trendelenburg, like Kudryavtsev, find the objective and subjective components, the latter meaning *a priori* forms of cognition, i.e. space, time and the categories which are not only subjective forms of thought, but simultaneously objective forms of limited, or finite, being; 3) space, time and categories as *a priori* forms have a non-experiential origin, but always manifest themselves in experience and in connection with experience as subjective forms; they are always introduced into the process of cognition by the cognising subject and, unlike the real space, time and categories, they are ideal; 4) for both the inseparable link between the discursive method of cognition and sensible intuitions is essential.

In addition to some common aspects in philosophical principles, Trendelenburg and Kudryavtsev concur in some criticisms of Kantian transcendental idealism. Both philosophers also ask the question why Kant refused to grant *a priori* forms of cognition not only subjective but also objective meaning. Likewise, both philosophers are critical of the transcendental deduction of categories. Thus, Kudryavtsev's theory of cognition, set forth in the works of the 1880s, does indeed have ideas, including critique, that are close to Trendelenburg's views spelled out in *Logical Investigations*. Still, this is not a sufficient reason to claim that Kudryavtsev has poached some theoretical epistemological ideas from Trendelenburg, all the more so since the former cites the latter sparingly.

ного идеализма. Оба философа, помимо прочего, задаются вопросом, почему Кант отказался придать априорным формам познания не только субъективное, но и объективное значение, также оба критикуют трансцендентальную дедукцию категорий. Таким образом, в теории познания Кудрявцева, представленной в работах 1880-х гг., действительно обнаруживаются идеи, в том числе и критика, близкие к взглядам Тренделенбурга из «Логических исследований». Тем не менее этого все еще недостаточно для того, чтобы утверждать о заимствовании Кудрявцевым теоретико-познавательных идей Тренделенбурга, тем более что первый не так уж часто ссылается на сочинения последнего.

### Заключение

Итак, в статье было показано, во-первых, что Кудрявцев в ранний период своей преподавательской деятельности редко ссылается на кантовские тексты, но преимущественно пересказывает их по немецкой историко-философской литературе, что было выявлено благодаря анализу рукописи Кудрявцева «Из истории Новой философии (Лекции 1858 г.)». Во-вторых, Кудрявцев неоднократно отсылает своего читателя к «Логическим исследованиям» Тренделенбурга при изложении своего учения о рассудочных категориях, а также демонстрирует знакомство с ключевой идеей Тренделенбурга — концепцией движения, о чем свидетельствует ранняя рукопись Кудрявцева, посвященная анализу трех видов познания. Наконец, в-третьих, гносеологические взгляды Кудрявцева и Тренделенбурга обнаруживают между собой значительные сходства. Представленные результаты в совокупности говорят в пользу того, что Кант с большей вероятностью мог быть прочитан Кудрявцевым через философскую оптику Тренделенбурга. В то же время этих аргументов едва ли достаточно для того, чтобы утверждать исключительную роль теории познания

### Conclusion

To sum up, this article shows, first, that Kudryavtsev in the early period of his teaching activities seldom refers to Kantian texts, but mostly presents them on the basis of German historical-philosophical literature, a fact that I have revealed by analysing Kudryavtsev's manuscript "From the History of Modern Philosophy (Lectures 1858)". Secondly, Kudryavtsev repeatedly mentions Trendelenburg's *Logical Investigations* in presenting his teaching about the categories of understanding and demonstrates his awareness of Trendelenburg's key idea of motion, as witnessed by Kudryavtsev's early manuscript devoted to the analysis of three types of cognition. Thirdly and lastly, the epistemological views of Kudryavtsev and Trendelenburg reveal many similarities. The aggregate results presented here suggest that Kudryavtsev probably had read Kant through Trendelenburg's philosophical optics. However, these arguments are hardly sufficient to justify claims of an exceptional role of Trendelenburg's theory of cognition in the genesis of Kudryavtsev's teaching on cognition, and concerning the Russian thinker's acquaintance with Kant's ideas and critique. They are, however, sufficient grounds for taking Trendelenburg into account when reading Kudryavtsev's epistemological works.

*Acknowledgements.* This research was supported by the Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation grant no. 075-15-2019-1929, project "Kantian Rationality and Its Impact in Contemporary Science, Technology, and Social Institutions" provided at the Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad.

Тренделенбурга в генезисе учения о познании Кудрявцева, так же как и в отношении знакомства русского мыслителя с идеями и критикой Канта. Тем не менее их достаточно, чтобы делать поправку на Тренделенбурга при прочтении гносеологических работ Кудрявцева.

**Благодарности.** Данная публикация подготовлена при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования Российской Федерации, проект № 075-15-2019-1929 «Кантианская рациональность и ее потенциал в современной науке, технологиях и социальных институтах», реализуемый на базе Балтийского федерального университета им. И. Канта (Калининград).

### Список литературы

Абрамов А. И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М. : Наука, 1994. С. 81–113.

Белов В. Н., Тетюев Л. И. Рец. на кн.: Тренделенбург А. Элементы логики Аристотеля // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 2. С. 96–99. doi: 10.5922/0207-6918-2017-2-8.

Введенский А-й И. О характере, составе и значении философии В. Д. Кудрявцева-Платонова // Кудрявцев-Платонов В. Д. Соч. : в 3 т. Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1905. Т. 1, вып. 1. С. 57–125.

Демин М. Р. Право на Канта: к спору Адольфа Тренделенбурга и Куно Фишера // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И. Н. Грифцовой, Н. А. Дмитриевой. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 66–84.

Демин М. Р. «Элементы логики Аристотеля»: между школьной дисциплиной и университетской наукой. Вступительная статья // Тренделенбург А. Элементы логики Аристотеля / пер. с др.-греч., лат. и нем. Б. А. Фохта, А. Г. Вашестова ; публ. и вступ. ст. М. Р. Демина ; под общ. ред. Н. А. Дмитриевой. М. : Канон+, 2017. С. 7–87.

Длугач Т. Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность. М. : ИФ РАН, 2002.

Длугач Т. Б. Проблема бытия: Кант и Хайдеггер // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 3. С. 42–75. doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-2.

### References

Abramov, A. I., 1994. Kant in Russian Spiritual-Academic Philosophy. In: Z. A. Kamensky and V. A. Zhuchkov, eds. 1994. *Kant i filosofia v Rossii* [Kant and Philosophy in Russia]. Moscow: Nauka, pp. 81-113. (In Rus.)

Beiser, F., 2013. *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*. Oxford: Oxford University Press.

Belov, V. N., Tetyuev, L. I., 2017. Book Review: Trendelenburg A. Elements of Aristotle's Logic. *Kantian Journal*, 2(36), pp. 96-99. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2017-2-8>. (In Rus.)

Bird, G., 2006. The Neglected Alternative: Trendelenburg, Fischer, and Kant. In: G. Bird, ed., 2006. *A Companion to Kant*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 486-499.

Demin, M. R., 2010. The Right to Kant: To the Dispute between Adolf Trendelenburg and Kuno Fischer. In: I. N. Grifcova and N. A. Dmitrieva, eds. 2010. *Neokantianstvo nemeckoe i russkoe: mezhdru teoriej poznaniya i kritikoj kul'tury* [German and Russian Neo-Kantianism: Between the Epistemology and the Criticism of Culture]. Moscow: ROSSPEN, pp. 66-84. (In Rus.)

Demin, M. R., 2017. "Outline of Logic": Between School Discipline and University Science. Introductory Article. In: [F.] A. Trendelenburg. *Elementy logiki Aristotelya* [Outline of Logic]. Edited by M. R. Demin and N. A. Dmitrieva. Moscow: Kanon+, pp. 7-87. (In Rus.)

Dlugach, T. B., 2002, *Problema bytiya v nemeckoj filosofii i sovremennost'* [The Problem of Being in German Philosophy and Modernity]. Moscow: RAS Institute of Philosophy. (In Rus.)

Dlugach, T. B., 2022. The Problem of Being: Kant and Heidegger. *Kantian Journal*, 41(3), pp. 42-75. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-2>.

Dmitrieva, N. A., 2007. *Russkoe neokantianstvo: "Marburg" v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: 'Marburg' in Russia. Historical and Philosophical Essays]. Moscow: ROSSPEN. (In Rus.)

Kabanova, M. L., 2006. *Religioznaya metafizika V. D. Kudryavtseva-Platonova* [Religious metaphysics by V. D. Kudryavtsev-Platonov]. Abstract of Dissertation. Blagoveshchensk: s. n. (In Rus.)

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

Дмитриева Н. А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М. : РОССПЭН, 2007.

Зеньковский В. В. История русской философии. М. : Академический проект ; Раритет, 2001.

Кабанова М. Л. Религиозная метафизика В. Д. Кудрявцева-Платонова : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Благовещенск, 2006.

Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // 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.

Коновалова Е. Н. Иммануил Кант и развитие идеи субъективности в русской духовно-академической философии // Вестник Астраханского государственного технического университета. 2010. № 2 (50). С. 58–64.

Кудрявцев-Платонов В. Д. Аналитика чувственно-го познания. Аналитика рассудочного познания. Аналитика умственного познания. Курс лекций 1854, 1856, 1874 гг. [1854–1874] // Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ). Ф. 824. Картон 4. Ед. хр. 3.

Кудрявцев-Платонов В. Д. Из истории Новой философии. Лекции 1858 г. [1858] // ОР РГБ. Ф. 823. Картон 4. Ед. хр. 7.

Кудрявцев-Платонов В. Д. Метод философии // Соч. : в 3 т. Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1905. Т. 1, вып. 1. С. 195–241.

Кудрявцев-Платонов В. Д. Об основных началах философского познания // Соч. : в 3 т. Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914а. Т. 1, вып. 2. С. 1–66.

Кудрявцев-Платонов В. Д. Метафизический анализ эмпирического познания // Соч. : в 3 т. Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914б. Т. 1, вып. 2. С. 67–209.

Кудрявцев-Платонов В. Д. Пространство и время // Соч. : в 3 т. Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914в. Т. 1, вып. 2. С. 210–310.

Кудрявцев-Платонов В. Д. Метафизический анализ рационального познания // Соч. : в 3 т. Сергиев Посад : Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914г. Т. 1, вып. 3. С. 1–174.

Рожин Д. О. Критическое восприятие В. Д. Кудрявцевым-Платоновым учения о категориях и основоположениях чистого рассудка И. Канта // Философская мысль. 2021а. № 5. С. 1–18.

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

Kanterian, E., 2013. The Ideality of Space and Time: Trendelenburg versus Kant, Fischer and Bird. *Kantian Review*, 18(2), pp. 263–288. <https://doi.org/10.1017/s1369415413000022>.

Köhnke, K. C., 1991. *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Konovalova, E. N., 2010. Immanuel Kant and the Development of the Idea of Subjectivity in Russian Ecclesiastical-Academic Philosophy. *Vestnik of Astrakhan State Technical University*. 2(50), pp. 58–64. (In Rus.)

Kudryavtsev-Platonov, V. D., 1854–1874. *Analitika chuvstvennogo pozvaniya. Analitika rassudochnogo pozvaniya. Analitika umstvennogo pozvaniya. Kurs lekcij 1854, 1856, 1874 gg.* [The Analysis of Sensual Cognition. The Analysis of Rational Cognition. The Analysis of Mental Cognition. A Course of Lectures in 1854, 1856, 1874]. In: Russian State Library, Manuscript Department. F. 824, B. 4, № 3. (In Rus.)

Kudryavtsev-Platonov, V. D., 1858. *Iz istorii Novoj filosofii. Lekcii 1858 g.* [From the History of the New Philosophy. Lectures of 1858]. In: Russian State Library, Manuscript Department. F. 823, B. 4, № 7. (In Rus.)

Kudryavtsev-Platonov, V. D., 1905. Method of Philosophy. In: V. D. Kudryavtsev-Platonov, 1905. *Sochineniya [Works] in 3 Volumes. Volume 1, part 1*. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry, pp. 195–241. (In Rus.)

Kudryavtsev-Platonov, V. D., 1914a. On the Basic Principles of Philosophical Cognition. In: V. D. Kudryavtsev-Platonov, 1914. *Sochineniya [Works] in 3 Volumes. Volume 1, part 2*. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry, pp. 1–66. (In Rus.)

Kudryavtsev-Platonov, V. D., 1914b. Metaphysical Analysis of Empirical Cognition. In: V. D. Kudryavtsev-Platonov, 1914. *Sochineniya [Works] in 3 Volumes. Vol. 1, part 2*. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry, pp. 67–209. (In Rus.)

Kudryavtsev-Platonov, V. D., 1914c. Space and Time. In: V. D. Kudryavtsev-Platonov, 1914. *Sochineniya [Works] in 3 Volumes. Volume 1, part 2*. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry, pp. 210–310. (In Rus.)

Kudryavtsev-Platonov, V. D., 1914d. Metaphysical Analysis of Rational Cognition. In: V. D. Kudryavtsev-Platonov, 1914. *Sochineniya [Works] in 3 Volumes. Volume 1, part 3*. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry, pp. 1–174. (In Rus.)

Рожин Д. О. Рецепция и критика теории пространства и времени И. Канта в философии В.Д. Кудрявцева-Платонова // *Философская мысль*. 2021б. № 6. С. 42–53.

Рожин Д. О. Рецепция гносеологических идей И. Канта в метафизике Ф.А. Голубинского // *Кантовский сборник*. 2021в. Т. 40, № 1. С. 97–123. doi: 10.5922/0207-6918-2021-1-3.

*Систематический каталог книг библиотеки Московской духовной академии* / сост. Е. Троицкий. М. : Тип. М. Г. Волчанинова. 1890. Т. 3 : Богословие и философия. Вып. 6 : Философия.

Соболева М. Е. Аналитическое кантоведение, трансцендентальный идеализм и вещь в себе // *Кантовский сборник*. 2017. Т. 36, № 4. С. 88–99. doi: 10.5922/0207-6918-2017-4-6.

*Трендленбург Ф. А. Логические исследования* : в 2 ч. / пер. с нем. Е. Корша. М. : Тип. Грачева и Ко., 1868а. Ч. 1.

*Трендленбург Ф. А. Логические исследования* : в 2 ч. / пер. с нем. Е. Корша. М. : Тип. Грачева и Ко., 1868б. Ч. 2.

*Трендленбург А. Элементы логики Аристотеля* / пер. с др.-греч., лат. и нем. Б. А. Фохта, А. Г. Вашестова ; публ. и вступ. ст. М. Р. Демина ; под общ. ред. Н. А. Дмитриевой. М. : Канон+, 2017.

Цвык И. В. Религиозно-философская система В. Д. Кудрявцева-Платонова : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1995.

Beiser F. *Late German Idealism: Trendelenburg and Lotze*. Oxford : Oxford University Press, 2013.

Bird G. *The Neglected Alternative: Trendelenburg, Fischer, and Kant* // *A Companion to Kant* / ed. by G. Bird. Oxford : Wiley-Blackwell, 2006. P. 486–499.

Kanterian E. *The Ideality of Space and Time: Trendelenburg versus Kant, Fischer and Bird* // *Kantian Review*. 2013. Vol. 18, № 2. P. 263–288. doi: 10.1017/S1369415413000022.

Köhnke K. C. *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism*. Cambridge : Cambridge University Press, 1991.

Reinhold E. *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete*. Gotha : In der Hennings'schen Buchhandlung, 1830. Bd. 3, Th. II/2.

Specht A. *F. A. Trendelenburg and the Neglected Alternative* // *British Journal for the History of Philosophy*. 2014. Vol. 22, № 3. P. 514–534. doi: 10.1080/09608788.2014.928260.

Reinhold, E., 1830. *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete*. Volume 3, Part II/2. Gotha: In der Hennings'schen Buchhandlung.

Rozhin, D. O., 2021a. *Critical Perception of V. D. Kudryavtsev-Platonov of the Doctrine on the Categories and Fundamentals of I. Kant's Pure Reason*. *Philosophical Thought*, 5, pp. 1-18. <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2021.5.35346>. (In Rus.)

Rozhin, D. O., 2021b. *Reception and Criticism of I. Kant's Theory of Space and Time in the Philosophy of V. D. Kudryavtsev-Platonov*. *Philosophical Thought*, 6, pp. 42-53. <https://doi.org/10.25136/2409-8728.2021.6.35381>. (In Rus.)

Rozhin, D. O., 2021c. *Reception of Kant's Epistemological Ideas in Fyodor Golubinsky's Metaphysics*. *Kantian Journal*, 40(1), pp. 97-123. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-1-3>.

Soboleva, M. E., 2017. *Analytical Kant Studies, Transcendental Idealism, and the Thing in Itself*. *Kantian Journal*, 36(4), pp. 88-99. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2017-4-6>. (In Rus.)

Specht, A., 2014. *F. A. Trendelenburg and the Neglected Alternative*. *British Journal for the History of Philosophy*, 22(3), pp. 514-534. <https://doi.org/10.1080/09608788.2014.928260>.

Trendelenburg, F. A., 1840. *Logische Untersuchungen. Volume 1*. Berlin: bei Gustav Bethge.

Trendelenburg, F. A., 1862a. *Logische Untersuchungen. Second Edition. Volume 1*. Leipzig: S. Hirzel.

Trendelenburg, F. A., 1862b. *Logische Untersuchungen. Second Edition. Volume 2*. Leipzig: S. Hirzel.

Trendelenburg, F. A., 1867. *Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit*. In: F. A. Trendelenburg, 1867. *Historische Beiträge zur Philosophie. Volume 3*. Berlin: G. Bethge, pp. 215-276.

Trendelenburg, F. A., 1870. *Logische Untersuchungen. Third Edition. Volume 1*. Leipzig: S. Hirzel.

Trendelenburg, [F.] A., 2017. *Elementy logiki Aristotelya [Outline of Logic]*. Translated by B. A. Fogt and A. G. Vashestov, edited by M. R. Demin and N. A. Dmitrieva. Moscow: Kanon+. (In Rus.)

*Trendelenburg F.A. Logische Untersuchungen. 1. vermehrte Aufl. Berlin : bei Gustav Bethge, 1840. Bd. 1.*

*Trendelenburg F.A. Logische Untersuchungen. 2. vermehrte Aufl. Leipzig : Verlag von S. Hirzel, 1862. Bd. 1.*

*Trendelenburg F.A. Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit // Trendelenburg F.A. Historische Beiträge zur Philosophie. Berlin : G. Bethge, 1867. Bd. 3. S. 215–276.*

*Trendelenburg F.A. Logische Untersuchungen. 3. vermehrte Aufl. Leipzig : Verlag von S. Hirzel, 1870. Bd. 1.*

## Об авторе

Давид Олегович Рожин, кандидат философских наук, лаборатория «Кантианская рациональность», Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: DRozhin1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4877-2598>

## Для цитирования:

Рожин Д. О. Между Кантом и Тренделенбургом: к вопросу о генеалогии теории познания Кудрявцева-Платонова // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 4. С. 35–68.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-3

© Рожин Д. О., 2023.

Troitsky, E., ed. 1890. *Sistematicheskij katalog knig biblioteki Moskovskoj duhovnoj akademii* [Systematic Catalog of Books in the Library of the Moscow Theological Academy]. Volume 3, part 6. Moscow: Tip. M. G. Volchaninova. (In Rus.)

Tsvyk, I. V., 1995. *Religiozno-filosofskaya sistema V. D. Kudryavtseva-Platonova* [The Religious and Philosophical System of V. D. Kudryavtsev-Platonov]. Abstract of Dissertation. Moscow: s. n. (In Rus.)

Vvedensky, Aleksey I., 1905. On the Nature, Content and Significance of the Philosophy of V. D. Kudryavtsev-Platonov. In: *Kudryavtsev-Platonov V. D. Sochineniya v 3 tomakh* [Works in 3 Volumes]. Volume 1, part 1. Sergiev Posad: Tip. Sv.-Tr. Sergievoj Lavry, pp. 57-125 (In Rus.)

Zenkovsky, V. V., 2001. *Istoriya russkoj filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskij proekt, Raritet. (In Rus.)

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

## The author

Dr David O. *Rozhin*, Kantian Rationality Lab, Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University (IKBFU), Kaliningrad, Russia.

E-mail: DRozhin1@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4877-2598>

## To cite this article:

Rozhin, D. O., 2023. Between Kant and Trendelenburg: On the Genealogy of Kudryavtsev-Platonov's Theory of Cognition. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 35-68.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-3>

© Rozhin D. O., 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/))

И. КАНТ  
В РАЗГОВОРАХ И РАЗМЫШЛЕНИЯХ  
Н.Н. СТРАХОВА

П. А. Ольхов<sup>1</sup>, Е. Н. Мотовникова<sup>2</sup>,  
Л. Е. Кускова<sup>1</sup>

Вопрос о том, какое место занимали философские идеи Канта в размышлениях русского философа Н. Н. Страхова, остается недостаточно исследованным. Материалом для историко-философской реконструкции специфики рецепции Страховым философии Канта послужили каталог домашней библиотеки русского мыслителя, его эпистолярное наследие и философские труды. Среди собеседников Страхова были не только философы и естествоиспытатели, но и писатели — Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, А. А. Фет, во многом определившие культурно-смысловой горизонт своей эпохи. В многолетней переписке с двумя последними у Страхова оформлялся и развивался собственный образ Канта как мыслителя, без виртуального диалога с которым не может быть выстроена ни одна современная философская система. Рефлексия Страхова о кантовском стиле мышления, принятие им кантовского критицизма в качестве искомой модели эпистемологического анализа во многом определили особенности его собственного философского творчества, а также стали катализатором возобновления в России интереса к кантовской философии в последней трети XIX в.

**Ключевые слова:** Кант, Н. Н. Страхов, критическое мышление, эпистемология, сфера разговора

## ВВЕДЕНИЕ

При глубоком пересмотре истории русской философии важнейшую роль играет уточнение идейных истоков наследия заново открыва-

<sup>1</sup> Институт логики, когнитологии и развития личности, Россия, 129110, Москва, просп. Мира, д. 70А, корп. 2, оф. 41.

<sup>2</sup> Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Россия, 308015, Белгород, ул. Победы, д. 85.  
Поступила в редакцию: 26.08.2023 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-4

IMMANUEL KANT  
IN THE CONVERSATIONS  
AND REFLECTIONS  
OF NIKOLAY STRAKHOV

P. A. Olkhov,<sup>1</sup> E. N. Motovnikova,<sup>2</sup>  
L. E. Kuskova<sup>1</sup>

The place occupied by Kant's philosophical ideas in the reflections of the Russian philosopher, Nikolay Strakhov, needs further study. The material for a historical-philosophical reconstruction of Strakhov's reception of Kant's philosophy is the Russian thinker's home library catalogue, his correspondence and his own philosophical works. Among Strakhov's interlocutors were not only philosophers and natural scientists, but also writers, including Fyodor Dostoevsky, Leo Tolstoy and Afanasy Fet, who in many ways determined the cultural and intellectual horizon of the epoch. The many years of correspondence with the last two writers went a long way to shape and develop Strakhov's perception of Kant as a thinker. Indeed, without a virtual dialogue with Kant no modern philosophical system can be built. Strakhov's reflections on the Kantian style of thinking, adoption of Kantian criticism as the model of epistemic analysis in many ways determined the features of his own philosophical work and became a catalyst of renewed interest in Russia in the Kantian philosophy in the last third of the nineteenth century.

**Keywords:** Kant, Nikolay Strakhov, critical thinking, epistemology, the sphere of conversation

## Introduction

Of key importance for a profound review of the history of Russian philosophy is the question of the ideological sources of the rediscov-

<sup>1</sup> Institute of Logic, Cognitive Science and Personal Development.

70A — 2, office 41, prosp. Mira, Moscow, 129110, Russia.

<sup>2</sup> The National Research University "Belgorod State University" (BelSU).

85 Pobedy st., Belgorod, 308015, Russia.

Received: 26.08.2023.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-4

емых русских философов XIX в. и их концептуальных связей с европейскими классиками. Находясь к ним гораздо ближе во времени и пространстве, владея языками первоисточников и имея возможность непосредственно участвовать в становлении репутаций ведущих немецких философов, российские мыслители зачастую относились к их идеям гораздо органичнее, прямее, диалогичнее, чем мы, современные исследователи. Николай Николаевич Страхов (1828–1896) оставил обширное философское наследие, на которое не в последнюю очередь повлиял великий кантианский переворот с его «освобождением мышления» от всякого внешнего диктата и, соответственно, принятием полной ответственности за направление, методологию и результаты мышления. Так понимая и принимая огромность задач рационального научного и философского познания, Страхов глубоко огорчился позитивистским тенденциям современного ему общего направления развития научного познания, снижению уровня поднимаемых вопросов и задач, отказу ученых от стремления к постижению мира как целого. Фактически все философское, научное и литературно-критическое творчество Страхова, его знаменитый талант понимания можно рассмотреть в рациональном аспекте (разумеется, не забывая, но оставляя на время в стороне его субъективный талант, интуицию и тонкий эстетический вкус) как реализацию кантовских установок на аналитическое прояснение представлений и образов, рассудочных понятий, научно развитых категорий и синтетическое схватывание лежащих в их основании идей, идеалов и того, что вскоре после смерти Страхова было категоризировано неокантианской философией в понятии «ценностей».

Вопрос о присутствии Иммануила Канта в разговорах и размышлениях Страхова относится к числу малопроясненных<sup>3</sup>. Между тем необходимость его исследования все интенсив-

<sup>3</sup> Одно из первых исследований об этом см.: (Мотовникова, Ольхов, 2015).

ered nineteenth-century Russian philosophers' legacy and their intellectual links with European classics. Being much closer to them in time and space, knowing the languages of the primary sources and having an opportunity to be directly engaged in the building of the reputations of leading German philosophers, Russian thinkers perceived their ideas often much more organically, directly and dialogically than we modern researchers. Nikolay Nikolayevich Strakhov (1828–1896) left a large philosophical legacy. One of the major influences on this was the great Kantian revolution with its “emancipation of thought” from any external dictate and, accordingly, acceptance of full responsibility for the direction, methodology and results of thinking. With this perception of the vastness of the tasks of rational scientific thinking and philosophical knowledge, Strakhov was deeply chagrined by the positivist trends in the development of scientific cognition, the falling level of the questions and tasks and the scientists' abandonment of the ambition to understand the world as a whole. In fact, the entire work of Strakhov as a philosopher, scientist and literary critic, his famous talent for “understanding” can be seen rationally (without of course forgetting, but temporarily setting aside his individual talent, intuition and fine aesthetic taste) as implementation of the Kantian principles of analysis of representations and images, rational concepts, scientific categories and synthetic capturing of their underlying ideas, ideals and what would shortly after Strakhov's death be categorised by Neo-Kantian philosophy as “values”.

The question of the presence of Immanuel Kant in Strakhov's conversations and reflections is little studied.<sup>3</sup> And yet the study

<sup>3</sup> One of the first studies of this is by Motovnikova and Olkhov (2015).

нее дает о себе знать в современной архивной и исторической эпистемологии русской мысли. Бесспорно присутствие авторитетной диалогической позиции Страхова в философских построениях Ф. М. Достоевского, А. А. Фета, Л. Н. Толстого и других крупных русских литераторов XIX в. Даже поверхностный обзор материалов, свидетельствующих об этой позиции, позволяет заметить, что Страхов был «доверенным лицом» философии в почвенно ориентированных журналах «Время» и «Эпоха» братьев Достоевских, в публичной понимающей критике «Преступления и наказания», «Войны и мира», в долговременной частной переписке и т.п. Эта позиция творчески отражалась в литературно-художественных произведениях Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, Д. И. Стахеева и др., иронизировалась В. П. Бурениным, делала возможной карнавальную полемику с В. С. Соловьевым, становилась условием продолжительной и основательной дискуссии о доктринальных настроениях в нарождавшейся философии науки (о Дарвине и дарвинизме, спиритуализме, материализме) и во многих других интеллектуальных контекстах. Однако собственно эпистемологические камертоны диалогического начала размышлений и разговоров «всепонимающего философа» (по меткому слову Ап. Григорьева), круг *ego* доверенных лиц в философии остаются пока на периферии исследовательского внимания. Предварительно ясно, что к числу этих лиц относятся Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. В. Ф. Гегель, А. Шопенгауэр и другие, но, пожалуй, в первую очередь — И. Кант.

Образ Канта в высказываниях Страхова событиен: не располагая авторским обобщением, мы постоянно встречаем его в некоторой исторической и диалогической динамике мышления Страхова. Задаваясь вопросом о герменевтической реконструкции этого образа, необходимо прояснить собственные установки русского мыслителя, смысловую определенность его диалогической воли — интерпретативных целей, стилистических особенностей воспри-

of this question is an increasingly felt need in modern archive and historical epistemology of Russian thought. Strakhov's authority as an important interlocutor of Fyodor Dostoevsky, Afanasy Fet, Leo Tolstoy and other major nineteenth-century Russian writers is not in question. Even a cursory look at the relevant materials shows that Strakhov was "a trusted philosopher" in the Dostoevsky brothers' nationally oriented journals "*Vremya*" ("The Time") and "*Epokha*" ("The Epoch"), in the perceptive public critique of *Crime and Punishment* and *War and Peace*, in long-lasting private correspondence etc. His role here was creatively reflected in the works of Dostoevsky, Tolstoy, Dmitry Stakheyev and others, prompted ironic remarks by Victor Burenin and a carnival-like polemic with Vladimir Solovyov and supported a lasting and thorough discussion on doctrinal sentiments in the nascent philosophy of science (about Darwin and Darwinism, spiritualism, materialism) and in many other intellectual contexts. However, the epistemological features of the dialogic reflections and conversations of the "all-understanding philosopher" (as he was aptly called by Apollon Grigoryev), the circle of *his* trusted philosophers — these are issues largely waiting to be researched. At this point we can safely say that this circle included Descartes, Spinoza, Hegel, Schopenhauer and others, but above all Kant.

The image of Kant in Strakhov's utterances is event-related: not having the author's generalised assessment, we constantly come across Kant in the historical and dialogic dynamics of Strakhov's thought; in attempting a hermeneutic reconstruction of his image we cannot do without looking at Strakhov's own position, the direction of his dialogic will, the goals of his interpretations and the stylistic features of his perception and re-interpretation of Kant's

ятия и перетолкования кантовских трудов, меры согласия Страхова с теми методологическими ограничениями, которые содержали философские подходы Канта.

### Домашняя библиотека Н. Н. Страхова

В качестве некоторой внешней точки отсчета в исследовании кантианы Страхова вполне можно избрать его домашнюю библиотеку — «уникальное явление в истории русского (и мирового) библиофильства» (Николаев, 2010, с. 388)<sup>4</sup>. Один из самых крупных книжных коллекционеров России и усердный ученый-энциклопедист, Страхов отчетлив и последователен в своем интересе к Канту и кантианским мотивам современной ему русской словесности. В его собрании присутствуют прижизненные немецкие издания 1780–1790-х гг.: три «Критики» (причем «Критика чистого разума» в первом и втором изданиях), «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного», «Спор факультетов», «Метафизика нравственности» (два издания, кёнигсбергское и рижское), «Метафизические начала естествознания», трактаты на нравственные и политические темы и мелкие работы Канта. Также в библиотеке Страхова имелись лекции по философии религии (*Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, издание 1834 г.) и, наконец, немецкие издания 1870–1880 гг., в том числе новые издания трех «Критик». В плотном «кантианском» библиотечном ряду — книги Куно Фишера (первые четыре тома его «Истории новой философии» Страхов перевел и опубликовал), в том числе «Жизнь Канта и основы его учения» (*Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre*, 1860) и «Критика кантианской философии» (*Kritik der kantianischen Philosophie*, 1883).

<sup>4</sup> Перечень книг домашнего собрания Страхова, переданного библиотеке Санкт-Петербургского Императорского университета в 1897 г., после его смерти, насчитывает 5853 пункта (без учета дублетов и журналов). См. п. 5377–11230, раздел «Из книг Ник. Ник. Страхова», в документе: (Рукописный инвентарь..., 1897).

works. We must also consider the degree to which Strakhov agrees with the methodological restrictions implied by Kant's philosophical positions.

### Strakhov's Home Library

A fitting external reference point in the study of Strakhov's *Kantiana* is his home library, "a unique phenomenon in the history of Russian (and world) bibliophilism" (Nikolayev, 2010, p. 388).<sup>4</sup> One of the most important book collectors in Russia and a diligent encyclopedic scientist, Strakhov had an abiding interest in Kant and Kantian motives in the Russian literary scholarship of his time. His collection features works by German authors published in their lifetime in the 1780s and 1790s: the three *Critiques* of Kant (including the first and second editions of the *Critique of Pure Reason*, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, *The Contest of Faculties*, *Metaphysics of Morals* (two publications, Königsberg and Riga), *Metaphysical Foundations of Natural Science*, treatises on moral and political topics and minor works; lectures on the philosophy of religion (*Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (1834)) and finally German publications of the 1870s–1880s, including new publications of the three *Critiques*. The tightly packed row of Kantian books comprises books by Kuno Fischer (Strakhov translated from German and published the first four volumes of his *History of Modern Philosophy*) and includes *Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre* (1860) and *Kritik der kantianischen Philosophie* (1883). Strakhov's home library also contained the works of Wilhelm Traugott Krug, a supporter of crit-

<sup>4</sup> The list of books in the home collection, passed to the Library of St. Petersburg Imperial University in 1897 after Strakhov's death, includes 5853 items (not counting doubles and journals). See no. 5377-11230, section "From the Books of Nik. N. Strakhov" in the document: *Rukopisnyj inventar* (1897).

Укажем также на то, что в домашней библиотеке Страхова были и работы сторонника критической философии в меру ее «здорового смысла» Вильгельма Трауготта Круга, занявшего кафедру философии в Кёнигсберге сразу после смерти Канта: «История древней философии» (*Geschichte der Philosophie alter Zeiten*, 1815), «Система теоретической философии» (*System der theoretischen Philosophie*, 1819), «Фундаментальная философия» (*Fundamentalphilosophie*, 1819), «Система практической философии» (*System der praktischen Philosophie*, 1819) и «Общий словарь философских наук» (*Allgemeines Wörterbuch der philosophischen Wissenschaften*, 1832).

Примечательно, что в русской, куда более скромной, части кантовской библиотечной коллекции Страхова нашел свое место первый опыт воссоздания понятийного языка Канта в русском языковом пространстве — «Кантово основание для метафизики нравов» (1803), переведенное Я. А. Рубаном, а также перевод на русский «Критики чистого разума» М. И. Владиславлева (1867). Здесь же публичные лекции А. Д. Путятты «Кантовские и антикантовские идеи о звездных системах» (1881), «Философия Канта» В. Виндельбанда (1895)<sup>5</sup>, «Критический обзор последнего периода германской философии» М. И. Каринского (1873), «Философский рационализм новейшего времени, критически рассмотренный профессором Карповым» (1860). Уместно вспомнить и о представленном в библиотеке Страхова собрании книг неокантианца А. И. Введенского: «К вопросу о строем материи» (1890), «О пределах и признаках одушевления: Новый психо-физиологический закон в связи с вопросом о возможности метафизики» (1892), «О видах веры в ее отношении к знанию» (1894).

<sup>5</sup> Эта книга приобретена Страховым в последний год его жизни, когда он, зная, что умирает от рака, торопился закончить работу над последней книгой философских очерков и, однако, счел нужным пополнить свое собрание. Можно предположить, что среди прочего в этой книге Страхова привлекла довольно обширная библиография: «Издания сочинений Канта», «Переводы сочинений Канта», «Литература о Канте» (Виндельбанд, 1895, с. 189–202).

ical philosophy to the extent of its “common sense” who occupied the chair of philosophy in Königsberg after Kant’s death: *Geschichte der Philosophie alter Zeiten* (1815), *System der theoretischen Philosophie* (1819), *Fundamentalphilosophie* (1819), *System der praktischen Philosophie* (1819) and *Allgemeines Wörterbuch der philosophischen Wissenschaften* (1832).

It is noteworthy that the far more modest Russian part of Strakhov’s Kantian collection includes the first attempt to recreate the Kantian conceptual language in Russian, i.e. Kant’s *Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1803), translated by Yakov Ruban, and a Russian translation of the *Critique of Pure Reason* (1867) by Mikhail Vladislavlev. Side by side with the above are the public lectures of Aleksandr D. Putyata *Kantian and Anti-Kantian Ideas about Stellar Systems* (1881), *The Philosophy of Kant* by Wilhelm Windelband (1895),<sup>5</sup> *A Critical Review of the Latest Period of German Philosophy* by Mikhail Karinsky (1873), *Philosophical Rationalism of the Modern Time Critically Examined by Professor Karpov* (1860); the library also contains a collection of books by the Neo-Kantian Aleksandr Vvedensky: *On the Question of the Structure of Matter* (1890), *On the Limits and Signs of Animation: The New Psycho-Physiological Law in Connection with the Question of the Possibility of Metaphysics* (1892) and *On Types of Faith in its Relations to Knowledge* (1894).

The content of Strakhov’s home library suggests that he was interested in some aspects of Kant’s philosophy: first of all, the problems of transcendental aesthetics, the philosophy of science and categorial conditions of the pos-

<sup>5</sup> Strakhov bought the book in the last years of his life when, knowing that he was dying from cancer, he raced against time to finish his last book of philosophical essays, and yet felt that he needed to add to his collection. It is also possible that Strakhov was attracted by the book’s extensive bibliography: “Publications of Kant’s Works”, “Translations of Kant’s Works”, “Literature about Kant” (Windelband, 1895, pp. 89-202).

По составу домашней библиотеки Страхова легко заметить, что его интересует философия Канта в нескольких основных аспектах: прежде всего проблемы трансцендентальной эстетики, философии науки и категориальные условия возможности истории, а также вопросы, связанные с различными сферами морально-религиозного опыта и, что менее явно, пропедевтикой языка и понятийной структурой мышления Канта, в прояснении которой нуждались собеседники Страхова и он сам.

### Эпистолярные разговоры с Л. Н. Толстым и А. А. Фетом

Разумеется, домашней библиотекой дело не ограничивалось; но «подсобный фонд» вполне красноречив, и он находит свои соответствия в переписке Страхова с разными корреспондентами, в том числе прежде всего с Л. Н. Толстым. Следуя за этой перепиской, можно предположить, что вплоть до середины 1880-х гг. (большую часть своей жизни) Страхов был более внимателен к глубинам чистого разума, разбору «построений человеческого ума», которые давали о себе знать в философии И.-Г. Фихте и Ф.-Й. Шеллинга, а прежде — у Б. Спинозы в перспективе «чистейшей мистики»: «Я давно ношусь с мыслью написать эти свои сближения, напр., показать, что Гегель и Спиноза были мистики, и что мистика есть нечто, не смутное и неопределенное, как всегда понимают, а, напротив, самое ясное и чистое, так что к ней приходит всякое строгое мышление» (Л. Н. Толстой — Н. Н. Страхов..., 2003, с. 756)<sup>6</sup>. Еще в

<sup>6</sup> Ср.: «У одного Гегеля нельзя было различить двух периодов: слишком цельный был ум; но его вообще рассматривают как пантеиста чуть не в материалистическом духе, тогда как он есть чистейший мистик и совпадает с Баадером, Мейстером Экардом, Ангелом Силезским» (Л. Н. Толстой — Н. Н. Страхов..., 2003, с. 756). В этом же письме (осень 1887 г.) Страхов в ответ на восхищенное рассуждение Л. Н. Толстого, открывшего для себя «Критику практического разума», пишет: «Должен признаться, что *Критику Практического разума* я не читал, но знаю ее содержание

sibility of history, the issues concerning various spheres of moral-religious experience and, less obviously, the propedeutics of language and the conceptual structure of Kant's thought, which both Strakhov and his interlocutors needed to clarify.

### Epistolary Conversations with Leo Tolstoy and Afanasy Fet

Needless to say, things were not limited to the home library; but the “auxiliary stock” is telling, as witnessed by Strakhov's correspondence with different penfriends, including the most sizeable one with Tolstoy. Following the correspondence, it is fair to assume that up until the mid-1880s (for most of his life) Strakhov was more interested in the depths of pure reason, in unpicking from the perspective of “pure mysticism” “the structures of the human mind” which were in evidence in the philosophies of Fichte and Schelling and earlier in Spinoza: “I have long been nursing the idea of writing about these similarities, for example, showing that Hegel and Spinoza were mystics, and that mysticism is not something vague and uncertain, as it is always thought, but on the contrary, something very clear and pure, such that all rigorous thinking arrives at it” (Donskov, *et al.*, 2003, p. 756).<sup>6</sup> As early as 1876 Strak-

<sup>6</sup> Cf.: “Only in Hegel one could not tell the two periods: he had a mind all of a piece; but then he is in general considered to be a pantheist almost in the materialistic spirit. Whereas he is a mystic pure and simple and is like Baader, Eckhart and Angelus Silesius” (Donskov, *et al.*, 2003, p. 756). In the same letter of the fall of 1887 Strakhov, responding to Tolstoy's excitement at discovering for himself the *Critique of Practical Reason*, writes: “I have to admit that I have not read the *Critique of Practical Reason*, but I know its content from others, for example, from the detailed rendering of Kuno Fischer. The turn Kant makes here is of course highly important; but, as you write, it is usually ignored” (*ibid.*). It is a turn toward mysticism, “a pure form of religion”, which “cannot be learned, it can only be acquired through life. Meanwhile man's mind is so cluttered with his own constructs that the German philosophers struggled to

1876 г. Страхов поделился с Толстым планами статьи о пространстве, в которой предполагал поставить под вопрос эмпирический характер познания пространства и доказать его априорность в духе кантовской «готовой формы» (Там же, с. 285). В это же время Страхов размышляет о целеполагании философских исследований «из себя», из *cogito, ergo sum*: «...это все-таки то, что я называю субъективизмом. К чему мы должны прийти, делая себя меркою существующего? К тому, чтобы признать все существующее однородным с нами и нам подобным. Исходная точка здесь определяет все дальнейшее, и мы, беспрестанно стремясь к выходу, никогда не найдем его. Что мы положим сначала, то самое вынем при конце» (Там же, с. 256)<sup>7</sup>.

Последняя реплика о Канте в этой переписке — за Толстым в ответ на размышление Страхова о некотором мистичном фельетонизме Ф. М. Достоевского:

Вы говорите, что Достоевский описывал себя в своих героях, воображая, что все люди такие. И что ж! результат тот, что даже в этих исключительных лицах не только мы, родственные ему люди, но иностранцы узнают себя, свою душу. Чем глубже зачерпнуть, тем общее всем, знакомее и роднее. — Не только в художественных, но в научных философских

по чужим изложениям, например, по подробному изложению у Куно Фишера. Тот поворот, который тут делает Кант, конечно, важен в высшей степени; но обыкновенно, как Вы и пишете, его оставляют без внимания» (Там же). Это именно поворот в сторону мистики, «чистой формы религии», которой «нельзя научиться, ее можно только выжить, приобрести жизнью. А человеческий ум так загроможден своими собственными построениями, что немецкие философы, как ни работали, не пробивались сквозь них, да, кажется, сами же подбавили новых построений» (Там же, с. 757). Ответ Л. Н. Толстого: «Как хорошо и верно все, что вы пишете о Канте и мистиках! Как бы хорошо было написать об этом. Зиждущие оставили камень, кот[орый] должен быть во главе угла» (Там же, с. 763).<sup>7</sup> В поздней незаконченной работе «О времени, числе и пространстве» (Страхов, 1906) он уточняет эпистемологические границы времени и пространства как «геометрических метафор» априорных форм чувственности — вполне в соответствии с теми планами, которыми он делился с Л. Н. Толстым.

hoh shared with Tolstoy his plan of an article about space, in which he proposed to call into question the empirical character of cognition of space and prove its *a priori* character in the spirit of the Kantian “ready form” (*ibid.*, p. 285). At the same time Strakhov muses about the teleology of philosophical studies “from within oneself”, from *cogito, ergo sum*: “[...] this is, after all, something I call subjectivism. Where are we going to end up if we make ourselves the measure of all things? Concluding that all that exists is homogenous with us and like us. The starting point here determines all that follows and, we, constantly seeking the way out, will never find it. What we put in we will take out in the end” (*ibid.*, p. 256)<sup>7</sup>.

The final remark about Kant in the correspondence belongs to Tolstoy replying to Strakhov’s reflections about a mystical strain in Dostoevsky’s feuilletonism:

You say that Dostoevsky described himself in his characters, imagining that all people are like that. And what do we have? The result is that even in these exceptional people not only we, who are akin to him, but foreigners recognise themselves, their soul. The deeper you scoop the more you find what is common, familiar, near and dear. — Not only in fiction, but in scholarly works, however hard he may try to be objective — be he Kant or Spinoza — we see, I see only the soul, mind and character of the writer (Donskov, *et al.*, 2003, p. 913).

Thus we see the resonance and dissonance of the poetics of the life of Tolstoy, seen anthropologically as “the writing human being”, and

break through them, but seem to have merely added more new constructs” (*ibid.*, p. 757). Tolstoy’s reply: “All that you write about Kant and the mystics is so good and true. It would be a great idea to write about it. The builders have left a stone which must be turned into a corner stone” (*ibid.*, p. 763).

<sup>7</sup> In a late unfinished work “On Time, Number and Space” Strakhov (1906) defines the epistemological boundaries of time and space as “geometrical metaphors” of *a priori* forms of sensibility, quite in line with the plans he was sharing with Tolstoy.

сочинениях, как бы он ни старался быть объективен — пускай Кант, пускай Спиноза, — мы видим, я вижу душу только, ум, характер человека пишущего (Там же, с. 913).

Так перекликаются и не совпадают друг с другом поэтика жизни Толстого, взятая относительно антропологической точки «человека пишущего», и онтологическая поэтика жизненной глубины мышления, которую стремился прояснить Страхов<sup>8</sup>.

Вторая долговременная переписка, которая позволяет прояснить размышления Страхова о Канте, состоялась с А. А. Фетом. В 1877 г. Фет решил перевести «Критику чистого разума», зная заранее,

что это труд громадный. Но этой-то стороной он мне и улыбается. — Куплю я себе существующие к нему объяснения и стану работать. Мысль перевести его родилась у меня из желания его изучить. Уж лучше этого приема трудно придумать. Почему же не сделать так, чтобы следы моего изучения остались на пользу и другим — желающим? Конечно, мне торопиться некуда. Но подъедете Вы и взгляните — так ли идет дело или криво. Я бы желал для читателей снабдить перевод рядом примеров, для уяснения терминологии (Переписка, 2011, с. 247)<sup>9</sup>.

Фет советуется со Страховым, потому что последний перевел четыре тома «Истории новой философии» Фишера (в том числе том IV о Канте «Учение критической философии. — Система чистого разума»), а также был переводчиком иных текстов научно-философского и естественно-научного характера, опытным редактором «Времени», «Эпохи», «Зари» и других журналов. Фета в немалой степени интере-

<sup>8</sup> О рецепции кантовской философии в творчестве Л. Н. Толстого см.: (Круглов, 2012, с. 122–159).

<sup>9</sup> Теме «Кант и Фет» посвящена часть главы о Толстом в книге А. Н. Круглова (Круглов, 2012, с. 124–126), а также монография Л. А. Калининкова (Калининков, 2016; о взаимоотношениях Страхова, Фета и Толстого см., в частности, с. 78–93).

the ontological poetics of deep thought which Strakhov sought to explain.<sup>8</sup>

The second long-lasting correspondence which offers insights into Strakhov's reflections on Kant was with Afanasy Fet. In 1877 Fet decided to translate the *Critique of Pure Reason*, knowing in advance that:

this is a daunting task. But this is what appeals to me. I shall buy the existing explications and get down to work. The idea to translate it was prompted to me by my wish to study him. One can hardly find a better method. Why not make the traces of my study useful to others, those who wish to use them? Of course, I am in no hurry. But when you come over take a look to see if I am doing it right. I would like, for the benefit of the readers, to provide some examples to clarify the terminology (Generalov, 2011, p. 247).<sup>9</sup>

Fet sought Strakhov's advice because the latter had translated four volumes of Fischer's *History of Modern Philosophy* (including Volume 4 on Kant, entitled "On Critical Philosophy — System of Pure Reason"), as well as other scientific-philosophical and natural science texts and had extensive experience editing "Vremya", "Epokha", "Zarya" ("Dawn") and other journals. Fet was also interested in Kant as an intelligent writer, a paragon of philosophical writing, and Strakhov's response chimed with his main creative interest:

There is no need to translate the *Critique* first, because it has been translated, by Vladislavlev, the local professor, and published back in 1867. The translation is very good, though not, of course, exemplary. Second, if you want my opinion, I would not like to see you working

<sup>8</sup> On the reception of Kantian philosophy in the work of Leo Tolstoy, see Krouglov (2012, pp. 122-159).

<sup>9</sup> A part of the chapter on Tolstoy in Alexey N. Krouglov's book is devoted to the topic "Kant and Fet" (Kruglov, 2012, pp. 124-126) as well as L. A. Kalinnikov's monograph (Kalinnikov, 2016; on the relationship between Strakhov, Fet and Tolstoy see, in particular, pp. 78-93).

сует Кант как умный писатель, этакий герой истории философской словесности, и Страхов возражает ему в тон его основному творческому интересу:

«Критику» не нужно переводить, во-первых, потому, что она переведена, именно Владиславлевым, здешним профессором, и изда-на еще в 1867 г. Перевод очень хороший, хотя, конечно, не образцовый. А во-вторых, если хотите моего личного мнения, то я не хотел бы видеть Вас трудящимся над этою книгою. В сущности Кант — скептик, и притом глубо-чайший. Но так как скептицизм есть дело очень противное человеческой душе, то по-следователи Канта принялись быстро строить высокие здания на вновь расчищенном месте. Обыкновенно Канта и принимают за такого подготовителя следовавших за ним систем. Но Кант, взятый отдельно, ничем не уравновешенный, есть вопрос без ответа, сомнение без разрешения. Не лучше ли взять Шеллинга «Философию мифологии» и «Философию откровения»? Увы! Эта система, явившаяся в печати в 1856—58 годах, не имела никакого успеха — последняя великая система идеализма! Или не взять ли большую «Логик» Гегеля (Там же, с. 248)?

Фет, как известно, отказался от замысла пе-реводить Канта и предпочел в 1879—1880 гг. пе-ревести «Мир как воля и представление» и в се-редине 1880-х — «О воле к природе» и «О чет-верном корне достаточного основания» А. Шопенгауэра. По мере своей переводческой рабо-ты он советовался со Страховым, который на-писал короткое предисловие к изданию фе-товского перевода «Мира как воли и представ-ления». Но их разговор о Канте продолжался; в том числе они обсуждали дихотомический стиль мышления Канта, которым увлекся и значение которого применительно к Канту преувеличил, поэтически вообразил и огра-ничил Фет. В февральском письме 1885 г. Стра-хов отмечает привычку Фета будто бы «на ма-нер Канта» «разрубать мир на несколько от-дельных областей» и «строго запрещать всякое единство»; однако

on this book. Kant is essentially a skeptic, and a very deep one. But since the human soul does not like skepticism Kant's followers promptly set about erecting all buildings on the newly-cleared space. Kant is usually seen as the man who prepared the ground for the systems following him. But Kant taken alone, not balanced by anything, is a question without an answer, doubt without resolution. Would it not be better to take Schelling's *Philosophy of Mythology* and *Philosophy of Revelation*? Alas! This system, which was published in 1856—58, had no success — the last great system of idealism! Or you might take Hegel's big *Logic* (*ibid.*, p. 248)?

Fet gave up the idea of translating Kant and chose instead to translate Schopenhauer's *World As Will and Representation* in 1879—1880 and *On the Will in Nature* and *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* in the mid-1880s, seeking counsel, as his translation work progressed, from Strakhov, who wrote a short foreword to Fet's published translation of *World As Will and Representation*. But their conversation about Kant continued; among other things, they discussed the dichotomy-based style of Kant's thinking which carried away Fet who exaggerated its importance for Kant, poetically imagined and limited it. In a February 1885 letter Strakhov refers to Fet's habit of "cutting the world into several separate areas, "like Kant" and "strictly forbidding any unity;" however :

This is a very good device for study, for logically following through a known point of view, but not for life. In reality everything is interconnected and something needs to be done to rise above division. There needs to be an area to which man can rise above the state, family, political economy and even art. However, art itself belongs to this area, only one needs to stick to art's real meaning and explaining this meaning is the task of the critic at which artists usually scoff, and so do you as a born poet (*ibid.*, p. 392).

это очень хороший прием для изучения, для логического исчерпывания известной точки зрения, но — не для жизни. В действительности все связано, и каким-нибудь приемом нужно же подняться над разделением. Нужна область, в которую человек может подняться над государством, над семьей, над политической экономией и даже над искусством. Впрочем, искусство принадлежит именно к этой области, но нужно лишь в самом искусстве держаться его настоящего смысла, и объяснение этого смысла и есть задача критики — на которую нередко фыркают художники, фыркаете и Вы, как урожденный поэт (Там же, с. 392).

В переписке Страхова и Фета содержится уточнение того исторического образа Канта, которому доверился Фет и которому, собственно, возразил Страхов, уточняя свой:

Еще Вы пишете, что «нет самобытного добра и зла, а оно только историческое»; но это ведь все равно, что сказать — «нет ни неизменной истины, ни лжи, а есть только истина и ложь историческая». Напротив, и истина и нравственность от века те же и от века доступны человеку. И вспомните, кто старался это доказать? Старался Кант, на которого Вы так любите ссылаться. Он нашел в уме твердые законы и в совести категорический императив. Но Вы берете Канта только с одной стороны, как берете и его последователя Шопенгауэра (Там же, с. 521).

### Критическое мышление Н. Н. Страхова

Начала критического мышления Страхова часто имеют лишь косвенное отношение к Канту и его стилю мышления и нуждаются в комплексной герменевтической реконструкции. Их формирование происходило в различных научно-философских контекстах и сферах общения: от бесед в философских классах Костромской семинарии и переписки на непременном французском языке с наставником о. Нафанаилом до университетских разговоров, в которых Страхову претил поверхностный

The correspondence between Strakhov and Fet clarifies the historical image of Kant which Fet formed and to which Strakhov objected proposing his own:

You write that there is “no inherent good and evil, that it is only historical”; but this is the same as saying that “there is no immutable truth, or lies, but there is only historical truth and lies.” On the contrary, truth and morality are forever the same and are forever accessible to man. And do you remember who sought to prove it? It was Kant whom you like to cite so much. He found solid laws in the mind and the categorical imperative in conscience. But you look at Kant only from one side, like you look at his follower, Schopenhauer (*ibid.*, p. 521).

### Strakhov’s Critical Thinking

The origins of Strakhov’s critical thinking are often only indirectly connected with Kant and his style of thinking and are in need of a complex hermeneutic reconstruction. They were formed in various scientific-philosophical contexts and communication spheres: from conversations in philosophical classes at the Kostroma Seminary and correspondence, invariably in French, with his mentor Father Nathanael, to university conversations in which Strakhov resented superficial nihilism and was drawn to the potential of rigorous thinking in the natural sciences; from the circles which discussed German philosophy and the “French” largely belletristic merriment of “*Svetovch*” to national sentiments and ironic semi-authorial masks in “*Vremya*”, “*Epokha*” and “*Zarya*”, from polemics with Pyotr L. Lavrov about practical philosophy and the avoidance of an argument with Maxim A. Antonovich about things that should not be argued about, to Kantian objections to Pamfil D. Yurkevich, from fruitful discussions on Western philosophy to carnivalesque polemics about the work of Nikolay Ya. Danile-

нигилизм и увлекали возможности строгого мышления в естественных науках; от кружков, в которых обсуждалась немецкая философия, и «французского» беллетристического, по преимуществу, веселья «Светоча» к почвенным умонастроениям и ироническим полуавторским маскам во «Времени», «Эпохе» и «Заре», от полемики с П. Л. Лавровым о практической философии и отклонения от спора с М. А. Антоновичем о том, о чем не следует спорить, к кантианским возражениям П. Д. Юркевичу, плодотворному общению о кризисе западной философии и карнавальной полемике по поводу труда Н. Я. Данилевского с В. С. Соловьевым, и далее к поздним работам, своего рода академическому завещанию, сохраняющему лишь толику иронии<sup>10</sup>... История критического мышления Страхова, в которой Кант занимает одно из наиболее существенных мест, еще только пишется. Ее начали писать внимательные к стилю страховского мышления младшие современники: В. В. Розанов, Ф. Э. Шперк, Ю. Н. Говоруха-Отрок, Н. Я. Грот, Александр И. Введенский и Алексей И. Введенский<sup>11</sup>.

В «Главной черте мышления» (1866) Страхов прежде всего указывает на некоторую силу ума, которую стремился показать — и показал — Кант: «...ум имеет силу отличать в своих действиях истинное от ложного... быть сам себе судьей и предписывать самому себе, что делать и чего не делать» (Страхов, 1895, с. 113). Иными

<sup>10</sup> В частности, книга Страхова «Об основных понятиях психологии и физиологии» (1886), в которой он сформулировал фактически феноменологическую концепцию сознания как чистой интенции субъективности, получила несколько серьезных положительных рецензий. Сам автор писал полшутя своим друзьям, что «за эту книгу меня следовало бы сделать доктором философии и членом Академии наук» (Переписка, 2011, с. 325, ср.: Там же, с. 423–424 и др.).

<sup>11</sup> После десятилетий забвения эту работу продолжили Н. П. Ильин (Мальчевский), В. А. Фатеев и разбуженные ими исследователи, о многочисленности которых на сегодняшний день говорит такой удивительный факт: по рейтингу посещений страницы (см.: <http://az.lib.ru/rating/hits/>) в электронной библиотеке «Собрание классики» (Lib.ru/Классика) за последний год Страхов обогнал А. И. Герцена.

vsky with Vladimir S. Solovyov, and further to his late works, a kind of academic testament with only a touch of irony...<sup>10</sup> The history of Strakhov's critical thinking, in which Kant features prominently, is only being written now. A beginning was made by his style-conscious younger contemporaries Vasily V. Rozanov, Fedor E. Shperk, Yury N. Govorukha-Отрок, Nikolay Ya. Grot, Alexandr I. Vvedensky and Alexey I. Vvedensky.<sup>11</sup>

In *The Main Feature of Thinking* (1866) Strakhov stresses the power of reason which Kant sought to demonstrate and did demonstrate: "[...] reason has the power to distinguish in its actions the true from the false [...] to be its own judge and prescribe to itself what to do and what not to do" (Strakhov, 1895, p. 113). In other words, the power of reason has an element of absolute value, is a kind of cognitive metaphor of the unpreamed start of thought activity. "Considering thought in its highest manifestation, we should say that it is absolutely free [...]. If it obeyed external laws it would have been a blind force whose products could not have claimed to be true" (*ibid.*, p. 112). Obviously, Strakhov, with some mystical-ontological sense of purpose, interprets the independence of Kantian "ideas" as "concepts of reason" "to which no object given in experience can be adequate. They are neither

<sup>10</sup> For example, Strakhov's book *On the Main Concepts of Psychology and Physiology* (1886), in which he essentially formulated a phenomenological concept of consciousness as pure intention of subjectivity, garnered several serious positive reviews. The author himself half-jokingly wrote to his friends that "this book should have earned me the titles of Doctor of Philosophy and a member of the Academy of Sciences" (Generalov, 2011, p. 325, cf. *ibid.*, pp. 423-424 et al.).

<sup>11</sup> After decades of oblivion, this work was continued by M. P. Ilyin (Malchevsky), V. A. Fateyev and the researchers awakened by them, whose large number is attested by this striking fact: the rating of visits to Strakhov's page in the electronic library "Sobranie klassiki", or Lib.ru/Классика, during the past year has overtaken that of A. I. Herzen. See <http://az.lib.ru/rating/hits/>.

словами, сила ума заключает в себе момент абсолютной ценности, является своего рода когнитивной метафорой беспредпосылочного начала мыслительной деятельности. «Рассматривая мышление в высшем его проявлении, мы должны сказать, что оно абсолютно свободно... <...> Повинуясь внешним законам, оно было бы слепую силою, произведения которой не могли бы иметь притязания на значение истины» (Там же, с. 112). Очевидно, Страхов с некоторой мистико-онтологической нацеленностью истолковывает самостоятельность Кантовых «идей» как понятий разума, «адекватно которым не может быть дан ни один предмет в опыте. Они — не созерцания (как созерцания пространства и времени) и не чувства (которые ищет учение о счастье) — те и другие относятся к чувственности; идеи суть понятия о совершенстве, к которому можно все время приближаться, но полностью достигнуть которого невозможно» (AA 07, S. 199–200; Кант, 1994, с. 225). Тем самым, согласно Страхову, «мысль освободилась в Канте. Он нашел, что она может вполне владеть собою, сама собою управлять» (Страхов, 1895, с. 113).

Такое прояснение природы мышления, его нетривиального ценностно-освободительного начала предполагает, как это обосновывает Страхов, довольно отчетливое размежевание мышления и научного познания как различных практик целеполагания, и это влечет по крайней мере два следствия. Первое из них относится к деятельности собственно мышления: «...так или иначе, мы должны получить субъективную логику, то есть науку, в которой мысль опирается только на самую себя, в которой она излагает все свои законы и движения и дает абсолютный метод своего действия, заключающий в себе все другие методы как частные случаи. <...> То, что я назвал здесь субъективной логикой, есть так называемая диалектика» (Там же, с. 114). Второе показывает, что мышление всегда чье-то и какое-то и имеет речевую меру своей свободы и определенности:

intuitions (like those of space and time), nor feelings (like the doctrine of happiness looks for), both of which belong to sensibility. Ideas are, rather, concepts of a perfection that we can always approach but never completely attain” (Anth, AA 07, pp. 199-200; Kant, 2007, pp. 306-307). Thereby, according to Strakhov (1895, pp. 112-113), “thought became free in Kant. He has found that it can fully be itself, control itself”.

Such clarification of the nature of thought, as its non-trivial, value-liberating element implies, shows, according to Strakhov, a fairly clear dissociation of thought and scientific cognition as different practices of goal-setting, and this has at least two consequences. The first has to do with the activity of thought proper: “[...] in one way or another we must arrive at a *subjective logic*, that is, a science in which thought relies only on itself, in which it sets forth all its laws and movements and offers an absolute method of its action that contains all the other methods as particular cases. [...] What I have referred to as subjective logic is so-called *dialectics* (*ibid.*, p. 114). The second one shows that thought is always someone’s thought and some kind of thought and has a speech measure of its freedom and certainty:

[...] language, which appears with the first manifestations of thought, has a descriptive character, that is, the character of representations. Language is replete with images, such that the most abstract of words have a representational character. [...] We say, *the flow of thought, waves of soul* etc. We cannot avoid these expressions because the philosophical books which deal with the thinking of objects and not their representations, they too are written in the language of representations. Herein lies one of the difficulties of understanding them; in them the language of representations must express objects that cannot be represented (Strakhov, 2007, 383).

...язык, который является уже при первых явлениях мышления, имеет описательный характер, то есть характер представлений. Язык преисполнен образов, и самые отвлеченные слова по своему значению имеют смысл представительный. <...> Мы говорим — *течение мыслей, волнение души* и пр. Нам невозможно избежать этих выражений; потому и философские книги, в которых идет дело о мышлении предметов, а не об их представлении, и они пишутся языком представлений. В этом заключается одна из главных трудностей их понимания; в них язык представлений должен выражать не представляемые предметы (Страхов, 2007, с. 383).

В своей книге «Мир как целое», вышедшей первым изданием в 1872 г., а вторым — спустя ровно 20 лет, Страхов снова возвращается к специфике человеческого мышления: «...мысль не терпит принуждения; ей все позволено; для нее не существует дерзости или нескромности» (Там же, с. 381), в том числе мыслить представление в его связи с языком и его смысловой чистоте. С анализом представлений, находящихся в речевом единстве с понятиями и в силу своей познавательной, эмпирической первичности довлеющих над этими понятиями в научном познании, Страхов, собственно, и связывает освободительную перспективу «критики чистого разума»: «Представление, в известном смысле, есть простейшее и первоначальнейшее действие мышления; оно столь обыкновенно и столь ясно, что чаще всего его не замечают как особенное действие, — не считают его в числе других проявлений ума. Поэтому одна из величайших заслуг одного из величайших философов, именно Канта, состоит в анализе представления» (Там же, с. 378–379). Важно, что во «всей области естественных наук» дают себя знать представления о пространстве и времени, но «как о чем-то особенном» о них известно «только из языка». Между тем «язык, живая человеческая речь, строится внутренней силой народного смысла; в нем действуют глубокие философские начала. Поэтому в языке су-

In his book *The World as a Whole*, first published in 1872 (second edition 20 years later), Strakhov revisits the question of the special character of human thinking: “[...] thought does not tolerate coercion; for thought anything is allowed; nothing is bold or immodest” (*ibid.*, p. 381), — including the thinking of a representation in its connection with language and its semantic purity. Strakhov in fact associates the liberating perspective of the “critique of pure reason” with the analysis of representations in their speech unity with concepts which dominates these concepts in scientific cognition owing to their cognitive, empirical primacy: “Representation, in a certain sense, is the simplest and the most primary act of thinking; it is so ordinary and so clear that more often than not it is not noticed as an act, is not considered along with other manifestations of reason. That is why one of the greatest contributions of one of the greatest philosophers, Kant, is the analysis of representation” (*ibid.*, pp. 378-379). It is important that representations of space and time are present in “the whole sphere of natural sciences”, but we know about them “as something special” “only from language”. Meanwhile “language as living human speech draws on the inner strength of the popular mind; deep philosophical wisdom works within it. That is why language has such abstractions as space and time. The spirit of language allows of the question: what is time and space?” (*ibid.*, p. 380). And one thing more: “everybody knows space and time — this means only that everyone knows the representation; but the question demands from us not only that we represent them (which is easy and inevitable) but that we think them, and have a concept of them” (*ibid.*, p. 381).

The first Russian Neo-Kantian, Vvedensky (1896, pp. 6-8), saw the main philosophical impact of Strakhov’s work in that:

ществуют такие отвлечения, как пространство и время. По духу языка возможен вопрос, что такое пространство и время?» (Там же, с. 380). И еще: «все знают пространство и время — это значит только, что все их представляют; вопрос же требует не того, чтобы мы их представляли (что и легко и неизбежно), а чтобы мы об них мыслили, чтобы составили о них понятие» (Там же, с. 381).

Первый русский неокантианец А. И. Введенский видел основное философское значение работ Страхова в том, что

во всех своих философских сочинениях он ясно проводил и очень убедительно доказывал недостаточность одного естествознания для понимания мирового целого и необходимость пополнить естествознание изучением мышления, т.е. философией, и при том развивающейся на почве открытого Кантом критицизма. <...>

...Прислушиваясь к философским потребностям своего времени... он написал просто, но увлекательно изложенные, а потому всем и каждому доступные книги, сильнейшим образом возбуждающие мысль читателя, *принуждающие* его мыслить философски и трактующие о таких крупных вопросах, с размышления о которых почти все начинают свое философское развитие. <...> Он написал несколько книг, при помощи которых в России еще долгое время будут охотно начинать учиться мыслить и которые столь же долгое время будут считаться образцами философского изложения... (Введенский, 1896, с. 6–8).

Конкретный онтологизм критического мышления Страхова, в котором целое предстает как смысловое начало мышления и некоторое общее условие научного познания, не предполагает замкнутости; наоборот, его кантианство обнаруживает «широкий образ мышления, соотносящийся с понятиями других», и с этой точки зрения история наук и утешительна, и глубоко поучительна; она, собственно, есть история путей, по которым идет ум человеческий, и, изучая ее, мы изучаем вместе и основные прие-

In all his philosophical works he argued cogently and very convincingly that natural science alone was not sufficient for understanding the world whole and that natural science needed to be supplemented by the study of thinking, i.e. philosophy based on criticism discovered by Kant.

[...] sensitive to the philosophical needs of his time [...] he wrote in a simple and engaging manner books that reached out to each and everyone, powerfully provoking the reader's thought, *forcing* him to think philosophically and treating of such major questions, reflections on which mark the beginning of everyone's philosophical development. [...] He wrote several books which will long be readily used in Russia to start learning to think and will just as long be considered to be exemplars of philosophical discourse [...].

The concrete ontologism of Strakhov's critical thinking, in which the whole forms the meaning of thought and a general condition of scientific knowledge does not imply insulation; on the contrary, his Kantianism presupposes "a broad mode of thinking coherent with the concepts of others", and from that point of view the history of sciences is consoling and deeply instructive; it is in fact a history of the paths that lead human reason, so that by studying it we simultaneously study the methods of reason" (Strakhov, 2007, p. 316). In *The World As a Whole*, his main work on the philosophy of science, Strakhov sees as its main content not "the picture of the world", but "an analysis of the phenomena of nature and the doctrines of the natural sciences that shows that *the world as a whole* is the guiding idea in the study of nature, the idea toward which the correct development of science leads inevitably in each concrete case" (*ibid.*, p. 67). This scientific understanding, which goes beyond its purely cognitive boundaries, is open to the inexpressible in representation, the substantive image, which is not really reducible to scientific knowledge. Such is the state of maturing reason, the condition of

мы ума» (Страхов, 2007, с. 316). В качестве главного содержания своего основного труда по философии науки «Мир как целое» Страхов называет не «картину мира», а такой «анализ явлений природы и учений естественных наук, который показывает, что *мир как целое* есть главная руководящая идея в исследовании природы, та мысль, к которой необходимо приводит правильный ход науки в каждом частном случае» (Там же, с. 67). Это научное понимание, которое выходит на свои собственно познавательные границы, открывается невыразимому в представлении — тому смысловому образу, что к собственно научному познанию и не сводится. Таково состояние взрослеющего ума, условием которого является свободное Кантово дерзновение — предполагать в познании другой путь:

Без сомнения, каждый, кто с истинной жадной жаждой знания предавался изучению опытных наук, не раз мечтал о решении вопросов самых глубоких, самых привлекательных для ума. Каково же бывает изумление, когда оказывается, что именно этих вопросов и не решают опытные науки, что в них нет даже никакого способа, никакой дорожки к такому решению. После многих и тяжелых усилий как не почувствовать горечи, когда мы видим, что приходится — или принимать за истину какую-нибудь *смелую гипотезу*, или же вовсе отказаться от решения, к которому мы стремились, и остаться в неведении. Так не лучше ли наперед знать, что принятая нами дорога не приведет нас к цели, и поискать другого пути? (Там же, с. 316).

\*\*\*

Перечитывая страховские статьи и письма, прямо или косвенно отсылающие к Канту, трудно не прийти к выводу, что Н. Н. Страхов не только понял и оценил меру свободы мысли, открытой Кантом, постарался показать и объяснить эту силу философского трансцендентализма, но и стал одним из немногих, кто сумел проявить, продуктивно реализовать ее в

which is Kantian free daring in presupposing a different way in cognition:

Without any doubt, anyone who, driven by a genuine thirst for knowledge, surrendered him/herself to the study of experimental sciences, has often dreamt of solving the most profound and challenging questions. Imagine the surprise when it turns out that it is these questions that the experimental sciences do not solve, that they do not offer any method, any path toward such a solution. After numerous and arduous efforts one cannot help feeling distressed to see that one has either to take for the truth some *bold hypothesis* or to give up attempts at a sought-for solution and remain innocent. Would it not, then, be better to know in advance that the road we have chosen will not lead us to our goal and to look for another way? (*ibid.*, p. 316).

\*\*\*

Re-reading Strakhov's books, articles and letters that hark back directly or indirectly to Kant it is hard not to conclude that Nikolay Strakhov did not only understand and appreciate the degree of thought freedom discovered by Kant and tried to demonstrate and explain the power of philosophical transcendentalism, but managed, like very few others, to effectively practise it in his own philosophical thinking, scientific cognition and literary criticism.

*Acknowledgement.* The research of P. A. Olkhov and L. E. Kuskova has been performed within the project supported by Russian Science Foundation № 23-28-01799 "Archive of the Epoch of N. N. Strakhov: Existential Contexts and Interdisciplinary Intersections".

## References

Donskov, A. A., Gromova, L. D. and Nikiforova, T. G. eds., 2003. *L. N. Tolstoj – N. N. Strahov: polnoe sobranie perepiski* [L. N. Tolstoy – N. N. Strakhov: Complete Collection of Correspondence]: In 2 Volumes. Volume 1&2. Moscow: State Museum of L. N. Tolstoy; Ottawa. (In Rus.)

собственном философском мышлении, в научном познании и в литературно-художественной критике.

**Благодарности.** Исследование П. А. Ольхова и Л. Е. Кусковой выполнено в рамках проекта Института логики, когнитологии и развития личности, поддержанного грантом РНФ, № 23-28-01844 «Архив эпохи Н. Н. Страхова: экзистенциальные контексты и междисциплинарные пересечения».

### Список литературы

- Введенский А. И. Значение философской деятельности Н. Н. Страхова // Образование. 1896. № 3. Отд. II. С. 1–8.
- Виндельбанд В. Философия Канта: (Из истории новой философии Виндельбанда) / пер. с нем. Н. Платонова ; [предисл. Александра Введенского]. СПб. : Тип. И. Н. Скороходова, 1895.
- Калинников Л. А. Философско-поэтическое мировоззрение А. А. Фета. Влияние И. Канта и А. Шопенгауэра. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2016.
- Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 7. С. 137–376.
- Круглов А. Н. Кант и кантовская философия в русской художественной литературе. М. : Канон+ ; РООИ «Реабилитация», 2012.
- Л. Н. Толстой — Н. Н. Страхова: полное собрание переписки : в 2 т. / сост. Л. Д. Громова, Т. Г. Никифорова ; ред. А. А. Донсков. М. : Государственный музей Л. Н. Толстого ; Ottawa, 2003.
- Мотовникова Е. Н., Ольхов П. А. И. Кант в философских исследованиях Н. Н. Страхова (опыт эпистемологической ориентации) // Кантовский сборник. 2015. № 3 (53). С. 22–37. doi: 10.5922/0207-6918-2015-3-2.
- Николаев Н. И. Библиотека Н. Н. Страхова в свидетельствах современников // Шестые Страховские чтения: философские проблемы понимания в культуре и науке : материалы междунар. науч. конф., Белгород, 25–26 нояб. 2010 г. / отв. ред. Е. А. Антонов. Белгород : Изд-во БелГУ, 2010. С. 388–394.
- Переписка с Н. Н. Страховым. 1877–1892 / вступ. ст., публикация и коммент. Н. П. Генераловой // А. А. Фет и его литературное окружение : в 2 кн. (Литературное наследие ; т. 103). Кн. 2. М. : ИМЛИ РАН, 2011. С. 233–550.
- Generalov, N. P., ed. 2011. *Correspondence with N. N. Strakhov. 1877–1892*. In: T. G. Dinesman, ed. 2011. *A. A. Fet i ego literaturnoe okruzhenie: v 2 kn. [A. A. Fet and His Literary Circle: In 2 Books]*. Book 2. Moscow: Institute of World Literature RAS, pp. 233-550. (In Rus.)
- Kalinnikov, L. A., 2016. *Filosofsko-poeticheskoe mirovozzrenie A. A. Feta. Vliyanie I. Kanta i A. Schopenhauera [Philosophical and Poetic Worldview of A. A. Feta. Influence of I. Kant and A. Schopenhauer]*. Kaliningrad: IKBFU Press. (In Rus.)
- Kant, I., 2007. Anthropology from a Pragmatic Point of View. In: I. Kant, 2007. *Anthropology, History, and Education*. Edited by G. Zöllner and R. B. Loudon. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 227-429.
- Krouglov, A. N., 2012. *Kant i kantovskaya filosofiya v russkoj hudozhestvennoj literature [Kant and Kantian Philosophy in Russian Fiction]*. Moscow: Kanon+; ROOI “Reabilitatsiya”.
- Motovnikova, E. N. and Olkhov, P. A., 2015. I. Kant in Nikolai Strakhov’s Philosophical Research (An Experience of Epistemological Orientation). *Kantian Journal*, 3(53), pp. 22-37. <http://dx.doi.org/10.5922/02076918-2015-3-2>. (In Rus.)
- Nikolaev, N. I., 2010. Library N. N. Strakhov in the Testimony of His Contemporaries. In: E. A. Antonov, ed. 2010. *Shesty Strahovskie chteniya: filosofskie problemy ponimaniya v kul'ture i nauke: materialy mezhdunar. nauch. konf. [Sixth Strakhov Readings: Philosophical Problems of Understanding in Culture and Science. Proceedings]*. Belgorod: Belgorod State University Press, pp. 388-394. (In Rus.)
- Rukopisnyj inventar biblioteki Sankt-Peterburgskogo Imperatorskogo universiteta za 1897 g. [Manuscript Inventory of the Library of the St. Petersburg Imperial University for 1897]*. In: Scientific Library named after M. Gorky St. Petersburg State University, Department of Rare Books (special storage). (In Rus.)
- Strakhov, N. N., 1895. The Main Feature of Thinking. In: N. N. Strakhov, 1895. *Filosofskie ocherki [Philosophical Essays]*. St. Petersburg: Tip. br. Panteleevykh, pp. 100-122. (In Rus.)
- Strakhov, N. N., 1906. About Time, Number and Space. In: N. N. Strakhov, 1906. *Filosofskie ocherki [Philosophical Essays]. Second Edition*. Kyiv: I. P. Matchenko. pp. 405-414. (In Rus.)
- Strakhov, N. N., 2007. *Mir kak tseloe [The World as a Whole]*. Introduction and commentary by N. P. Ilyin. Moscow: Ayris-press; Ayris-didaktika. (In Rus.)

*Рукописный инвентарь библиотеки Санкт-Петербургского Императорского университета за 1897 г. // Научная библиотека им. М. Горького СПбГУ, Отдел редких книг (специальное хранение).*

*Страхов Н. Н. Главная черта мышления // Страхов Н. Н. Философские очерки. СПб. : Тип. бр. Пантелеевых, 1895. С. 100–122.*

*Страхов Н. Н. О времени, числе и пространстве // Страхов Н. Н. Философские очерки. 2-е изд. Киев : И. П. Матченко, 1906. С. 405–414.*

*Страхов Н. Н. Мир как целое / предисл., коммент. Н. П. Ильина (Мальчевского). М. : Айрис-пресс : Айрис-дидактика, 2007.*

### Об авторах

*Павел Анатольевич Ольхов*, доктор философских наук, доцент, Институт логики, когнитологии и развития личности, Москва, Россия.

E-mail: olkhov@bsu.edu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5509-4444>

*Елена Николаевна Мотовникова*, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии и теологии, Белгородский государственный национальный исследовательский университет, Белгород, Россия.

E-mail: motovnikova@bsu.edu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4899-0942>

*Лариса Евгеньевна Кускова*, Институт логики, когнитологии и развития личности, Москва, Россия.

E-mail: kuskova1902@bk.ru

### Для цитирования:

*Ольхов П. А., Мотовникова Е. Н., Кускова Л. Е. И. Кант в разговорах и размышлениях Н. Н. Страхова // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 4. С. 69–85.*

doi: [10.5922/0207-6918-2023-4-4](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-4)

© Ольхов П. А., Мотовникова Е. Н., Кускова Л. Е., 2023.

Vvedensky, A. I., 1896. The Significance of the Philosophical Activity of N. N. Strakhov. *Obrazovanie [Education]*, 3, sec. 2, pp. 1-8. (In Rus.)

Windelband, W., 1895. *Filosofiya Kanta: (Iz istorii novoj filosofii Windelbanda) [Philosophy of Kant: (From the History of Windelband's New Philosophy)]*. Translated from German by N. Platonov, Introduction by A. I. Vvedensky. St. Petersburg: Tip. I. N. Skorokhodova. (In Rus.)

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

### The authors

*Prof. Dr Pavel A. Olkhov*, Institute for Logic, Cognitive Science and Development of Personality, Moscow, Russia.

E-mail: olkhov@bsu.edu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5509-4444>

*Prof. Dr Elena N. Motovnikova*, Belgorod State National Research University, Belgorod, Russia.

E-mail: motovnikova@bsu.edu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4899-0942>

*Larisa E. Kuskova*, Institute for Logic, Cognitive Science and Development of Personality, Moscow, Russia.

E-mail: kuskova1902@bk.ru

### To cite this article:

Olkhov, P. A., Motovnikova, E. N. and Kuskova, L. E., 2023. Immanuel Kant in the Conversations and Reflections of Nikolay Strakhov. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 69-85.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-4>

© Olkhov P. A., Motovnikova E. N., Kuskova L. E., 2023.

**РУБЕЖИ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ ЭТИКИ:  
ФИЛОСОФИЯ И. КАНТА  
В ДИАЛОГЕ С ТЕЗИСОМ  
О «КОНЦЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ  
ИСКЛЮЧИТЕЛЬНОСТИ»**

**С. А. Мартынова<sup>1</sup>**

*Разработчики экологической этики указывают на ложную установку антропоцентризма. Ее суть состоит в том, что природные комплексы и ресурсы существуют ради того, чтобы быть пригодными и полезными для человека, который оценивает их только в перспективе использования и не учитывает их собственную ценность. Антропоцентристское учение Канта заявляет о границах инструментального отношения к природе. Сложность понимания этих границ сопряжена с тем, что сторонники антропоцентризма говорят о возвышении человечества над ней. Более того, «тезис о человеческой исключительности» (Ж.-М. Шеффер) подразумевает, что любой его сторонник недооценивает влияние природы на человека и его связь с другими живыми существами. Конструирование диалога между Кантом и Шеффером позволяет решить две проблемы. Во-первых, определить, есть ли у этической и телеологической концепций Канта иммунитет от критики Шеффера. Во-вторых, прояснить вклад немецкого философа в экологическую этику. Я прихожу к выводу о том, что пока преждевременно утверждать существование сознания и свободы воли только в рамках природной обусловленности. Также я показываю, что в своем телеологическом учении Кант признает механизм природы как зависимость всех живых существ от непреднамеренно действующих сил. Признание таких сил задает границы инструментального отношения человека к природе и открывает для него горизонт становления в качестве морального субъекта. Таким образом, в учении Канта происходит объединение*

<sup>1</sup> Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Россия, 191186, Санкт-Петербург, набережная реки Мойки, д. 48.  
Поступила в редакцию: 12.06.2022 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-5

**THE BOUNDARIES  
OF ECOLOGICAL ETHICS:  
KANT'S PHILOSOPHY IN DIALOGUE  
WITH THE "END OF HUMAN  
EXCLUSIVENESS" THESIS**

**S. A. Martynova<sup>1</sup>**

*The developers of ecological ethics claim that the rationale of anthropocentrism is false. Its main message is that natural complexes and resources exist to be useful to the human being who sees them only from the perspective of using them and does not take into account their intrinsic value. Kant's anthropocentric teaching argues that the instrumental attitude to nature has its limits. These limits are hard to determine because the anthropocentrists claim that the human being is above nature. Indeed, the "human exclusiveness thesis" (J.-M. Schaeffer) assumes that its advocates underestimate nature's impact on humans and their connection to other living beings. Constructing a dialogue between Kant and Schaeffer helps to solve two problems. First, to determine whether Kant's ethical and teleological concept is immune to Schaeffer's critique. Second, to clarify the German philosopher's contribution to environmental ethics. I come to the conclusion that it is premature to claim that consciousness and free will exist only in the framework of their being conditioned by nature. I also demonstrate that in his teleological teaching Kant sees the mechanism of nature as the dependence of living things on forces that act in an unpremeditated manner. Recognition of these forces sets limits to humans' instrumental attitude to nature and paves the way for them to become moral subjects. Thus, Kant's teaching combines "the human exclusiveness thesis" and the intuitions of the representatives of deep ecology and the opponents of anthropocentrism as such.*

<sup>1</sup> Herzen State Pedagogical University of Russia, 48 Moika Embankment, St. Petersburg, 191186, Russia.  
Received: 12.06.2022.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-5

«тезиса о человеческой исключительности» с интуициями представителей глубинной экологии и в целом сторонников антиантропоцентризма как такового.

**Ключевые слова:** глубинная экология, поверхностная экология, Кант, экологическая этика, телеология, внешняя целесообразность, «механизм природы», Ж.-М. Шеффер, каузальность

## Введение

Экологическая этика — наука о правильном взаимодействии человека с природными комплексами и ресурсами. Для прояснения оснований этой науки представители глубинной экологии настойчиво критикуют антропоцентризм — подход, которого придерживаются представители поверхностной экологии. Представители глубинной экологии заявляют о необходимости признания собственной, ни к чему не сводимой ценности и прав живых существ. Антропоцентристский взгляд на природу подлежит критике, поскольку его сторонники не признают собственную ценность организмов и настаивают на том, что необходимо мыслить природу только с точки зрения ее пригодности и полезности для целей человека<sup>2</sup>. Однако в рамках такой критики оказывается закрытым целый пласт осмысления природы и человека в антропоцентризме и тем самым ограничивается диалог между двумя противоположными направлениями. Для понимания значимости антропоцентризма в экологической этике я бы хотела обратить внимание на ограничение инструментального отношения к природе в рамках этого подхода, которое часто оказывается за пределами внимания его критиков, но свидетельствует о его потенциале в экологической этике. Для прояснения этого сюжета обратимся к философии И. Канта.

<sup>2</sup> Арне Несс положил начало разделению поверхностной и глубинной экологии (Naess, 1973). Этому же разделению придерживаются, например, Робин Эттфилд (Attfield, 1983, p. 2) и Алан Маршалл (Marshall, 1993, p. 229). Объяснение становления глубинной экологии дает Фрейя Мэтьюз (Mathews, 2001). Объяснение причин критики Канта сторонниками глубинной экологии см. у Аллена У. Вуда и Оноры О'Нил (Wood, O'Neill, 1998, p. 190), Джона М. Гиллроя (Gillroy, 1998, p. 135).

**Keywords:** deep ecology, shallow ecology, Kant, ecological ethics, teleology, external purposiveness, "mechanism of nature", J.-M. Schaeffer, causality

## Introduction

Ecological ethics is a science of the correct interaction of man with the natural complexes and resources. To clarify the foundations of this science representatives of deep ecology vehemently criticise anthropocentrism, the approach of the representatives of shallow ecology. Representatives of deep ecology argue that living beings have their intrinsic value and rights. The anthropocentric view of nature is open to criticism because its advocates do not recognize the value of organisms in their own right and insist that nature should be thought only in terms of its utility for human purposes.<sup>2</sup> However, this critique leaves out a whole layer of the study of nature and the human being in anthropocentrism, thereby restricting the dialogue between the two opposing trends. To understand the significance of anthropocentrism in ecological ethics I would like to draw attention to the fact that this approach limits the instrumental approach to nature, something its critics often ignore, and attests to the potential of ecological critique. To clarify this issue let us turn to Kant's philosophy.

Today a fair number of studies give a positive assessment of the role of Kantian philosophy in addressing the issues of ecological ethics. The authors note that Kant recognizes

<sup>2</sup> Arne Naess (1973) introduced the distinction between shallow and deep ecology. Robin Attfield (1983, p. 2) and Alan Marshall (1993, p. 229), among others, also make this distinction. Freya Mathews (2001) gives an account of the emergence of deep ecology. For an account of the causes of the critique of Kant by the devotees of deep ecology see Allen W. Wood and Onora O'Neill, 1998, p. 190), John M. Gillroy (1998, p. 135).

В настоящее время существует достаточно много исследований, в которых дана положительная оценка роли кантовской философии в решении вопросов экологической этики. Их авторы пишут о том, что Кант признает необходимость относиться к живым существам ради них самих, ради их собственного блага (Svoboda, 2015, p. 107), и о том, каким образом философ мыслит внутреннюю ценность живых существ или мог бы ее мыслить при определенных изменениях его собственной концепции<sup>3</sup>. В ряде работ подчеркивается, что Кант отказывается от инструментального отношения к живым существам<sup>4</sup>. В большинстве этих исследований рефреном звучит мысль о недопустимости в учении Канта жестокого обращения с живыми существами и неоправданного их использования<sup>5</sup>. При этом мало исследований о том, как Кант противопоставляет инструментальному отношению к природе осознание ее враждебности человеку<sup>6</sup>. Это усугубляется рядом аргументов против антропоцентризма. В частности, представители глубинной экологии полагают, что в качестве логической посылки в утверждении об ис-

<sup>3</sup> О признании Кантом внутренней ценности живых существ через обоснование телеологического подхода см., например: (Gillroy, 1998). Кристина Корсгаард выявляет недостатки кантовского учения и тем не менее именно на его основании определяет, почему мы должны относиться к животным как к тому, что обладает внутренней ценностью (Korsgaard, 2018).

<sup>4</sup> Об утверждении Кантом неинструментальной ценности живых существ для человека пишет Джон О'Нил (O'Neill, 2001, p. 164–165). В свою очередь, Хельга Варден поясняет, каким образом человек может действовать по отношению к живым существам (не людям) морально ответственным способом и почему это отношение, на первый взгляд направленное на то, что хорошо для людей при их взаимодействии друг с другом, не является инструментальным (Varden, 2020).

<sup>5</sup> Лара Денис подчеркивает, что, по Канту, жестокое обращение с животными и неоправданное их использование ведет к деградации человека и невозможности совершать моральный поступок по отношению к другим людям (Denis, 2000). Кэрол Хэй также указывает на то, что косвенные обязанности, которые мы имеем по отношению к животным, не допускают относиться к ним как к инструментам для произвольного использования или делать из них трофеи (Hay, 2020, p. 179).

<sup>6</sup> Значимы в этом вопросе работы Пола Гайера, который обращается, например, к проблеме враждебности природы для человека в связи с прояснением кантовской концепции счастья (Guyer, 2014).

the need to treat living beings for their own sake, for their own good (Svoboda, 2015, p. 107), and show how the philosopher feels about the intrinsic value of living beings or might have felt if he had made some changes to his own conception.<sup>3</sup> Some works stress that Kant renounces an instrumental attitude to living beings.<sup>4</sup> The majority of these studies point out as a refrain that Kant considers inadmissible cruel treatment or improper use of animals.<sup>5</sup> Meanwhile few authors describe how Kant juxtaposes the instrumental attitude to nature and awareness of its hostility to human beings.<sup>6</sup> This is compounded by arguments against anthropocentrism. For example, the advocates of deep ecology believe that the logical premise underlying the claim that human being can use nature as he/she sees fit, puts human being above nature (Mathews, 2001, pp. 225-226). Anti-anthropocentrist Jean-Marie Schaeffer (2007, pp. 23-25) goes still further believing that the doctrines which assert “human exclu-

<sup>3</sup> On Kant's acceptance of the intrinsic value of living things through a teleological approach see, for example, Gillroy (1998). Christine M. Korsgaard (2018) reveals the shortcomings of Kant's teaching and yet uses it to argue why we should treat animals as having intrinsic value.

<sup>4</sup> On Kant's assertion of the non-instrumental value of animals for human beings see John O'Neill, (2001, pp. 164-165). Helga Varden (2020) explains how man can act with regard to living beings (non-human) in a moral and responsible way and why this attitude, seemingly aimed at what is good for people when they interact with one another, is not instrumental.

<sup>5</sup> Lara Denis (2000) stresses that according to Kant cruelty to, and improper use of, animals leads to human degradation, so that people cannot act morally towards other people. Carol Hay (2020, p. 179) also argues that indirect obligations we have toward animals preclude treating them as instruments which can be used at will, or turning them into trophies.

<sup>6</sup> Important in this case are the works of Paul Guyer (2014), who among other things looks at the problems of nature's hostility towards human beings in connection with Kant's conception of happiness.

пользовании природы так, как человек считает нужным, мыслится возвышение человечества над ней (Mathews, 2001, p. 225–226). А сторонник антиантропоцентризма Жан-Мари Шеффер и вовсе считает, что доктрины, утверждающие «человеческую исключительность», требуют понимания человека как «внеприродного существа» (Шеффер, 2010, с. 41). Шеффер убежден, что любой сторонник тезиса о человеческой исключительности не понимает, каково подлинное место человека в природе, и недооценивает ее влияние (в том числе враждебное) на него в силу онт(олог)ического разрывов.

Некритично принятые, эти аргументы свидетельствуют в пользу того, что Кант не способен выстроит критику в отношении инструментального подхода к природе, и даже ставят под сомнение значительную часть интеллектуального наследия немецкого философа: если принять точку зрения Шеффера, то оказывается, что Кант выстраивает свою этику и телеологию на иллюзорных основаниях. Напротив, прояснение этического и телеологического учений Канта под натиском критики со стороны французского философа защищает их и открывает новый путь рассмотрения философии Канта и ее значения для экологической этики. Инструментальное отношение к природе может быть изучено с точки зрения его ограничения за счет признания слепого «механизма природы», который указывает на зависимость человека от «всех земных созданий» и действующих хаотически сил природы. Постулирование же Кантом этического поступка в природе может быть рассмотрено как результат понимания: природа существует не для того, чтобы обеспечить блаженство (счастье) человека и в целом гарантировать его существование на Земле.

Принимая во внимание экспансию власти человека над природой, сопротивление последней целям человека и необходимость утверждать осмысленные стратегии поведения по отношению к живым существам, я планирую прояснить значение философии Канта в экологической этике посредством конструирования его диалога с Шеффером — сторонником

siveness” consider the human being to be a creature “outside nature”.<sup>7</sup> Schaeffer is convinced that anyone who supports the human exclusiveness thesis does not understand the true place of the human being in nature and underestimates its influence (including hostile influence) on human beings owing to the ont(ological) rupture.

To an uncritical eye, these arguments seem to suggest that Kant is unable to make a case against an instrumental attitude to nature and even call in question much of Kant’s legacy: if we accept Schaeffer’s point of view it turns out that Kant builds his ethics and teleology on illusions. In contrast, clarification of Kant’s ethical and teleological doctrines in the face of an attack by the French philosopher protects them and opens up a new avenue for the study of Kant’s philosophy and its significance for ecological ethics. The instrumental attitude to nature can be discussed in terms of limiting it by recognising the blind “mechanism of nature” which points to the human being’s dependence on “all the earth creatures” and the chaotic forces of nature. Kant’s positing of the ethical act in nature can be seen as the result of the awareness that nature does not exist in order to ensure humans’ happiness or even to guarantee human existence on earth.

Considering the human’s growing power over nature and its resistance to human goals and the need to adopt meaningful strategies of behaviour towards living creatures, I propose to take a closer look at Kant’s philosophy in ecological ethics by constructing a dialogue between him and Schaeffer who declared “the end of human exclusiveness”. This dialogue is aimed, on the one hand, at bolstering Kant’s

<sup>7</sup> “L’homme comme être non naturel.”

тезиса о «конце человеческой исключительности». Этот диалог, с одной стороны, направлен на апологию этической и телеологической концепций Канта в условиях их критики, а с другой — важен для того, чтобы показать, в каком плане учение Канта признает подчинение человека действующим хаотическим силам природы, то есть механизм природы, допускает критику инструментального отношения к ней и демонстрирует согласованность такой критики с обоснованием высшего предназначения человека. Моя работа состоит из трех частей. В первой части я показываю, в чем специфика телеологических и этических воззрений Канта и почему они несовместимы с постулированием «конца человеческой исключительности». Во второй части я демонстрирую, как возможна апология этих воззрений Канта в условиях их критики. В третьей части я проясняю границы инструментального отношения к природе в телеологическом учении Канта. В этой части я рассматриваю, каким образом обращение Канта к слепому механизму природы ограничивает инструментальное отношение к ней, и делаю вывод об объединении в учении немецкого философа тезиса о человеческой исключительности с интуициями представителей глубинной экологии, в целом — сторонников антиантропоцентризма как такового.

### 1. Ж.-М. Шеффер *contra* И. Кант

Представитель современной французской мысли Шеффер утверждает, что любой, кто мыслит человека как «неприродное» существо, противоречит целому спектру знаний в области естественных и гуманитарных наук, в частности тому прогрессу в познании человека, который был достигнут в биологии, нейрологии, этологии и психологии (Шеффер, 2010, с. 10).

Прежде чем перейти к шефферовской критике тезиса о человеческой исключительности, обратим внимание на специфику этического и телеологического учений Канта, суть кото-

ethical and teleological concepts which have come under attack and, on the other hand, it is important in order to show in what way Kant's teaching recognises the human being's amenity to the chaotic forces of nature, i.e. the mechanism of nature, allows critique of the instrumental attitude to it and demonstrates that such critique is congruent with the concept of the highest calling of humanity. My article consists of three parts. In the first part I characterise Kant's teleological and ethical views and show why they are incompatible with the positing of "the end of human exclusiveness". In the second part I demonstrate possible apologetics of Kant's views in the face of criticism. In the third part I clarify the limits of the instrumental attitude to nature in Kant's teleological teaching. I argue that Kant's turning to the blind mechanism of nature limits the instrumental attitude to it and conclude that the German philosopher's teaching combines the thesis on human exclusiveness with the intuitions of the representatives of deep ecology and anti-anthropocentrism in general.

### 1. Jean-Marie Schaeffer *contra* Immanuel Kant

Modern French philosopher Schaeffer (2007, p. 15) maintains that anyone who considers the human being to be a "non-natural" creature challenges the whole spectrum of knowledge in the sphere of natural and human sciences, notably the progress in human knowledge achieved in biology, neurology, ethology and psychology.

Before coming to Schaeffer's critique of the thesis of human exclusiveness let us pay attention to one feature of Kant's ethical and teleological teachings, namely the juxtaposition

рой состоит в утверждении оппозиции между природой и разумом. В «Критике практического разума» Кант постулирует этику, основанную на способности человека совершать ничем не обусловленное кроме разумной способности действие, то есть сохранять автономию. Кант говорит о законодательстве разума, который является причинностью воли (AA 05, S. 46; Кант, 1997, с. 389). Согласно философу, разум, постигая то, что должно делать, обнаруживает моральный закон как особый факт (AA 05, S. 47; Кант, 1997, с. 391) и выступает «определяющим основанием воли» (AA 05, S. 44–45; Кант, 1997, с. 383). Это, в свою очередь, ведет к утверждению сверхчувственной природы (AA 05, S. 47; Кант, 1997, с. 392–393), или свободы. В этом моменте и осуществляется значимое для этики противопоставление природы и разума, поскольку для Канта воля, определяемая разумом и указывающая на возникновение сверхчувственной природы, противопоставляется такой воле, которая определяема по законам природы (AA 05, S. 55; Кант, 1997, с. 415)<sup>7</sup>.

В телеологии Кант выражает надежду на то, что природу можно мыслить как целесообразную. Необходимость такого мышления Кант формулирует как решение проблемы, которую он ставит в «Критике практического разума»: закон свободы «должен быть применен к поступкам как к событиям, которые происходят в чувственно воспринимаемом мире и постольку, следовательно, принадлежат к природе» (AA 05, S. 68; Кант, 1997, с. 455). Вопрос для Канта состоит в том, как может порядок свобо-

<sup>7</sup> Соглашусь с позицией Войчеха Козыры, утверждающего, что в философии Канта мы имеем дело с пониманием свободы, которая не противопоставляется номологическому детерминизму (его моральной версии): «*Libertas*, способность к произвольному выбору, не есть кантовская парадигма свободы» (Козыра, 2018, с. 55). Концепцию Канта можно обозначить как номоцентризм, в рамках которого проблематизируется согласование законов природы и морального закона и, как я планирую показать, имеют место как антропоцентристские сюжеты, так и прямо им противоположные.

of nature and reason. In the *Critique of Practical Reason* Kant postulates ethics based on the human being's capacity to perform acts based on nothing but his/her reason, i.e. to remain autonomous. Kant speaks of the legislation of reason which is the cause of the will (*KpV*, AA 05, p. 46; Kant, 2015 pp. 40-41). According to Kant, reason, in grasping what ought to be done, reveals the moral law as a special fact (*KpV*, AA 05, p. 47; Kant, 2015, p. 41) and provides the "determining ground of the will" (*KpV*, AA 05, pp. 44-45; Kant, 2015, p. 39). This, in turn, leads to the assertion of supersensible nature (*KpV*, AA 05, p. 47; Kant, 2015, p. 41), or freedom. At this point the ethically important juxtaposition of nature and reason occurs, since for Kant the will, determined by reason and pointing to the emergence of supersensible nature, is opposed to the will determined according to the laws of nature (*KpV*, AA 05, p. 55 Kant, 2015, p. 47).<sup>8</sup>

In teleology Kant expresses the hope that nature can be thought of as purposive. Kant formulates this as the solution of the problem he raises in the *Critique of Practical Reason*: "A law of freedom "is to be applied to actions as events that take place in the sensible world and so, to this extent, belong to nature" (*KpV*, AA 05, p. 68; Kant, 2015, p. 57). For Kant, the question is, how can the law of freedom be applied to nature?<sup>9</sup> Judging about it from the position of

<sup>8</sup> I would go along with the position of Wojciech Kozyra (2018, p. 55), whereby in Kant's philosophy we have an interpretation of freedom which is not opposed to nomological determinism (its moral version): "*Libertas*, the power of arbitrary choice, is not a Kantian paradigm of freedom." Kant's concept can be called nomocentrism which problematises the congruence of the laws of nature and the moral law and in which, as I intend to show, there are anthropological elements as well as directly opposite ones.

<sup>9</sup> Andrew Cooper (2016, p. 38) offers a felicitous explanation of this: "a new way of thinking about nature and freedom: a way of conceiving this world as a place hospitable to humanity's moral calling".

ды быть применен к природе<sup>8</sup>. Суждение о ней с позиции целесообразности позволяет ему заключить, что человек может полагать организмы как цели природы (в них все является средством и целью), а морального субъекта — в качестве конечной цели природы, которая находится за ее пределами. В телеологии именно в этом моменте осуществляется противопоставление природы и разума. Согласно Канту, человек может надеяться, что есть порядок природы, в котором все, что является органическим, обусловлено и внутренне целесообразно, а есть находящийся за его пределами порядок разума, в котором возможно целесообразное действие, но при этом вершится необусловленное законодательство в отношении целей (AA 05, S. 435–436; Кант, 2001, с. 711). Применимость законов свободы к порядку природы Кант мыслит в силу предполагаемой когерентности этих порядков, совпадающих по стремлению достигать цели, но различных по основаниям этого стремления.

Этическое учение Канта, таким образом, предписывает человеку поступать в соответствии с его разумной способностью и действовать автономно, то есть не зависеть от определяющих волю законов природы (человек в этом случае противопоставляет себя каузально-детерминированному механизму природы). Природу Кант мыслит как то, что противоположно «порядку свободы», устанавливаемому разумом, и только телеологическое суждение о ней (то есть суждение о ней с позиции целей) выражает надежду на то, что в природе есть порядок, который коррелирует с разумной деятельностью. Вершина этого природного порядка находится за его пределами и представляет собой мораль разумно поступающего субъекта.

Что Шеффер противопоставляет Канту?

Сначала нужно сказать, что Кант открыт критике с позиции Шеффера, поскольку кё-

purposiveness leads to the conclusion that the human being can see organisms as natural ends (in them everything is a means and an end) and the subject is the final end of nature which is beyond its boundaries. In teleology it is at this point that nature is juxtaposed to reason. According to Kant, the human being may hope that there is order in nature whereby everything that is organic is justified and internally purposive, and there is the rational order that is beyond it in which purposive acts are possible, but non-conditioned laws are made with regard to end (KU, AA 05, pp. 435-436; Kant, 2000, p. 302). Kant thinks that the laws of freedom are applicable to the law of nature, assuming the coherence of these orders which coincide in that both seek an end, though the grounds for it are different.

In sum, then, Kant's ethical doctrine instructs the human being to act in accordance with his reasonable capacity and act autonomously, i.e. not to depend on the laws of nature which determine the will (the human being in this case challenges the causally-determined mechanism of nature). Kant thinks of nature as something that is opposite to the "law of freedom" established by reason, such that only teleological judgment of it (i.e. judgment in terms of ends) expresses the hope that there is order in nature correlating with rational order. The final end of this natural order is beyond its boundaries and represents rational being as moral being.

What is Schaeffer's answer to Kant?

First, it has to be said that Kant is open to criticism on the part of Schaeffer because he belongs to the tradition that proclaims man's exclusiveness. Schaeffer (2007, p. 25) interprets it in the following way: "In his properly human essence man is not part of the natural order [...] and has a status which is radically irreducible to the status of other beings that make up the

<sup>8</sup> Эндрию Купер замечательно поясняет этот момент: Кант отстаивает «новый способ мышления о природе и свободе: способ восприятия этого мира как гостеприимного места, подходящего для морального призвания человечества» (Cooper, 2016, p. 38).

нигсбергский философ относится к традиции, заявляющей о человеческой исключительности. Шеффер понимает ее следующим образом: «По своей собственно человеческой сущности человек изъят из природного порядка... и обладает статусом, радикально несводимым к статусу всех прочих существ, составляющих известный нам мир...» (Шеффер, 2010, с. 18). Согласно французскому философу, необходимо отказаться от этой установки сознания и понять, что «нас нельзя вырывать из сложного и неустойчивого комплекса форм жизни, сосуществующих ныне на Земле» (Там же, с. 9).

Опираясь на процитированное суждение, Шеффер вступает в борьбу с основными признаками тезиса о человеческой исключительности (далее — Тезиса). Он выступает против онтологического дуализма, онтического разрыва, гносеоцентризма, телеологии, антинатурализма и т.д. Эти позиции, соответственно, означают полагание разрыва в человеке между телом и разумом, между людьми и остальными формами жизни, определение сущности человека исключительно в его разумной способности и самого человека как цели природы, а также требование при изучении его такого познания, радикально отличного от средств, с помощью которых мы познаем остальных живых существ и неодушевленную природу (Там же, с. 20–22). Поскольку все эти признаки Тезиса относятся к кантовскому учению, выявление их означает, что оно несовместимо с осознанием «конца человеческой исключительности».

Критика французским мыслителем признаков Тезиса хотя и важна, но недостаточна для понимания противостояния двух концепций. На мой взгляд, для того чтобы понять, каким образом тезис Шеффера о «конце человеческой исключительности» не совпадает с философией Канта, необходимо также учесть собственные суждения французского мыслителя о культуре и социуме. Приняв в качестве основания тезис, что человек не может быть изъят из природы, Шеффер утверждает, что культура — один из главных признаков биологии человека, со-

world we know [...]»<sup>10</sup> According to the French philosopher, it is necessary to give up this attitude of mind and understand that “we cannot be plucked out of the complex and unstable complex of life forms coexisting on the earth”<sup>11</sup> (*ibid.*, pp. 13-14).

On the basis of the above-quoted judgment Schaeffer challenges the main propositions of the thesis on human exclusiveness (hereinafter, the Thesis). He opposes ontological dualism, the ontological rupture, gnoseo-centrism, teleology, anti-naturalism etc. These propositions, accordingly, posit a breach between body and reason in human beings, between people and the other forms of life, define the human’s essence solely through his/her reasonable capacity and the human being him/herself as the goal of nature. Furthermore, in the study of man these propositions call for a kind of knowledge radically different from the means by which we cognise other living things and inanimate nature (*ibid.*, pp. 26-29). Inasmuch as all these features of the Thesis also apply to Kant’s doctrine their disclosure means that the doctrine is incompatible with the “end of human exclusiveness”.<sup>12</sup>

Schaeffer’s critique of the features of the Thesis is important but not sufficient for understanding the confrontation between the two concepts. In my view, in order to understand in what way Schaeffer’s Thesis about the “end of human exclusiveness” diverges from Kant’s philosophy we have to take into account Schaeffer’s own ideas about culture and society. Proceeding from the proposition that the

<sup>10</sup> “[...] dans son essence proprement humaine, l’homme est exempté de l’ordre naturel — c’est-à-dire de l’ordre du monde [...] et possède un statut radicalement irréductible à celui des autres entités qui composent l’univers tel que nous le connaissons [...]”

<sup>11</sup> “Du même coup nous ne saurions nous extraire de l’ensemble complexe et instable des formes de vie qui coexistent actuellement sur terre.”

<sup>12</sup> “la fin de l’exception humaine”.

циальность — выражение биологической специфики, социальные, ментальные, культурные факты суть не что иное, как особые биологические феномены, обладающие собственной каузальностью (Там же, с. 168—177).

Исходя из собственных представлений Шеффера о культуре и социуме и его критики признаков Тезиса, становится понятно, каким образом учение о конце человеческой исключительности противостоит этическим и телеологическим воззрениям Канта. Во-первых, Шеффер заявляет о невозможности существования автономно действующего субъекта (он всегда детерминирован природой) и говорит о каузальности, которая не имеет сверхприродного основания. Во-вторых, Шеффер претендует на опровержение мысли Канта о необходимости телеологического рассмотрения природы, то есть рассмотрения ее с позиции целесообразности. Невозможность телеологии Шеффер постулирует через обращение к ряду выводов эволюционистов. А именно: ум — локальное эволюционное преимущество, и его развитие у людей не дает никаких оснований видеть в них конечную точку однолинейной эволюции, более простые виды (например, вирусы, бактерии) продолжают эволюционировать, человек зависит от экологической нестабильности, при этом его когнитивно-социальные стратегии приспособления ненадежны (Там же, с. 158—162).

Можно сделать следующий вывод о противостоянии двух мыслителей. Концепция Шеффера ставит под сомнение этическое и телеологическое учения Канта. Согласно немецкому философу, основанием этики является автономия воли, то есть законодательство разума, который действует не обусловленно. В телеологии Кант заявляет о необходимости для человека мыслить природу с позиции целесообразности и мыслить себя в качестве ее конечной цели. Шеффер же заявляет о невозможности автономно действующего субъекта, поскольку человек всегда детерминирован природой, и о ложности телеологических воззрений, поскольку человек — одна из возможных форм жизни, которой могло бы (может) и не быть.

human being cannot be taken out of nature, Schaeffer holds that culture is one of the main properties of human biology (*ibid.*, p. 168), that sociality is a manifestation of biological features, that social, mental, and cultural factors are but special biological phenomena which have their own causality (*ibid.*, pp. 209-210).

Proceeding from Schaeffer's conception of culture and society and his critique of the Thesis we can see where the teaching on human exclusiveness contradicts Kant's ethical and teleological views. First, Schaeffer declares that an autonomously acting subject is impossible (as it is always determined by nature). Second, Schaeffer challenges Kant's view concerning the need to see nature teleologically, i.e. from the position of purposiveness. Schaeffer bolsters his claim that teleology is impossible by invoking several conclusions of the evolutionists. These are: intelligence is a local evolutionary advantage. That people have developed it is no reason to see it as the end point of unilinear evolution; simpler species (for example, viruses, bacteria) continue to evolve, the human being is vulnerable to ecological instability while the cognitive-social strategies of adaptation are unreliable (*ibid.*, pp. 188-194).

The following conclusion concerning the confrontation between the two thinkers suggests itself. Schaeffer's concept calls Kant's ethical and teleological teaching into question. According to Kant, the foundation of ethics is autonomy of the will, i.e. the law of reason which is not conditioned by anything. In teleology Kant declares that the human being should regard nature from the position of purposiveness and him/herself as its final end. Schaeffer claims that an autonomously acting subject is impossible inasmuch as the human being is always determined by nature and teleological views are false because the human being is one possible form of life which may or may not have been.

## 2. Апология этической и телеологической концепций Канта

Как можно защитить этическую и телеологическую концепции Канта с учетом их критики? Сразу отмечу, что задача состоит не только в том, чтобы опровергнуть возражения Шеффера, но и обнаружить, всегда ли Тезис игнорирует нахождение человека во власти природы, поскольку это выявление позволит перейти к корректному пониманию экологических взглядов Канта. Сначала рассмотрим, верно ли, что постулируемая Шеффером каузальность, которая всегда имеет природное основание, опровергает этическое учение Канта.

Когда Шеффер говорит о природном основании каузальности, он отмечает обусловленность человека природой, для чего привлекает данные эволюционной теории и теории естественного отбора. Более того, он указывает на ситуацию самообмана, если мы полагаем, что можем выйти за пределы природы. Каким образом человек может создавать культурный код без генетического кода? — спрашивает Шеффер. Отвечая на свой вопрос, французский философ постулирует неразрывную связь культуры и природы на основе того, что мыслит саму культуру как возникающую через взаимодействие с «другими уровнями видовой биограммы человека». Согласно этой логике, культурный код базируется на генетическом коде и подразумевает развитие, сохранение и изменение форм кода природного. Как бы человек ни пытался, он не может, полагает Шеффер, уйти от природы (например, от генетического кода), и его задача — осознать свою неизбежную зависимость от нее. Иллюзорный отрыв человека от природы должен быть заменен на осознание человеком культуры и социума как биологических феноменов, как свойств биологического вида, как организационных и функциональных уровней биограммы человека (Там же, с. 178). Социальные, культурные, ментальные факты, конечно, обладают своим ни к чему не

## 2. Apologia of Kant's Ethical and Teleological Concepts

How can Kant's ethical and teleological conceptions be protected in the face of their critique? First of all, I should note that the task is not only to refute Schaeffer's objections but to find out whether the Thesis always ignores the fact that humans are under the power of nature; for the answer to this question will allow us to understand Kant's ecological views correctly. Let us first see if it is true that the causality postulated by Schaeffer and which always has a natural basis, refutes Kant's ethical teaching.

When Scheffer speaks about the natural foundation of causality, he notes that the human being is conditioned by nature, invoking data of evolutionary theory and the theory of natural selection. Moreover, he notes the situation of self-deception when we assume that we can transcend the boundaries of nature. How can humans create the cultural code without the genetic code? is Schaeffer's question. In answering, the French philosopher postulates an unbreakable link between culture and nature because he sees culture as arising from the interaction with "other levels of the human's biogram". According to this logic, the cultural code is based on the genetic code and implies the development, preservation and change of forms of the natural. Try as he would, Schaeffer argues, the human being cannot get away from nature (e.g. from the genetic code), so that his task is to become conscious of his inevitable dependence on nature. The illusion of the human being breaking away from nature should be replaced by his/her consciousness of culture and society being biological phenomena, properties of the biological species, as organisational and functional levels of the human biogram (*ibid.*, pp. 211-212). Social, cultural, and mental facts do, of course, make their

сводимым каузальным воздействием, но особая каузальность свойственна и любым другим организационным и функциональным уровням биограмм живых существ.

Как осуществить апологию Канта?

Шеффер пытается доказать невозможность изъятия из природы каузальности. Возникает вопрос, находится ли Кант в плену иллюзии относительно возможности для человека определять себя за пределами природной обусловленности, как это утверждает французский мыслитель? Этот вопрос сейчас является предметом больших дискуссий за счет открытий в области нейронауки, и я полагаю, что различные ответы на него зависят от выбранного подхода к исследованию свободы воли.

Так, Хенрик Вальтер считает, что необходимо рассмотреть свободу воли с точки зрения нейрофилософии. Утверждаемый им концепт естественной автономии означает, что сильная версия свободы воли невозможна, и человек может действовать иначе только при минимально различающихся обстоятельствах (Walter, 2001, p. 300–302). Этот концепт также подразумевает, что человек способен в некоторой степени свободно действовать, определять себя и управлять собой в имеющихся условиях (Ibid., p. 8). И для объяснения такого свободного, осознанного и волевого действия не требуется постулировать разум как сверхэмпирическое основание воли, достаточно говорить о действии «по понятным причинам» (Ibid., p. 31). Иными словами, Вальтер доказывает, что можно мыслить человека как действующего в некоторой степени свободно и определяющего себя, при этом нужно понимать, что он действует тем или иным образом, поскольку принадлежит природному миру. Является ли этот мир полностью детерминированным или нет, не имеет принципиального значения. Следствием такого рассмотрения становятся утверждения Вальтера о том, что «мы несем ответственность, когда действия происходят по нашим собственным причинам» (Ibid., p. 291, а поведение, в ходе кото-

causal impact not reducible to anything, but then special causality is characteristic of any other organisational and functional levels of the biograms of living beings.

What can be the apologia of Kant?

Schaeffer claims that causality removed from nature is impossible. The question arises, is Kant labouring under an illusion that it is possible for the human being to determine himself outside the natural conditionality, as Schaeffer maintains? The question is being intensely debated today because of discoveries in the field of neuroscience, and I believe that the answers differ depending on the approach to the study of free will.

Thus, Henrik Walter holds that freedom of will should be studied from the viewpoint of neuro-philosophy. His concept of natural autonomy means that the strong version of free will is impossible and the human being can act otherwise only if the difference between circumstances is minimal (Walter, 2001, pp. 300–302). This concept also implies that the human being is able to some degree to act freely, determine and control him/herself under given circumstances (*ibid.*, p. 8). To explain such a free, conscious and volitional act there is no need to postulate reason as a supersensible foundation of will, it is enough to postulate “acting for understandable reasons” (*ibid.*, p. 31). In other words, Walter argues that the human being can be thought of as acting to some degree freely and determining him/herself, provided we understand that he/she is acting in one way or another because he/she belongs to the natural world. Whether or not the world is totally determined is not critical. As a consequence, Walter claims that “we are responsible when our actions ensue for reasons that are our own” (*ibid.*, p. 291), and the behaviour whereby we determine ourselves is not the result of rational thought, “instead we learn to make clever and socially responsible decisions with the aid of

рого мы себя определяем, не является результатом рациональных размышлений, «вместо этого мы учимся принимать разумные и социально ответственные решения с помощью эмоций» (Ibid., p. 290), «эмоциональная фиксированность иногда ограничивает когнитивную гибкость» (Ibid., p. 291).

Иную позицию озвучивает Скот Сехон. Он применяет телеологический подход для исследования свободы воли и утверждает, что «те суждения, к которым призывает телеологический взгляд, — это суждения, которые мы делаем постоянно, они не относятся к вопросам, по которым нам нужно ждать нейронаучных исследований мозга, не говоря уже об исследованиях в области квантовой механики и теории хаоса» (Sehon, 2016, p. 212). И дело не в том, что у телеологического и нейронаучного подходов разная область применения, напротив, по Сехону, они дают разные представления об одном и том же событии. Как эти разные представления возможны? Согласно Сехону, при использовании телеологического подхода мы не задаемся вопросами о том, было ли поведение человека обусловлено законами природы или событиями прошлого. Мы фокусируем внимание на разумном действии человека в соответствии с его целями, то есть на свободном действии (Ibid., p. 131). Телеологический подход позволяет понять, почему человек несет ответственность за свои решения, испытывает стыд, осознает свою вину, несет наказание или, напротив, заслуживает похвалу и чувствует себя хорошо от совершенного действия (Ibid., p. 7–22).

Значимость телеологической установки по отношению к детерминизму состоит в том, что она объясняет, как возможна свобода воли, в то время как если придерживаться только детерминистского подхода, то никакое действие нельзя рассматривать как свободное (Ibid., p. 3). Дополнительно замечу, что телеологический подход позволяет рассмотреть свободу воли и ответственность так, как это невозможно сделать в рамках концепции Вальтера, поскольку

our emotions” (ibid., p. 290), “being emotionally fixed sometimes restricts dangerous cognitive flexibility” (ibid., p. 291).

Scott Sehon articulates a different position. Using a teleological approach to study free will he argues that “the sorts of judgments called for by the teleological view are the sort of judgments we make all the time — they are not matters on which we need to wait for neuroscientific studies of the brain, let alone issues of quantum mechanics and chaos theory” (Sehon, 2016, p. 212). It is not that the teleological and neuroscience approaches are applied in different areas, on the contrary, according to Sehon, they yield different representations of one and the same event. How are such different representations possible? Sehon believes that when we use the teleological approach we ask whether or not a person’s behaviour was determined by the laws of nature or past events. We focus attention on a person’s reasonable behaviour in accordance with his/her goals, i.e. on a free act (ibid., p. 131). The teleological approach explains why a person is responsible for his/her decisions, feels shame or guilt, sustains punishment or, on the contrary, deserves praise and feels good about his/her act (ibid., pp. 7-22).

The teleological approach to determinism is impotent because it shows how free will is possible, whereas if one sticks only to the deterministic approach no act can be seen as free (ibid., p. 3). I should add that the teleological approach makes it possible to see free will and responsibility in a way that is impossible within the framework of Walter’s concept because it reduces free action to brain activity. Although the neuro-philosophical study of free action is important, the teleological approach shows that it is not enough to see the human being as belonging to nature to understand the reasons that make him/her act as he/she does.

он редуцирует свободное действие к мозговой активности. Хотя нейрофилософское рассмотрение свободного действия и является важным, телеологический подход указывает на недостаточность рассмотрения человека как принадлежащего природе, чтобы понимать причины, по которым он действует.

Вернемся к утверждению Шеффера о невозможности для человека определять себя за пределами природной обусловленности. Очевидно, что Шеффер во многом близок Вальтеру, так как французский философ настаивает на «биологическом натурализме», в рамках которого можно признать специфическую реальность сознательных состояний, но нельзя сказать, что они неприродны. Полагаю, что телеологический подход, предложенный Сехоном для понимания свободы воли, ограничивает и претензии Шеффера на то, чтобы считать невозможным для человека определять себя за пределами природной обусловленности. Апелляция Шеффера к нейронаукам как единственно надежному основанию для объяснения сознания недостаточна: сознание и свободу воли можно объяснить как работой мозга, так и способностью человека действовать в соответствии со своими целями без обращения к причинности, обусловленной природными процессами. Таким образом, безоговорочно соглашаться с Шеффером и Вальтером и говорить о том, что сознание и воля не могут определяться тем, что сверх природы, по крайней мере преждевременно<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Нужно еще учитывать, что когда Шеффер говорит о человеке как существе, которое не может быть вне природы, то он допускает по меньшей мере две интерпретации: 1) человек не может выйти за пределы природного детерминизма, и 2) способ действия человека не должен быть противопоставлен тому, что есть в природе. В первом случае с Шеффером едва ли можно согласиться, предполагая наличие свободы воли. Во втором случае Шеффер, по всей видимости, прав. Это подтверждает и Сехон, когда настаивает на некоторой градации: бактерии способны к самодвижению, что не может быть обозначено как свобода воли, человек способен к целенаправленному и ответственному поведению, а между этими двумя спо-

To go back to Schaeffer's claim that it is impossible for the human being to determine him/herself outside natural conditionality. Clearly, Schaeffer is close to Walter on many points inasmuch as he insists on "biological naturalism" within which it is possible to admit the specific reality of conscious states, but it is impossible to say that they are not natural. In my opinion, the teleological approach proposed by Sehon limits Schaeffer's claim that it is impossible for the human being to determine him/herself outside natural conditionality. Schaeffer's appeal to neurosciences as the only reliable foundation for explaining consciousness is not sufficient: consciousness and free will can be attributed to the work of the brain as well as to the human being's capacity to act in accordance with his/her goals without looking at natural foundation of causality. Therefore to agree with Schaeffer and Walter that consciousness and will can be determined by that which is supersensible would be premature to say the least.<sup>13</sup>

Let us now pass on to the question of the truth of Schaeffer's thesis that we cannot and need not see nature teleologically? His critique of teleology assumes an evolution of living organisms that makes it impossible for the human being to claim to be the pinnacle of the "lad-

<sup>13</sup> One also has to bear in mind that when Schaeffer speaks about the human being as a being that cannot be outside nature, this lends itself to at least two interpretations: 1) the human being cannot go beyond natural determinism, and 2) the human being's mode of action cannot be opposite to what is in nature. In the former case one can hardly agree with Schaeffer if one believes that free will exists. In the latter case, Schaeffer is probably right. This is confirmed by Sehon (2016, pp. 139-140), when he insists on a certain gradation: bacteria are capable of self-movement, which cannot be designated as free will; the human being is capable of purposive and responsible behaviour, and in between these two capacities there is a large area of what animals can do.

Теперь стоит перейти к вопросу, насколько верен тезис Шеффера о том, что мы не можем и нам не нужно рассматривать природу телеологически. В основе своей критики телеологии он полагает такую эволюцию живых организмов, при которой человек не может претендовать на то, чтобы быть вершиной эволюционной «лестницы» живых существ<sup>10</sup>. Согласно Шефферу, ум — только локальное эволюционное преимущество, что не дает видеть в человеке конечную точку однолинейной эволюции (Шеффер, 2010, с. 158), нет никаких подтверждений эволюционного успеха нашего вида (время существования *Homo sapiens* составляет 2% в общем времени истории рода *Hominina* в целом), и сосуществующие с человеком любые более простые виды продолжают эволюционировать (Там же, с. 158–160). Более того, Шеффер настаивает на враждебности природы человеку. Любопытны в этом плане высказывания французского философа о невозможности говорить об эволюционном успехе нашего вида, поскольку у него не самая удачная адаптация. Она осуществляется благодаря социально-когнитивным стратегиям, и при экологических потрясениях имеющаяся сейчас адаптация человека поставит под угрозу существование всего вида (Там же, с. 160–161).

Как доказать, что телеология возможна, и можно ли обнаружить в учении Канта интуиции представителей глубинной экологии и сторонников антиантропоцентризма как такового?

Кантовская телеология основана на представлении, что мы не можем судить о продуктах природы только как о механизмах<sup>11</sup>. По-

собностями существует большой диапазон того, что могут животные (Sehon, 2016, p. 139–140).

<sup>10</sup> У Шеффера эволюционная теория и телеология противопоставлены друг другу. Но Джеймс Леннокс обосновывает непротиворечивость теории Дарвина и телеологии (Lennox, 1993). Присутствие телеологической установки в эволюционной теории также обнаружил Этьен Жильсон (Gilson, 1971). На соединение эволюционной теории и телеологии в учении Канта указывает Алекс Коэн (Cohen, 2020, p. 134).

<sup>11</sup> По Канту, объяснить что-то механистически — зна-

der” of living beings.<sup>14</sup> According to Schaeffer (2007, p. 189), the brain is only a local evolutionary advantage, such that the human being cannot be seen as the end point of unilinear evolution; there is no proof of the evolutionary success of our species (the time of the existence of *Homo sapiens* accounts for 2% of the total history of the *Hominina* as a whole), while simpler species coexisting with humans continue to evolve (*ibid.*, pp. 190-191). Moreover, Schaeffer insists that nature is hostile to human beings. Interestingly, he argues that our species cannot claim to be an evolutionary success because its capacity to adapt is not particularly good. The human being adapts thanks to socio-cognitive strategies, but in the event of ecological upheavals human existence will be threatened (*ibid.*, pp. 193-194).

How shall we that teleology is possible and can we find in Kant’s teaching intuitions of representatives of deep ecology and anti-anthropocentrism as such?

Kant’s teleology proceeds from the premise that we cannot judge about the products of nature as mere mechanisms.<sup>15</sup> Because we ob-

<sup>14</sup> With Schaeffer, the evolutionary theory and teleology are opposed to each other. But James Lennox (1993) proves that Darwin’s theory and teleology do not contradict each other. Étienne Gilson (1971) also finds teleological elements in the evolutionary theory. Alex Cohen (2020, p. 134), too, points to the link between the evolutionary theory and Kant’s doctrine.

<sup>15</sup> According to Kant, to explain something mechanistically means to point out such interaction between parts or forces as well as the result of this work when the whole does not determine parts (McLaughlin, 1990, p. 153; Ginsborg, 2006, p. 42). Angela Breitenbach (2014, p. 138) clarifies the problem of the boundaries of the mechanical: in Kant’s teaching mechanical causality is not capable of explaining the laws of nature, and inadequate for the study of the living in nature as such. Marcel Quarfood (2006, pp. 743-744) explains the problem of the boundaries of the mechanical in Kant in a similar way: correct identification of the organic as organic is impossible without supplementing the mechanistic explanation with a teleological one.

скольку в природе мы можем наблюдать самовоспроизведение, саморегуляцию и саморегенерацию организмов, а при суждении о них используем разум, то исследовать мы их должны с точки зрения конечных причин. То есть мы должны мыслить организмы как цели природы, предполагая их внутреннюю целесообразность<sup>12</sup>. Помимо рассмотрения организмов с точки зрения конечных причин Кант предлагает представить систему целей. В связи с этим он говорит о внешней целесообразности и о происхождении живых существ от общей праматери. К внешней целесообразности относится *пригодность* природы для живых существ (кроме человека) и ее *полезность* для человека (AA 05, S. 367; Кант, 2001, с. 547). При исследовании происхождения живых существ от общей праматери Кант постулирует целесообразную организацию живых существ, а также то, что принцип целей проявляется больше всего в человеке, то есть в природе есть движение от творений менее целесообразной формы к творениям более целесообразным, в ходе которого сформировавшиеся виды больше не меняются (AA 05, S. 418–420; Кант, 2001, с. 667–671).

чит указать на такое взаимодействие частей или сил, а также результат этой работы, при которых целое не определяет части (McLaughlin, 1990, p. 153; Ginsborg, 2006, p. 42). Проблему границ механического поясняет Ангела Брайтенбах: в учении Канта механическая каузальность недостаточна не только для объяснения законов природы, но и для рассмотрения в природе живого как такового (Breitenbach, 2014, p. 138). Схожим образом проблему границ механического у Канта поясняет и Марсель Куарфуд: без дополнения механистического объяснения телеологическим невозможно корректная идентификация органического как органического (Quarfood, 2006, p. 743–744).

<sup>12</sup> В качестве оснований телеологического суждения исследователи мыслят опыт и деятельность разума. Так, Джеймс Крейнс подчеркивает значимость опыта (Kreines 2005, p. 284). Я развиваю эту мысль и в своей статье указываю на то, что неспособность в опыте схватить самоорганизацию организмов ставит под сомнение телеологическое суждение (Martynova, 2020). Что касается роли разума в телеологическом суждении, то Брайтенбах доказывает принципиальное значение аналогии между практическим разумом и целями природы для телеологического суждения (Breitenbach, 2014, p. 132). Набилъ Хамид указывает также на значимость целеполагания теоретическим разумом (Hamid, 2018).

serve self-reproduction, self-regulation and self-regeneration of organisms, and in judging them use reason we should investigate them from the viewpoint of final causes. That is, we should think organisms as the natural ends, assuming their internal purposiveness.<sup>16</sup> In addition to examining organisms in terms of final causes Kant proposes presenting a system of ends. He speaks about external purposiveness and the origin of living creatures from a common foremother. External purposiveness includes the advantageousness of nature for living creatures (other than human beings) and its usefulness for human beings (KU, AA 05, p. 367; Kant, 2000, p. 239). In investigating the origin of living beings from a common foremother Kant postulates purposive organisation of living creatures and the fact that the principle of ends is manifested most of all in human beings, i.e. nature's movement from less teleological creatures to more teleological creatures in the course of which species once formed do not change (KU, AA 05, pp. 418-420; Kant, 2000, pp. 287-288).

Obviously, the Kantian doctrine of a system of ends is only partly vulnerable to Schaeffer's critique which is based on the recognition of continuous evolution of species and of the fact that the human being is not the most developed form in the biological sense. Even so, should we agree that Schaeffer's arguments call the Kantian teleology into question? I do

<sup>16</sup> Researchers see experience and the activity of reason as grounds of a teleological judgment. James Kreines (2005, p. 284) stresses the importance of experience. I elaborate on this idea in my article and argue that inability to apprehend self-organisation of organisms from experience calls into question a teleological judgment (Martynova, 2020). As for the role of reason in teleological judgment, Breitenbach (2014, p. 132) demonstrates the crucial importance of the analogy between practical reason and the natural ends for a teleological judgment. Hamid (2018) also points to the significance of goal-setting by theoretical reason.

Очевидно, что кантовское учение о системе целей только отчасти попадает под шефферовскую критику, которая основана на признании непрекращающейся эволюции видов и того, что человек не является самой развитой в биологическом плане формой. Тем не менее необходимо ли согласиться, что доводы Шеффера ставят под сомнение кантовскую телеологию? Я полагаю, что нет. И предлагаю обратить внимание на признание Кантом в телеологии того, что человек зависит от природы, которая ставит существование человека под вопрос (механизм природы). То есть я хочу показать, что указания Шеффера на крайнюю неустойчивость человека как вида на Земле коррелируют с тем, что осознает и Кант. И, соответственно, указания французского философа едва ли могут выступить серьезным аргументом против кантовской телеологии, требующей признания враждебной нам природы (механизм природы) и, вместе с этим, суждения о нас самих с точки зрения конечных причин<sup>13</sup>.

### 3. Критика Кантом инструментального отношения к природе

Каким образом Кант признает механизм природы как ее враждебность человеку в рамках телеологического суждения? Прежде всего отмечу, что здесь не имеет смысла рассматривать механизм природы, который относится к происхождению продуктов природы и требует корреляции с дополняющим его телеологическим объяснением, в силу чего и утверждается представление о внутренней целесообразности. Важно понять, каким образом Кант допускает механизм природы, а именно зависимость живых существ от непреднамеренно

<sup>13</sup> Современные исследователи подчеркивают важность телеологического подхода при исследовании сознания (Nagel, 2012), обосновании биологической автономии (Moreno, Mossio, 2015), при доказательстве свободной воли и обосновании моральной ответственности (Sehon, 2016), при исследовании поведения агентов с системой искусственного интеллекта и ответственности человека за их поведение (Pora, 2021) и т.д.

not think so. Witness Kant's admission in teleology that the human being depends on nature, which calls the existence of man into question (the mechanism of nature). My point is that Schaeffer's argument about the human being's extreme fickleness as a species on earth chimes in with Kant's understanding. Accordingly, the French philosopher fails to make a convincing case against Kant's teleology, which calls for the recognition of a hostile nature (the mechanism of nature) and for judging about ourselves as final ends.<sup>17</sup>

### 3. Kant's Critique of the Instrumental Attitude to Nature

How does Kant recognise the mechanism of nature as being hostile to human beings in the framework of teleological judgment? First of all, I should say that it makes no sense here to examine the mechanism of nature which has to do with the origin of the products of nature and calls for a teleological explanation, which leads to the establishment of internal purposiveness. It is important to understand how Kant sees the mechanism of nature, namely the dependence of living creatures on forces which act in an unpremeditated manner, in discussing external purposiveness.<sup>18</sup> To clarify this proposition

<sup>17</sup> Modern researchers stress the importance of the teleological approach in the study of consciousness (Nagel, 2012), the grounding of biological autonomy (Moreno, Mossio, 2015), in the proof of free will and grounding of moral responsibility (Sehon, 2016), in the study of the behaviour of agents with artificial intelligence and the human being's responsibility for their behaviour (Pora, 2021), etc.

<sup>18</sup> There are several important studies of external purposiveness. They stress its difference from internal purposiveness as well as the fact that the advantageousness and usefulness of nature for the human being cannot be grounds for a teleological judgment because to think of a natural object as useful does not yet mean to think it therefore exists as a natural end (Van Den Berg, 2014, pp. 107-109). Philippe Huneman (2006) notes that Kant allows external purpose within teleology only as the sec-

действующих сил, при рассуждении о внешней целесообразности<sup>14</sup>. Для прояснения этого положения необходимо прежде всего рассмотреть то, что Кант говорит о ней в общих чертах. Внешнюю целесообразность он определяет как «материал для искусства других возможных природных предметов» (AA 05, S. 367; Кант, 2001, с. 547). О внешней целесообразности речь идет тогда, когда природный объект полезен для чего-то другого, но это не является надлежащим основанием для понимания этого объекта с точки зрения его (предполагаемой) цели (Van Den Berg, 2014, p. 108). В § 63 «Критики способности суждения» Кант говорит, что пригодность является внешней целесообразностью, когда одни продукты природы выступают средством для целей природы (живых существ, но не человека). Полезность является внешней целесообразностью, если продукты природы выступают средством для целей природы, и эта цель — человек (пища для роста).

Чтобы понять, каким образом Кант рассуждает о враждебности природы в рамках телеологического суждения и какие из этого делает выводы, необходимо рассмотреть по меньшей мере три дополняющих друг друга по своему смысловому содержанию фрагмента «Критики способности суждения», относящихся к исследованию внешней целесообразности.

<sup>14</sup> Существует ряд важных исследований внешней целесообразности. В них подчеркивается ее отличие от внутренней целесообразности, а также то, что пригодность и полезность природы для человека не могут обосновать телеологическое суждение, поскольку мыслить природный объект пригодным или полезным еще не значит мыслить его именно поэтому существующим как цель природы (Van Den Berg, 2014, p. 107–109). Филипп Хунман замечает, что Кант допускает внутри телеологии обращение к внешней целесообразности только как второй шаг, то есть после признания необходимости мыслить внутреннюю целесообразность (Huneman, 2006). Брайтенбах доказывает, что в учении Канта постулирование внешней целесообразности помогает обнаружить механические связи, а также помыслить части природы как взаимосвязанные и взаимозависимые, то есть интеграцию живых существ в экологический контекст (Breitenbach, 2009, S. 134–140). С моей точки зрения, необходимо исследовать границы внешней целесообразности для того, чтобы понимать критику Кантом инструментального отношения к природе и очерчивать область применения телеологического суждения.

it is necessary first of all to have a general idea of what Kant says about it. He defines external purposiveness as “material for the art of other possible natural beings” (KU, AA 05, p. 367; Kant, 2000, p. 239). External purposiveness is when a natural object is useful for something else, but this is not an adequate ground for understanding the object from the point of view of the (supposed) end (Van Den Berg, 2014, p. 108). In § 63 of the *Critique of Judgment* Kant says that advantageousness is external purposiveness when only the products of nature are means toward nature’s ends (living creatures but not human beings). Usefulness is external purposiveness if the products of nature are means to the natural ends and the end is the human being (food for growth).

To understand what Kant says about nature’s hostility in the framework of teleological judgment and what conclusions he draws we have to examine at least three mutually complementary fragments of the *Critique of Judgment* pertaining to the study of external purposiveness.

In the first fragment (§ 63) Kant excludes nature’s usefulness for human beings from the notion of external purpose. The human being’s use of products for his/her various ends cannot be considered teleologically because the “human’s reason knows how to bring things into correspondence with his own arbitrary inspirations, to which he was by no means predestined by nature” (KU, AA 05, p. 368; Kant, 2000, p. 240-241). Invented “purposive” relations (e.g. natural substances for cosmetics)

and step, i.e. recognition of the need to think internal purpose. Breitenbach (2009, pp. 134-140) argues that in Kant’s teaching postulating external purpose helps to discover mechanical links and think of parts of nature as interconnected and interdependent, i.e. integration of living things in the ecological context. I think it is necessary to study the boundaries of external purposiveness in order to understand Kant’s critique of the instrumental attitude to nature and mark out the area of the use of teleological judgment.

В первом фрагменте (§ 63) Кант исключает из внешней целесообразности пригодность природы для человека. Использование человеком продуктов для своих разнообразных целей в принципе не может быть рассмотрено телеологически, поскольку «разум умеет приводить вещи в соответствие с его произвольными выдумками, к чему человек вовсе не был предопределен природой» (AA 05, S. 368; Кант, 2001, с. 549–551). Выдуманные «целесообразные» отношения (например, природные вещества для косметики) подвергаются критике, поскольку в этом случае необходимо признать отсутствие преднамеренно действующей причины. Здесь Кант фиксирует границы телеологического учения: оно не должно распространяться на такую целесообразность, которую безосновательно предполагает человек, находясь в иллюзии, что природа должна быть пригодна для любых его целей. Это очень важный фрагмент с точки зрения понимания того, что природа не должна соответствовать любым целям человека, но в нем еще не идет речь о постановке под вопрос самого существования человека.

Во втором фрагменте (§ 67) Кант призывает к тому, чтобы, отталкиваясь от признания целей природы, допустить «идею всей природы как системы по правилу целей» (AA 05, S. 378–379; Кант, 2001, с. 575). Всякий механизм природы необходимо рассматривать в соответствии с максимой: «все в мире для чего-то хорошо, ничто в нем не напрасно» (AA 05, S. 379; Кант, 2001, с. 575). Кант говорит, что принадлежащим к системе целей мы должны рассматривать то, что не создает «необходимости искать за пределами механизма слепо действующих причин другой принцип для их возможности» (AA 05, S. 380; Кант, 2001, с. 579). Согласно этой логике, становится, например, возможным считать внешне целесообразными насекомых, беспокоящих человека и делающих невозможной жизнь на болотистой местности. На этот фрагмент необходимо обратить внимание, поскольку он выражает надежду Канта на то, что любой механизм природы может быть подчинен мыслимой системе целей.

are criticised because in this case the absence of a premeditated cause has to be recognised. Here Kant fixes the boundaries of the teleological approach: it should not include the purpose groundlessly assumed by the human being under the illusion that nature should be useful for any of his/her purposes. This is a very important fragment because it shows that nature is not under an obligation to useful any human ends, but it does not yet call into question the very existence of man.

In the second fragment (§ 67) Kant argues, proceeding from the admission of natural ends, for accepting “the idea of the whole of nature as a system in accordance with the rule of ends” (*KU*, AA 05, pp. 378-379; Kant, 2000, p. 250). Every mechanism of nature should be seen in accordance with the maxim: “everything in the world is good for something, nothing is in vain” (*KU*, AA 05, pp. 379; Kant, 2000, p. 250). Kant says that a system of ends must be seen to include that which does not make it necessary “to seek another principle of their possibility beyond the mechanism of blindly acting causes” (*KU*, AA 05, p. 380; Kant, 2000, p. 252). In accordance with this logic it is possible, for example, to consider as externally purposive the insects that bother human beings and make life in a marshy terrain unlivable. This fragment merits attention because it expresses Kant’s hope that any mechanism of nature can be subordinate to a conceivable system of ends.

The idea that the mechanism of nature can be subordinate to a teleological judgment expressed in § 67 is adjusted in § 82 which recognises that nature may call into question the very existence of the human being. Kant points to the experientially given dependence of human beings and the other living creatures on the omnipotent forces of nature which act chaotically. He concludes that this approach can prove that as a natural being “the human be-

Высказанная в § 67 мысль о подчинении механизма природы телеологическому суждению корректируется в § 82 с учетом того, что природа может поставить под вопрос также само существование человека. Кант указывает на данную в опыте зависимость человека и других живых существ от всемогущих сил природы, которые действуют хаотически. Он заключает, что такое рассмотрение способно доказать, что как природное существо «человек не есть последняя цель природы», «агрегат органических вещей на земле не может быть системой целей», «продукты природы... не имеют другого происхождения, кроме механизма природы» (AA 05, S. 428; Кант, 2001, с. 693). Для того чтобы показать, что § 82 не противоречит разрешению антиномии принципов механического и телеологического способов возникновения организмов, в заключительном абзаце этого параграфа Кант указывает, что оба принципа относятся к рефлектирующей способности суждения, и не нужно опасаться объяснять происхождение организмов механистически. Замечу, такое примирение понятно, если речь идет о происхождении продуктов природы и системе целей, относящейся к их происхождению от общей праматери<sup>15</sup>. Но это примирение оставляет открытыми следующие вопросы. Охватывается ли телеологическим суждением механизм природы как зависимость человека от непреднамеренно действующих сил? Если да, то каким образом? Приводит ли это к утверждению тотальности внешней целесообразности<sup>16</sup>?

<sup>15</sup> Кант высказывает предположение о происхождении живых существ от общей праматери на основании телеологического объяснения происхождения продуктов природы, то есть на основании предположения их внутренней целесообразности (AA 05, S. 418; Кант, 2001, с. 667).

<sup>16</sup> В случае с объяснением происхождения организмов речь идет именно о том, что телеологическое суждение охватывает (подчиняет) механическое объяснение. Гой указывает, что Кант описывает объединение двух видов теоретических законов природы, механизма и телеологии, как отношения между средством и

ing is not an ultimate end of nature", "the aggregate of organized natural things on earth cannot be a system of ends", "the products of nature [...] can have no other origin than that in the mechanism of nature" (KU, AA 05, p. 428; Kant, 2000, p. 296). To show that § 82 does not contradict the resolution of the antinomy of the principles of mechanical and teleological modes of the emergence of organisms, in the final paragraph Kant says that both principles belong to the reflective capacity of judgment and one need not be afraid to explain the origin of organisms mechanistically. I submit that such reconciliation makes sense if we speak about the origin of the products of nature and a system of ends that implies their origin from a common birth-mother.<sup>19</sup> But such reconciliation leaves several questions open. Does the teleological judgment cover the mechanism of nature as the human being's dependence on unpremeditatedly acting forces? If it does, then how? Does it approve the totality of external purposiveness?<sup>20</sup>

If we postulate that the mechanism of nature is in opposition to external purpose, I believe we have to deal with the following logic of teleology unfolding. When Kant declares that the human being is not the ultimate end of nature, he does not mean that teleology retreats under the onslaught of nature's blind mechanism. To him it is obvious that external purposiveness is challenged by the mechanism

<sup>19</sup> Kant suggests that the living creatures originate from a common birth-mother proceeding from a teleological explanation of the origin of nature's products, i.e. assuming their inner purposiveness (KU, AA 05, p. 418; Kant, 2000, p. 287).

<sup>20</sup> In the case of explanation of the origin of organisms the point is that teleological judgment subsumes the mechanical explanation. Goy (2015, p. 85) notes that Kant describes the merger of two types of theoretical laws of nature, mechanism and teleology, as the relation between the means and the end whereby mechanical laws are "subordinate" means for teleological laws as their ends (see also Ginsborg, 2006; Breitenbach, 2009; Quarfood, 2014).

При постулировании механизма природы в оппозиции к внешней целесообразности, полагаю, мы сталкиваемся со следующей логикой развертывания телеологии. Когда Кант заявляет, что человек не есть последняя цель природы, то он не имеет в виду отступление телеологии под натиском слепого механизма природы. Для него очевидно, что внешняя целесообразность оспаривается механизмом природы, и поэтому Кант предлагает мыслить подчинение этого механизма высшему предназначению человека как предмету телеологического суждения (§ 83). В этом плане он изящно согласует враждебность природы с высшим назначением человека: «...несчастья, которыми нас карает отчасти природа, отчасти неуживчивый эгоизм людей, в то же время напрягают, увеличивают и закаляют [наши] душевные силы... и таким образом дают нам почувствовать скрыто заложенную в нас пригодность к высшим целям» (AA 05, S. 433–434; Кант, 2001, с. 705–707)<sup>17</sup>. Действительно, если бы Кант не определил границы внешней целесообразности, мы должны были бы признать в итоге, что человек есть последняя и даже конечная цель природы только в том смысле, что природные комплексы и ресурсы способны удовлетворить его желания блаженства (счастья). Кант это решительно отрицает в рамках всего своего учения<sup>18</sup>. Более того, он не только против того, что

целью, в соответствии с которыми механические законы служат «подчиненными» средствами для телеологических законов в качестве их цели (Goy, 2015, p. 85). См. также: (Ginsborg, 2006; Breitenbach, 2009; Quarfood, 2014).

<sup>17</sup> Стоит обратить внимание, что такое согласование противопоставляется целесообразным отношениям без конечной цели, основание которых Кант называет механизмом. Человек в этом случае всегда выступает как средство (AA 05, S. 434; Кант, 2001, с. 707).

<sup>18</sup> Для Гайера очевидно, что в третьей «Критике» Кант отрицает счастье человека в качестве конечной цели природы, поскольку оно не обладает безусловной ценностью и природа, по всей видимости, не способствует ему (Guyer, 2014, p. 221). Но тезис Канта о том, что природа не способствует счастью, по мысли Гайера, проблематичен. Возникает проблема, как согласовать между собой две кантовские мысли: с одной

of nature, so Kant suggests that this mechanism is subordinate to the supreme mission of the human being as the object of teleological judgment. (§ 83). He elegantly reconciles the hostility of nature with the highest calling of human beings: “[...] the evil that is visited upon us partly by nature, partly by the intolerant selfishness of human beings, at the same time calls forth, strengthens, and steels the powers of the soul not to be subjected to those, and thus allows us to feel an aptitude for higher ends, which lies hidden in us” (KU, AA 05, pp. 433–434; Kant, 2000, p. 301). Indeed, if Kant had not defined the limits of external purpose we would have to concede that the human being is the ultimate and even the final end of nature only in the sense that natural complexes and resources can meet his/her desire for happiness. Kant resolutely denies this in his teaching.<sup>21</sup> Moreover, he is not only against stopping

<sup>21</sup> For Guyer (2014, p. 221) it is obvious that in the third *Critique* Kant denies human happiness as the final end of nature because it does not have unconditional value and nature apparently is not conducive to happiness. But Guyer considers Kant’s thesis to the effect that nature is not conducive to happiness to be problematical. The problem arises, how does one reconcile the two Kantian ideas: on the one hand, happiness should be part of humanity’s moral goal; on the other hand, happiness exists within nature even though it shows no more clemency to human beings than to its other creatures (*ibid.*, p. 233). Guyer resolves the issue in the following way: the human being cannot think nature as a guarantor of his/her happiness, but there is nothing to prevent human beings from seeking it, even by project activity and technical reason (*ibid.*, p. 235). As a result, according to Guyer, nature’s indifference or hostility to human happiness turns out to be only apparent and initial. I would refrain for the time being from passing judgment on the extent to which, in Kant’s view, human beings can overcome nature’s hostility by their projective activity. But I would like to stress that in Kant’s view human beings’ awareness of the fact that their happiness, as well as their biological existence, is important for the movement of human beings toward their higher mission. The human being’s consciousness of the fact that nature does not guarantee his/her happy existence paves the way beyond nature into the space of freedom where he/she asserts him/herself. I think Kant clearly expresses this thought when he juxtaposes external purposiveness (as part of a system of ends) to

бы остановиться на констатации счастья, но и против того, чтобы признать биологическое существование человека в качестве конечной цели природы. Кант пишет, что она щадит человека «так же мало, как всякое другое животное, в своих разрушительных действиях, таких, как чума, голод, наводнения, холод, нападения со стороны других больших и малых зверей и т.п.» (AA 05, S. 430; Кант, 2001, с. 697). Механическое объяснение, согласуясь с высшим назначением человека, таким образом, подчиняется телеологическому суждению, и вместе с этим необходимым оказывается ограничение внешней целесообразности<sup>19</sup>. Она допускается

сторону, счастье должно быть частью моральной цели человечества; с другой — счастье имеет место в пределах природы, несмотря на то что она щадит человека так же мало, как и другие свои создания (Ibid., p. 233). Гайер решает этот вопрос следующим образом: человек не может мыслить природу в качестве гаранта своего счастья, но ничто не мешает человеку стремиться к нему, в том числе за счет проективной деятельности и технического разума (Ibid., p. 235). В итоге безразличие или враждебность природы к человеческому счастью оказываются, по мысли Гайера, в концепции Канта только кажущимися или первоначальными. Позволю себе пока воздержаться от суждения, насколько в концепции Канта человек может преодолеть враждебность природы за счет проективной деятельности. Однако я хотела бы подчеркнуть, что в концепции Канта осознание человеком факта, что счастье, а также биологическое существование как таковое не гарантируются природой, важно для движения человека к своему высшему предназначению. Осознание человеком своего не гарантированного природой благополучного существования открывает ему путь за ее пределы — в пространство свободы, где он себя и утверждает. Полагаю, что Кант четко выражает эту мысль, когда противопоставляет внешней целесообразности (как части системы целей) механизм природы (§ 82) и согласует его с высшей целью человека (§ 83).

<sup>19</sup> Согласимся с Майклом Баркером в том, что рассмотрение внешней целесообразности должно выходить за пределы ее противопоставления внутренней целесообразности. Согласно Баркеру, обсуждение Кантом относительной целесообразности создает основу для цепочки аргументов в § 63, 64 и 65, результатом которых является утверждение о том, что мы должны считать организмы целями природы (Barker, 2018). С моей точки зрения, обсуждение внешней целесообразности важно для понимания того, как Кант движется от ее ограничения к расширению границ применения телеологического суждения и доказывает высшее предназначение человека.

at stating that happiness has been achieved but against recognizing the biological existence of humans as the final end of nature. Kant writes that “it has rather spared him just as little as any other animal from its destructive effects, whether of pestilence, hunger, danger of flood, cold, attacks by other animals great and small” (KU, AA 05, p. 430; Kant, 2000, p. 298). The mechanistic explanation, agreeing with the higher calling of human beings, is thus subordinated to the teleological judgment and at the same time necessitates a limiting of external purposiveness.<sup>22</sup> It is allowed in the framework of teleology only on condition that the human being, while he/she may assume the usefulness of nature to him/herself (e.g. in dividing genders into male and female), cannot assume it as a guarantor of his happiness and biological existence.<sup>23</sup>

Comparison of three fragments shows that Kant moves from excluding the usefulness of nature for the human being derived from the judgment of external purpose to subordinat-

the mechanism of nature (§ 82) and correlates it with the human being's highest calling (§ 83).

<sup>22</sup> Let us agree with Michael Barker that the study of external purposiveness should include more than juxtaposing it to internal purposiveness. Barker noted (2018) that Kant's discussion of relative purposiveness leads to a chain of arguments in § 63, 64 and 65, leading to the claim that we should consider organisms to be natural end. I believe that the discussion of external purposiveness is important for understanding how Kant moves from limiting it to extending the application area of teleological judgment and argues the highest purpose of human beings.

<sup>23</sup> The question may arise, why do we speak about the limits of external purposiveness and not about refuting it by recognizing the mechanism of nature? The thing is that Kant turns to the mechanism of nature precisely in order to show that the human being embedded in nature is not its ultimate and final end, owing to nature's benevolence. At the same time it means that nature provides for human beings and for other living things. The notion of *mechanism of nature* implies that living creatures are exposed both to the destructive and constructive forces of nature (AA 05, pp. 426-427; Kant, 2000, p. 295).

в рамках телеологии только с условием, что человек, хотя и может предполагать полезность природы для себя (например, разделение полов на мужской и женский), не может полагать ее в качестве гаранта своего счастья и своего биологического существования<sup>20</sup>.

Из соотнесения трех фрагментов видно, как Кант движется от исключения пригодности природы для человека из суждения о внешней целесообразности к тому, чтобы подчинить любой механизм природы телеологическому объяснению, и в конечном счете приходит к утверждению, что допущение внешней целесообразности должно быть ограничено признанием механизма природы, согласованного с высшим назначением человека, что, в свою очередь, и определяет сферу применения телеологического суждения. Если учитывать те претензии, которые предъявляются Канту, то высказанное им в § 63, 67 и 82 позволяет ответить на критику Шеффера и вместе с этим показать, что остается за пределами внимания исследователей в экологической этике. Дело в том, что, признавая механизм природы в системе целей, Кант говорит, что она может быть принципиально враждебной существованию человека. В этом смысле человек в природе не есть ни ее последняя, ни конечная ее цель. Это явно не учитывает Шеффер в своей критике телеологии. По Канту, человек может и должен судить о природе с точки зрения конечных причин и предполагать ее последнюю, а также конечную цель. Но для него также важно осознавать, что (1) природа не должна быть пригодна для лю-

<sup>20</sup> Может возникнуть вопрос, почему речь идет о границах внешней целесообразности, а не о ее опровержении за счет признания механизма природы? Дело в том, что Кант обращается к механизму природы именно для того, чтобы показать, что укорененный в ней человек не есть по причине благосклонности природы ее последняя и конечная цель. Но это также значит, что все-таки природа обеспечивает и человека, и другие живые существа. Понятие *механизм природы* подразумевает, что живые существа испытывают на себе как ее разрушительные силы, так и созидательные (AA 05, S. 426–427; Кант, 2001, с. 689).

ing any mechanism of nature to a teleological explanation and eventually comes to the conclusion that external purposiveness should be limited by the recognition of the mechanism of nature correlating with the higher purpose of the human being, which in turn determines the sphere of the application of teleological judgment. Bearing in mind the charges presented to Kant, what he says in § 63, 67 and 82 answers Schaeffer's criticism and at the same time shows what in ecological ethics remains outside the sphere of attention of researchers. The thing is that in recognising the mechanism of nature in a system of ends, Kant says that it can be fundamentally hostile to human beings' existence. In that sense the human being is not the ultimate or the final end of nature. This is something Schaeffer clearly does not take into account in his critique of teleology. Kant maintains that human beings can and must judge nature from the viewpoint of the final causes and suppose its ultimate and also final end. But it is also important for him/her to be aware that (1) nature is not obliged to be useful for any human designs, (2) it is not a guarantor either of humans' happiness or their biological existence. The fact that in Kant's teleology the human being cannot expect nature to meet all his/her strivings towards well-being, comfort and even guaranteed biological existence eludes anthropocentrists in ecological ethics.

The above-said clarifies the significance of Kant's doctrine and his contribution to ecological ethics. I believe that in a way Kant understood the problems to which representatives of deep ecology today point; it is impossible to think natural complexes and resources as being intended only for human beings and having value only inasmuch as they are useful and good for them. Kant manages not only to explain the human being's depen-

бых замыслов человека, (2) она не есть гарант ни его счастья, ни биологического существования. Факт, что в кантовской телеологии человек не может относиться к природе таким образом, чтобы были обязательно удовлетворены его стремления к благополучию, комфорту и даже гарантированному биологическому существованию, ускользает от внимания антиантропоцентристов в экологической этике.

С учетом вышесказанного становятся понятнее значимость учения Канта и его вклад в экологическую этику. Я думаю, что можно говорить об определенном понимании Кёнигсбергским философом проблем, на которые сейчас указывают представители глубокой экологии, — невозможности мыслить природные комплексы и ресурсы как предназначенные именно для человека и имеющие ценность только как пригодные и полезные для него. При этом Канту удается не только обосновать зависимость человека от природного мира и границы инструментального отношения к нему, но и включить это положение в телеологическое учение, допускающее мышление организма с точки зрения внутренней целесообразности, систему целей и морального человека как конечную цель природы. Таким образом, вопреки сложившимся в рамках антиантропоцентризма представлениям о взаимообусловленности поверхностной экологии и тезиса о человеческой исключительности, Кант развивает этот тезис наряду с критикой инструментального отношения к природе (и даже отчасти благодаря этой критике), что позволяет говорить о его вкладе в экологическую этику и о ее новых рубежах.

**Благодарность.** Статья подготовлена при поддержке Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, осуществляющего финансирование научно-исследовательской работы по реализации проекта «Проблема понимания органического в научно-философском и художественном дискурсах».

dence on the natural world and the limits of the instrumental attitude to it, but also to include this provision in his teleological teaching which permits thinking of an organism in terms of internal purposiveness, and a system of ends and the moral human being as the final end of nature. Thus, contrary to the claims of anti-anthropocentrists that shallow ecology and the thesis about human exclusiveness mutually condition each other, Kant elaborates this thesis along with critique of the instrumental attitude to nature (and even partly thanks to this critique) which warrants discussing his contribution to ecological ethics and its new boundaries.

**Acknowledgements.** *This paper was prepared with the support of the Herzen State Pedagogical University of Russia (St. Petersburg) funding the implementation of the project "The Problem of Understanding the Organic in Scientific, Philosophical and Art Discourse".*

## References

- Attfield, R., 1983. *The Ethics of Environmental Concern*. New York: Columbia University Press.
- Barker, M., 2018. The Argumentative Significance of Relative Purposiveness. *International Philosophical Quarterly*, 58(2), pp. 139-155.
- Breitenbach, A., 2009. *Die Analogie von Vernunft und Natur: Eine Umweltphilosophie nach Kant*. Berlin & New York: De Gruyter.
- Breitenbach, A., 2014. Biological Purposiveness and Analogical Reflection. In: I. Goy and E. Watkins, eds. 2014. *Kant's Theory of Biology*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 131-148.
- Cohen, A., 2020. Kant on Evolution: A Re-evaluation. In: J. J. Callanan and L. Allais, eds. 2020. *Kant and Animals*. Oxford: Oxford University Press, pp. 123-135.
- Cooper, A., 2016. Nature's Ultimate End: Hope and Culture in Kant's Third Critique. *Philosophica*, 48(1), pp. 31-45.

## Список литературы

- Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 277–733.
- Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 67–833.
- Козыра В. Является ли этика Спинозы гетерономной в кантовском смысле? // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 4. С. 35–66. doi: 10.5922/0207-6918-2018-4-2.
- Шеффер Ж. -М. Конец человеческой исключительности / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М. : Новое литературное обозрение, 2010.
- Attfeld R. The Ethics of Environmental Concern. N. Y. : Columbia University Press, 1983.
- Barker M. The Argumentative Significance of Relative Purposiveness // International Philosophical Quarterly. 2018. Vol. 58, № 2. P. 139–155.
- Breitenbach A. Die Analogie von Vernunft und Natur: Eine Umweltphilosophie nach Kant. Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 2009.
- Breitenbach A. Biological Purposiveness and Analogical Reflection // Kant's Theory of Biology / ed. by I. Goy, E. Watkins. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2014. P. 131–148.
- Cohen A. Kant on Evolution: A Re-evaluation // Kant and Animals / ed. by J.J. Callanan, L. Allais. Oxford : Oxford University Press, 2020. P. 123–135.
- Cooper A. Nature's Ultimate End: Hope and Culture in Kant's Third Critique // Philosophica. 2016. Vol. 48, №1. P. 31–45.
- Denis L. Kant's Conception of Duties regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration // History of Philosophy Quarterly. 2000. Vol. 17, №4. P. 405–423.
- Gillroy J. M. Kantian Ethics and Environmental Policy Argument: Autonomy, Ecosystem Integrity, and Our Duties to Nature // Ethics and the Environment. 1998. Vol. 3, № 2. P. 131–155.
- Gilson É. D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie. Paris : Vrin, 1971.
- Ginsborg H. Kant's Biological Teleology and Its Philosophical Significance // A Companion to Kant / ed. by G. Bird. Malden, MA : Wiley Blackwell, 2006. P. 455–469.
- Goy I. The Antinomy of Teleological Judgment // Studi Kantiani. 2015. Vol. 28. P. 65–88.
- Guyer P. Freedom, Happiness, and Nature: Kant's Moral Teleology (CPJ §§83–4, 86–7) // Kant's Theory of Biology / ed. by I. Goy, E. Watkins. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2014. P. 221–237.
- Denis, L., 2000. Kant's Conception of Duties regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration. *History of Philosophy Quarterly*, 17(4), pp. 405-423.
- Gillroy, J.M., 1998. Kantian Ethics and Environmental Policy Argument: Autonomy, Ecosystem Integrity, and Our Duties to Nature. *Ethics and the Environment*, 3(2), pp. 131-155.
- Gilson, É., 1971. *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*. Paris: Vrin.
- Ginsborg, H., 2006. Kant's Biological Teleology and Its Philosophical Significance. In: G. Bird, ed. 2006. *A Companion to Kant*. Malden, MA: Wiley Blackwell, pp. 455-469.
- Goy, I., 2015. The Antinomy of Teleological Judgment. *Studi Kantiani*, 28, pp. 65-88.
- Guyer, P., 2014. Freedom, Happiness, and Nature: Kant's Moral Teleology (CPJ §§83-4, 86-7). In: I. Goy and E. Watkins, eds. 2014. *Kant's Theory of Biology*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 221-237.
- Hamid, N., 2018. *Being and The Good: Natural Teleology in Early Modern German Philosophy*. Ph.D. University of Pennsylvania. Available at: <<https://repository.upenn.edu/edissertations/2705>> [Accessed 1.06.2022].
- Hay, C, 2020. Do We Owe to Animals? Kant on Non-Intrinsic Value. In: J.J. Callanan and L. Allais, eds. 2020. *Kant and Animals*. Oxford: Oxford University Press, pp. 176-190.
- Huneman, P., 2006. Naturalising Purpose: From Comparative Anatomy to the 'Adventure of Reason'. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 37(4), pp. 649-674. <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2006.09.004>.
- Kant, I., 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Translated by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I., 2015. *Critique of Practical Reason*. Edited and translated by M. Gregor, translation revised by A. Reath. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, C.M., 2018. *Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals*. New York: Oxford University Press.
- Kozyra, W., 2018. Is Spinoza's Ethics Heteronomous in the Kantian Sense of the Term? *Kantian Journal*, 37(4), pp. 35-66. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-4-2>.

Hamid N. Being and The Good: Natural Teleology in Early Modern German Philosophy : diss. [Philadelphia] : University of Pennsylvania, 2018. URL: <https://repository.upenn.edu/edissertations/2705> (дата обращения: 01.06.2022).

Hay C. Do We Owe to Animals? Kant on Non-Intrinsic Value // *Kant and Animals* / ed. by J. J. Callanan, L. Allais. Oxford : Oxford University Press, 2020. P. 176–190.

Huneman P. Naturalising Purpose: From Comparative Anatomy to the 'Adventure of Reason' // *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*. 2006. Vol. 37, № 4. P. 649–674. doi: 10.1016/j.shpsc.2006.09.004.

Korsgaard C. M. Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals. N. Y. : Oxford University Press, 2018.

Kreines J. The Inexplicability of Kant's Naturzweck: Kant on Teleology, Explanation and Biology // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 2005. Vol. 87, №3. P. 270–311.

Lennox J. G. Darwin Was a Teleologist // *Biology and Philosophy*. 1993. Vol. 8, № 4. P. 409–421.

Marshall A. Ethics and the Extraterrestrial Environment // *Journal of Applied Philosophy*. 1993. Vol. 10, № 2. P. 227–236.

Martynova S. Kant's Teleology and the Problems of Bioethics // *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*. 2020. № 11. P. 37–54.

Mathews F. Deep Ecology // *A Companion to Environmental Philosophy* / ed. by D. Jamieson. Malden, MA : Wiley-Blackwell, 2001. P. 218–232.

McLaughlin P. Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation. Lewiston, N. Y. : Edwin Mellen Press, 1990.

Moreno A., Mossio M. Biological Autonomy. *Biological Autonomy: A Philosophical and Theoretical Enquiry*. Dordrecht : Springer, 2015.

Naess A. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement // *Inquiry : An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. 1973. Vol. 16, № 1-4. P. 95–100.

Nagel T. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford ; N. Y. : Oxford University Press, 2012.

O'Neill J. Meta-Ethics // *A Companion to Environmental Philosophy* / ed. by D. Jamieson. Malden, MA : Wiley-Blackwell, 2001. P. 163–176.

Popa E. Human Goals are Constitutive of Agency in Artificial Intelligence (AI) // *Philosophy & Technology*. 2021. Vol. 34. P. 1731–1750.

Kreines, J., 2005. The Inexplicability of Kant's Naturzweck: Kant on Teleology, Explanation and Biology. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 87(3), pp. 270-311.

Lennox, J. G., 1993. Darwin Was a Teleologist. *Biology and Philosophy*, 8(4), pp. 409-421.

Marshall, A., 1993. Ethics and the Extraterrestrial Environment. *Journal of Applied Philosophy*, 10(2), pp. 227-236.

Martynova, S., 2020. Kant's Teleology and the Problems of Bioethics. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 11, pp. 37-54.

Mathews, F., 2001. Deep Ecology. In: D. Jamieson, ed. 2001. *A Companion to Environmental Philosophy*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 218-232.

McLaughlin, P., 1990. *Kant's Critique of Teleology in Biological Explanation*. Lewiston, NY: Edwin Mellen Press.

Moreno, A. and Mossio, M., 2015. *Biological Autonomy. Biological Autonomy: A Philosophical and Theoretical Enquiry*. Dordrecht: Springer.

Naess, A., 1973. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 16, pp. 95-100. <https://doi.org/10.1080/00201747308601682>.

Nagel, T., 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford & New York: Oxford University Press.

O'Neill, J., 2001. Meta-Ethics. In: D. Jamieson, ed. 2001. *A Companion to Environmental Philosophy*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 163-176.

Popa, E., 2021. Human Goals are Constitutive of Agency in Artificial Intelligence (AI). *Philosophy & Technology*, 34, pp. 1731-1750.

Quarfood, M., 2006. Kant on Biological Teleology: Towards a Two-level Interpretation. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 37(4), pp. 735-747. <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2006.09.007>.

Quarfood, M., 2014. The Antinomy of Teleological Judgment: What It Is and How It Is Solved. In: I. Goy and E. Watkins, eds. 2014. *Kant's Theory of Biology*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 167-184.

Schaeffer, J.-M., 2007. *La fin de l'exception humaine*. Paris: Gallimard.

Sehon, S., 2016. *Free Will and Action Explanation*. Oxford: Oxford University Press.

Quarfood M. Kant on Biological Teleology: Towards a Two-level Interpretation // *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*. 2006. Vol. 37, № 4. P. 735–747. doi:10.1016/j.shpsc.2006.09.007.

Quarfood M. The Antinomy of Teleological Judgment: What It Is and How It Is Solved // *Kant's Theory of Biology* / ed. by I. Goy, E. Watkins. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2014. P. 167–184.

Sehon S. Free Will and Action Explanation. Oxford : Oxford University Press, 2016.

Svoboda T. Duties Regarding Nature: A Kantian Environmental Ethic. N. Y. ; L. : Routledge, Taylor & Francis Group, 2015.

Van Den Berg H. Kant on Proper Science: Biology in the Critical Philosophy and the *Opus postumum*. Dordrecht ; Heidelberg ; N. Y. ; L. : Springer, 2014.

Varden H. Kant and Moral Responsibility for Animals // *Kant and Animals* / ed. by J. J. Callanan, L. Allais. Oxford : Oxford University Press, 2020. P. 157–175.

Walter H. Neurophilosophy of Free Will: From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy / transl. by C. Klohr. Cambridge : The MIT Press, 2001.

Wood A. V., O'Neill O. Kant on Duties Regarding Nonrational Nature // *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 1998. Vol. 72, № 1. P. 189–228.

## Об авторе

Светлана Александровна Мартынова, кандидат философских наук, РГПУ им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: svetlanus.martynova@yandex.ru

ORCID: 0000-0001-8780-8229

## Для цитирования:

Мартынова С. А. Рубежи экологической этики: философия И. Канта в диалоге с тезисом о «конце человеческой исключительности» // *Кантовский сборник*. 2023. Т. 42, № 4. С. 86–111.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-5

© Мартынова С. А., 2023.

Svoboda, T., 2015. *Duties Regarding Nature: A Kantian Environmental Ethic*. New York & London: Routledge, Taylor & Francis Group.

Van Den Berg, H., 2014. *Kant on Proper Science: Biology in the Critical Philosophy and the Opus Postumum*. Dordrecht: Springer.

Varden, H., 2020. Kant and Moral Responsibility for Animals. In: J. J. Callanan and L. Allais, eds. 2020. *Kant and Animals*. Oxford: Oxford University Press, pp. 157-175.

Walter, H., 2001. *Neurophilosophy of Free Will: From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy*. Translated by C. Klohr. Cambridge: The MIT Press.

Wood, A. V. and O'Neill, O., 1998. Kant on Duties Regarding Nonrational Nature. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 72(1), pp. 189-228.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

## The author

Dr Svetlana A. Martynova, Herzen State Pedagogical University of Russia, St. Petersburg, Russia.

E-mail: svetlanus.martynova@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8780-8229>

## To cite this article:

Martynova, S. A., 2023. The Boundaries of Ecological Ethics: Kant's Philosophy in Dialog with the "End of Human Exclusiveness" Thesis. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 86-111.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-5>

© Martynova S. 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/))

УДК 141

СООТНОШЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО  
И КОЛЛЕКТИВНОГО  
В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ  
Г. Д. ГУРВИЧА

М. Ю. Загирняк<sup>1</sup>

Лейтмотивом творчества Г. Д. Гурвича стала проблема соотношения индивида и общества. Начиная с ранних русскоязычных книг по философии права и заканчивая произведениями по социологии, изданными во Франции и США на заключительном этапе его карьеры, Гурвич анализировал индивида и коллективные образования в качестве взаимодействующих сторон коллективного социального субъекта. Он стремился преодолеть противоборство индивидуализма и коллективизма, которое идеологически воплотилось в соперничестве французской (Эмиль Дюркгейм) и немецкой (Макс Вебер) социологических школ. Гурвич сформулировал понятие социума как динамического взаимодействия и взаимоопределения индивида и общества. В своих русскоязычных работах, написанных до эмиграции, он отстаивал точку зрения, согласно которой именно в праве можно определить, как индивид и общество взаимно обуславливают друг друга, задавая направление социальному развитию. В конце 1920-х – начале 1930-х гг. в учении о социальном праве Гурвич сформулировал понятие социальности, которое позволило сфокусировать внимание не на противоборстве, а на взаимодействии индивида и общества. В понятии нормативного факта философ определил бытие социума – воплотил диалектическое взаимодействие единства и множества. В конце 1930-х гг. в учении о микросоциологии он ввел критерии социальности, в которых запечатлел индивидуальную (интенсивность слияния индивидуальных сознаний) и коллективную (сила общественного давления) стороны процесса социального развития. Гурвич на основе этих критериев разработал градацию социальности и выразил ее в схеме «масса – сообщество – общ-

THE RELATIONSHIP BETWEEN  
THE INDIVIDUAL AND THE COLLECTIVE  
IN THE SOCIAL PHILOSOPHY  
OF GEORGES GURVITCH

M. Yu. Zagirnyak<sup>1</sup>

The relationship between the individual and society is the leitmotif of Georges Gurvitch's work. Beginning from the early Russian-language books on the philosophy of law and ending with the works on sociology published in France and the USA at the final stage of his career, Gurvitch studied the individual person and collective units as interacting sides of the collective social subject. He sought to overcome the struggle between individualism and collectivism which found its ideological expression in the rivalry of the French (Emile Durkheim) and German (Max Weber) schools of sociology. Gurvitch formulated the concept of society as dynamic interaction and mutual determination of the individual and collective unit. In his Russian-language works, written before his emigration, he maintained that it was in the sphere of law that one could determine how the individual and society mutually condition each other and determine the direction of social development. In the late 1920s and early 1930s in his teaching on social law, Gurvitch formulated the concept of sociability which enabled him to focus attention not on the confrontation, but on the interaction of the individual and society. In the concept of "normative fact" he defined the being of society and embodied the dialectical interaction between singularity and multitude. In the late 1930s in his teaching on microsociology, he introduced criteria of sociability, recording individual (intensity of the fusion of individual minds) and collective (the force of social pressure) aspects of the process of social development. Proceeding from these criteria Gurvitch developed a gradation of sociability, expressing it in the

<sup>1</sup> Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 02.11.2022 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-6

<sup>1</sup> Immanuel Kant Baltic Federal University.  
14 Alexandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236016, Russia.  
Received: 02.11.2022.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-6

ность», которая позволила ему проанализировать формирование коллективных образований и определить особенности их бытия. В статье «Масса, сообщество и общность» (1941) он представил эти формы социальности, с помощью которых обосновал взаимообусловленность индивидов и коллективных образований. В статье Гурвича запечатлены ключевые принципы его философии и социологии права, давшие ему возможность преодолеть индивидуализм и коллективизм в обосновании социума.

**Ключевые слова:** философия русского зарубежья, индивид, общество, микросоциология, социальность, масса, сообщество, общность, неокантианство

## Введение

Георгий Давидович Гурвич (1894–1965) — выдающийся философ, правовед и социолог. В 1920 г. он покинул Россию и до конца 1930-х гг. активно участвовал в интеллектуальной деятельности русского зарубежья. В последующие годы Гурвич рассматривал себя уже как французского социолога<sup>2</sup>. Его наследие многогранно и включает в себя работы по правоведению, социологии знания, русской религиозной философии. Красной нитью сквозь идейную эволюцию в интеллектуальной биографии Гурвича проходит тенденция преодоления противоборства индивидуализма и холизма, социологического номинализма и универсализма в толковании общества.

В этой статье я сфокусируюсь на том, каким образом Гурвич определял понятия индивида и общества на протяжении своего творческого пути начиная с ранних произведений, написанных в России, вплоть до выпуска статьи «Масса, сообщество и общность» (Gurvitch, 1941). На первый план будут выведены правовые и социологические взгляды, которые помогают прояснить соотношение индивида и общества, бытия индивидов и бытия коллективных образований. Это позволит увидеть, как

<sup>2</sup> О биографии Гурвича и его творческом пути см. подробнее: (Антонов, 2013, с. 12–79).

scheme “mass – community – communion” which enabled him to analyse the formation of collective units and determine the features of their existence. In his article “Mass, Community, and Communion” (1941) he presented the forms of sociability which enabled him to describe the mutual conditioning of individuals and collective units. Gurvitch’s article spells out the key principles of his philosophy and sociology of law which overcome individualism and collectivism in his account of society.

**Keywords:** philosophy of the Russian Abroad, individual, society, microsociology, sociability, mass, community, communion, Neo-Kantianism

## Introduction

Georges D. Gurvitch (1894–1965) was an outstanding philosopher, jurist and sociologist. He left Russia in 1920 and until the late 1930s was an active member of the Russian émigré intellectual community. Later Gurvitch identified himself as a French sociologist.<sup>2</sup> His multi-faceted legacy includes works on law, sociology of knowledge, and Russian religious philosophy. His intellectual evolution is informed with the desire to overcome the confrontation between individualism and holism, sociological nominalism and universalism in the interpretation of society.

In this article I will concentrate on how Gurvitch defined the concepts of individual and society over the course of his creative career, beginning from the early works written in Russia up to the publication of his article “Mass, Community and Communion” (Gurvitch, 1941). I will focus on his legal and sociological views which help to clarify the relationships between the individual and society, the being of individuals and the being of collective units. This will show how Gurvitch deepened his con-

<sup>2</sup> For more on Gurvitch’s biography and creative activity see Antonov (2013, pp. 12-79).

Гурвич углублял свое понятие социального и как представил в статье «Масса, сообщество и общность» последовательное изложение учения о микросоциологии.

### **Взаимодействие индивида и общества в философии Гурвича до эмиграции**

Гурвич с ранних работ стремился выявить, каким образом формируются коллективные образования — социальные феномены, которые нельзя редуцировать к сумме индивидов. В работе «“Правда воли монаршей” Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники» (Гурвич, 1915) Гурвич рассматривает соотношение свободы индивида с развитием общества в качестве ключевого критерия для определения специфики легитимации власти. Он отмечает, что в собственном учении Феофан Прокопович анализировал два источника происхождения власти и государства — народную волю и божественное право (Там же, с. 2), для которых в качестве приоритетной ценности характерны соответственно свобода отдельного человека и общество как целостность. Развитие теории общественного договора привело к «признанию первоначального суверенитета индивида и, следовательно, к полному отрицанию теократических оснований власти» (Там же, с. 59). Идея божественного происхождения власти позволяла рассматривать индивидов как множество элементов порядка, созданного высшими силами, тогда как учение о народной воле акцентировало внимание на значимости каждого человека как участника социума.

Две версии обоснования права подразумевают соответствующие трактовки общества: 1) социум формируется благодаря народной воле, которая складывается во взаимодействии индивидов, проявляющих свою свободу; 2) в условиях божественного права индивиды обретают место в социуме, принимая социальные роли и функции. Осуществление свободы индивида в рамках общественного порядка послужило для Гурвича проекцией проблемы сохранения индивидуальной свободы в процессе развития социума на политико-правовую теорию.

ception of the social and presented a consistent teaching on microsociology in his article “Mass, Community and Communion”.

### **Interaction between Individual and Society in Gurvitch’s Philosophy before Emigration**

From his early works Gurvitch was intrigued by the social phenomena of collective units which cannot be reduced to the sum of individuals. In his work, “*The Truth of Monarchic Will by Feofan Prokopovich and Its Western European Sources*”, Gurvitch (1915) examines the relationship between individual freedom and social development as the key criterion for determining the character of legitimation of power. He notes that Feofan (Theophanes) Prokopovich analysed two sources of power and the state, the people’s will and divine right (*ibid.*, p. 2) for which the priority values are respectively freedom of the individual and of society as a whole. The development of the theory of social contract led to the “recognition of the primacy of individual sovereignty and consequently total negation of theocratic foundations of power” (*ibid.*, p. 59). The idea of divine origin of power made it possible to see individuals as a multitude of elements of an order created by higher forces, while the doctrine of the will of the people stressed the significance of every member of a social unit.

The two versions of grounding law imply a corresponding treatment of society: 1) Society is formed by the people’s will which is formed through the interaction of individuals exercising their freedom. 2) Under divine law individuals gain a place in society by assuming social roles and functions. Gurvitch saw the exercise of individual freedom in the framework of social order as a projection of the problem of preservation of individual freedom in the process of social development onto political-legal theory.

В следующей работе, «Руссо и декларация прав: Идея неотъемлемых прав индивида в политической доктрине Руссо» (1918), Гурвич сосредоточился на таком явлении в истории философии, как теория общественного договора Ж.-Ж. Руссо, анализ которой позволяет охарактеризовать особенности взаимодействия индивида и коллектива в качестве социальных субъектов. Отдельный индивид, отказываясь от произвола, становится участником социума, подчиняется народной воле (Гурвич, 1918, с. 19–20). По мнению Гурвича, Руссо обратил внимание на связь социализации индивида с подчинением порядку в обществе — признанием возможности свободы в рамках законных ограничений. Руссо также выявил значение права в формировании социума и в его последующем бытии (Там же, с. 28). От права зависит не только то, как будут взаимодействовать индивиды с коллективными образованиями, но и то, каким образом будет истолкована возможность бытия индивида и общества. Гурвич пришел к выводу, что формирование общества — это задача права: онтический статус индивида и коллективных образований определяется правом. Благодаря анализу руссоистской теории общественного договора Гурвич сформулировал цель развития права — сформировать конкретную целостность, отказаться от приоритетного значения индивида или общества и сфокусироваться на их взаимодействии (Там же, с. 99–100).

Следует отметить значение неокантианских идей в формировании представлений Гурвича об обществе. Несмотря на критические отзывы о неокантианстве в его интеллектуальном дневнике<sup>3</sup>, в научных работах Гурвич обращается к идеям и понятиям неокантианцев. Важнейшую роль в понимании социума, по мнению философа, играют два понятия:

<sup>3</sup> «Два первых года моего обучения в университете (1912–1914), проведенных зимой в России, а летом — в Германии... были насыщены размышлениями о различных тенденциях неокантианской философии: Коген, Наторп, Кассирер, Риккерт, Виндельбанд, Фолькельт, Ренувье, Гамелен... В итоге эти работы вызвали у меня сильную негативную реакцию против неокантианства любого рода — против его замуфлированного платонического идеализма, против достаточно примитивных антипсихологизма и антисоциологизма» (Гурвич, 2004в, с. 835); перевод уточнен по: (Gurvitch, 1966, p. 4).

In his 1918 work, *Rousseau and Declaration of Rights: the Idea of Inalienable Rights of the Individual in the Political Doctrine of Rousseau*, Gurvitch looked at the milestone event in the history of philosophy known as Rousseau's theory of social contract, whose analysis makes it possible to characterise the interaction between individual and collective as social subjects. A separate individual who renounces free will becomes a member of society and submits to the popular will (Gurvitch, 1918, pp. 19-20). Gurvitch notes that Rousseau paid attention to the link between the socialisation of the individual and submission to social order, recognition of the possibility of freedom within the framework of legitimate restrictions. Rousseau also revealed the significance of law in the formation of the social unit and its subsequent existence (*ibid.*, p. 28). Law determines not only how individuals will interact with collective units, but also how the possibility of the existence of the individual and society will be interpreted. Gurvitch concluded that the formation of society is the task of law: the ontic status of an individual and collective units is determined by law. Based on the analysis of Rousseau's theory of social contact Gurvitch formulated the goal of law development, *viz.* to form a *concrete wholeness*, to renounce the priority of either the individual or society and focus on their interaction (*ibid.*, pp. 99-100).

The significance of Kantian ideas in the development of Gurvitch's ideas of society needs to be stressed. In spite of the critical remarks about Neo-Kantianism in his intellectual diary,<sup>3</sup>

<sup>3</sup> "The first two years of my study at university (1912–1914), spent in winter in Russia, and in summer in Germany [...] were full of reflections on various trends of Neo-Kantian philosophy: Cohen, Natort, Cassirer, Rickert, Volkelt, Windelband, Renouvier, Hamelin... In the end these works elicited in me a strong negative reaction against Neo-Kantianism of any sort — against disguised Platonic idealism, against rather primitive anti-psychologism and anti-sociologism" (Cf. *Les deux premières années de mes études supérieures (1912–1914) passées en Russie l'hiver, en Allemagne l'été [...] furent*

1) понятие *системы*, почерпнутое из работы Г. Когена «Логика чистого знания» (Cohen, 1902, S. 325–360), которое позволяет Гурвичу рассматривать взаимодействие индивида и общества как взаимодействие функционального элемента и социального целого, в рамках которого они друг друга определяют (Гурвич, 1918, с. 99)<sup>4</sup>;

2) понятие *конкретного целого как ценности* (*konkrete Werttotalität*), почерпнутое из работы Э. Ласка «Идеализм Фихте и история» (Lask, 1902, S. 252), которое Гурвич критикует за то, что оно сформировано на основе *данности*, а не *заданности его сочленов* (Гурвич, 1918, с. 100).

Гурвич заявляет, что для дальнейшего исследования социума необходимо синтезировать конкретную систему Когена с конкретным целым как ценностным Ласка, сформировав понятие *конкретной системности*, обоснование которой, по его мнению, составляет задачу современной философии права (Там же). Эту задачу Гурвич решал на следующих этапах своего творчества, формируя учение о социальном праве.

### Понятие общества в учении Гурвича о социальном праве

В начале 1930-х гг. в учении о социальном праве Гурвич обосновал понятия индивидуальных и коллективных субъектов как взаимодополняющих и взаимоопределяющих сторон единого целого — социума. Он сформировал понятие социального после критического изложения идей мыслителей, внесших вклад в развитие философии и социологии права<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Гурвич критикует работу Когена «Этика чистой воли» (Cohen, 1904), в которой тот использует понятие всеобщности (*Allheit*) (Гурвич переводит его как *бесконечная совокупность* (Гурвич, 1918, с. 100)) для ограниченного применения понятия системы — обоснования социума с точки зрения универсализма (Там же).

<sup>5</sup> Критический анализ взглядов мыслителей, которых Гурвич расценивал как предшественников собственного учения о социальном праве, является красноречивым примером его излюбленной манеры изложения идей и идентификации собственного места и значения в истории европейской общественно-правовой мысли. После исследования достоинств и недостатков разработок предшественников Гурвич представлял собственные идеи.

Gurvitch draws on Neo-Kantian ideas and concepts. He singles out the following as being key to the understanding of society:

1) The concept of *system* which he took from *The Logic of Pure Knowledge* by Hermann Cohen (1902, pp. 325-360), which permits Gurvitch (1918, p. 99) to regard the interaction between the individual and society as interaction between a functional element and the social whole in the framework of which they mutually determine each other.<sup>4</sup>

2) The concept of the concrete whole as a value-based concept (*konkrete Werttotalität*), drawn from *The Idealism of Fichte and History* by Emil Lask (1902, p. 252), which Gurvitch (1918, p. 100) criticises for being based not on a *givenness*, but on a task set by its fellow-members.

Gurvitch claims that for further investigation of society it is necessary to fuse Cohen's *concrete system* and Lask's *value-based concrete whole* to form the concept of *concrete systematicity*, which in his opinion constitutes the task of modern philosophy of law (*ibid.*). This is the task which Gurvitch tackled in the following stages of his career when he was shaping his teaching on social law.

### The Concept of Society in Gurvitch's Doctrine of Social Law

In the early 1930s in his teaching on social law Gurvitch presented individual and collective subjects as mutually complementary and

*riches de réflexion sur les différentes tendances de la philosophie néo-kantienne: Cohen, Natorp, Cassirer, Rickert, Windelband, Volkelt, Renouvier, Hamelin... Finalement cela provoqua en moi une forte réaction contre le néo-kantisme de toute obédience, contre son idéalisme platonicien camouflé, contre son anti-psychologisme e contre son anti-sociologisme assez primitifs"*) (Gurvitch, 1966, p. 4).

<sup>4</sup> Gurvitch (1918, p. 100) is critical of Cohen's *Ethics of Pure Will* (cf. Cohen, 1904), in which the latter uses the concept of *Allheit* for limited use of the concept of *system*, the grounding of society in terms of universalism. Gurvitch translates *Allheit* as 'infinite allness'.

Наиболее важна для настоящего исследования его критика подходов Эмиля Дюркгейма, основателя французской школы социологии, и Макса Вебера, центральной фигуры немецкой социологической школы<sup>6</sup>.

По мнению Гурвича, несомненным достижением юридической социологии Дюркгейма было то, что он установил, каким образом право влияет на формирование общества (Гурвич, 2004б, с. 648—651). Фундаментальным недостатком социологии Дюркгейма Гурвич считал упрощенное понимание общества как коллективного субъекта. Дюркгейм, по мнению философа, рассматривал общество как единого коллективного субъекта, носителя коллективного сознания, не редуцируемого к индивидуальным сознаниям<sup>7</sup>. Право в таком случае становится индикатором развития коллективного социального субъекта. Гурвич же считал, что общество образуют множество взаимодействующих групп. Право согласует их взаимодействия и таким образом создает социум. Другими словами, в его учении право — это способ бытия социума, являющегося множеством коллективных образований.

Недостаток социологии Вебера Гурвич усмотрел в редуцировании социальных поступков к «индивидуальным поступкам, ориентированным на социальные смыслы (связанным с поступками других)» (Гурвич, 2004б, с. 594)<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Гурвич в критике истории социологической мысли не ограничивается этими мыслителями. Я сфокусировался на идеях социологии Дюркгейма и Вебера потому, что Гурвич, критикуя их, определяет основополагающие черты индивида и общества, принципы образования коллективных субъектов.

<sup>7</sup> Гурвич в статье, посвященной столетию со дня рождения Эмиля Дюркгейма, подмечает характерный для его социологического метода «гиперспиритуализм» — толкование социального бытия в состояниях коллективного сознания, не редуцируемых к индивидуальным сознаниям (Gurvitch, 1959, p. 8).

<sup>8</sup> См. также, как Гурвич в статье «Является ли моральная философия нормативной теорией?» оценил социологический метод Вебера: «В этом тезисе мы согласны с социологической методологией Макса Вебера, но мы не согласны с его формалистической тенденцией в применении этого метода, а также с его номиналистической концепцией социальной реальности» (Gurvitch, 1943, p. 147).

mutually determining aspects of a whole, society. He defined the concept of the social after a critical review of the ideas of the thinkers who had contributed to the development of the philosophy and sociology of law.<sup>5</sup> For the purposes of this study we will pay particular attention to his critique of Emile Durkheim, the founder of the French sociology school, and Max Weber, the central figure of the German sociological school.<sup>6</sup>

Gurvitch (1947, pp. 83-96) is of the opinion that an undoubted achievement of Durkheim's legal sociology is that he explained how law influences the formation of society. A flaw of Durkheim's sociology, according to Gurvitch, was his simplistic conception of society as a collective subject. Durkheim, he argued, saw society as a single collective subject, bearer of collective consciousness not reducible to individual consciousnesses.<sup>7</sup> In this case law becomes the indicator of the development of the collective social subject. In contrast, Gurvitch believed that society is formed by a multitude of interacting groups. Law coordinates their interactions and thus creates society. In other words, in his teaching law is a mode of society's existence as a multitude of collective units.

<sup>5</sup> The critical analysis of the views of the thinkers whom Gurvitch considered to be predecessors of his own doctrine of social law, is an eloquent example of his favourite manner of presenting his ideas and identifying his own place and significance in the history of European social and legal thought. After examining the merits and demerits of the works of his forerunners, Gurvitch spelled out his own ideas.

<sup>6</sup> In his critique of the history of sociological thought Gurvitch did not confine himself to these thinkers. I chose the sociologies of Durkheim and Weber because Gurvitch, in criticising them, defines the fundamental features of the individual and society and the principles of the formation of collective subjects.

<sup>7</sup> In an article to mark the centenary of Emil Durkheim's birth Gurvitch (1959, p. 8) noted his characteristic "hyper-spiritualism", i.e. the interpretation of social being through states of collective consciousness not reducible to individual consciousnesses.

Тяготение к номинализму не дает возможности Веберу определить, каким образом возникает социальная структура.

Соединив идею Дюркгейма о связи права с состоянием социума и идею Вебера о формировании коллективных феноменов, Гурвич сформулировал основные принципы собственного толкования общества. Взаимодействия индивидов формируются в виде правовых предписаний и создают тем самым социальное бытие в виде множества коррелированных групп. Таким образом можно преодолеть недостатки социологии Вебера и Дюркгейма и избежать выбора между индивидом и обществом приоритетного начала в развитии социума. Фундаментальная особенность учения о социальном праве — это расширение предназначения права за пределы обеспечения социального порядка. Право является условием социальных отношений, но и формой бытия социальных феноменов. Социум существует как правовая система — сложная конструкция, состоящая из множества индивидуальных и коллективных субъектов.

Для обоснования образования и развития общества Гурвич использует термин *социабельность* — понятие, выражающее зависимость между активностью взаимодействия индивидов и формированием социальных институций. Индивиды и коллективные образования могут взаимодействовать потому, что предлагают правила отношений и следуют им.

Право не только предоставляет регламент и алгоритмы взаимодействия, но и определяет для каждого человека, вступающего в социальные отношения, как возможны эти взаимодействия, и указывают, каким образом человек может в их многообразии идентифицировать себя — найти свое место как участник социума. Также в праве не только заложены условия взаимоотношений коллективных образований (сообществ, институтов и т.д.) друг с другом и с отдельными индивидами, но и задана система онтических координат, в рамках которой опре-

In Weber's sociology Gurvitch (1947, p. 31) criticises his reduction of social acts to "individual conducts oriented towards social meanings (related to the conducts of others)".<sup>8</sup> His gravitation towards nominalism prevents Weber from determining how the social structure emerges.

By joining Durkheim's idea of the link between the state of society and Weber's idea concerning the formation of collective phenomena, Gurvitch formulated the main principles of his own interpretation of society. Interactions of individuals are formed through legal prescriptions, thereby creating social being in the shape of a multitude of correlated groups. In this way it is possible to overcome the shortcomings of Weber's and Durkheim's sociologies and to avoid having to choose between the individual and society in awarding primacy in society's development. The core idea of the teaching on social law is the expansion of the role of law beyond the function of keeping social order. Law is the condition of social relations as well as the form of the existence of social phenomena. Society exists as a legal system, a complex structure consisting of a multitude of individual and collective subjects.

To explain the formation and development of society Gurvitch uses the term *sociability* which expresses the dependence between the intensity of interaction between individuals and the formation of social institutions. Individuals and collectives can interact because they offer rules of relations and follow them.

Law does not only provide regulations and algorithms of interaction, but also determines for each person entering upon social relations how these interactions are possible and says

<sup>8</sup> Cf. Gurvitch's assessment of Weber's sociological method in his article "Is Moral Philosophy a Normative Theory?": "We agree in this thesis with the sociological methodology of Max Weber, but we disagree with his formalistic tendency in the application of this method, as well as with his nominalistic conception of social reality" (Gurvitch, 1943, p. 147).

деляется возможность их формирования и соответствующая функциональность. Причем индивиды и коллективные образования утверждают собственное бытие во взаимодействии друг с другом<sup>9</sup>. В учении о социальном праве Гурвича право истолковывается не только как инструмент регламентации социальных отношений, но и как способ бытия социума, онтическая формула структуризации общества. Не санкционированное ни индивидом, ни коллективным образованием право позволяет создать всеохватную структуру социума.

В произведении-манифестации начала 1930-х гг. «Идея социального права» Гурвич с помощью понятия *нормативного факта* обосновывает диалектическое взаимодействие и взаимопределение единого и многого, социальных образований и множества индивидов<sup>10</sup>. Нормативный факт является правовым осуществлением социальности в виде системы социального права определенного социума. Гурвич использует применявшееся им ранее (Гурвич, 1918, с. 99–100) понятие конкретной системности (в переводе М. В. Антонова — «конкретная система») для осмысления связи нормативного факта и феномена социальности:

Говоря о тенденции социального Целого стать «конкретной системой», функциональной и динамичной, «слиянием взаимодополняющих перспектив» между Единством и Множеством, мы уже затронули проблему синтеза индивидуализма и универсализма и продемонстрировали, что только в собственно этическом аспекте, в сфере морального идеала, в сфере Духа, понимаемого как «конкретная

<sup>9</sup> Став формой бытия общества, право предполагает новый статус закона: государство лишается монополии законодательства. Закон, представляющий собой выражение правовых регламентаций, не может генерироваться только одним, государственным институтом социума, но предполагает равное участие множества коллективных образований в регламентации социальных практик. См.: (Гурвич, 2004а, с. 175).

<sup>10</sup> В 1920-е гг. диалектику единого и многого в трактовке социума Гурвич использует в обосновании соборности. См. об этом: (Загирняк, 2022).

how a person can identify him/herself in the midst of this diversity and find his/her place as a member of society. Law determines not only the conditions of relations of collective units (communities, institutions, etc.) with one another and particular individuals, but lays down a system of coordinates within which the possibility of their formation and corresponding functionality are determined. The individuals and collective units assert their being in interaction with each other.<sup>9</sup> Gurvitch's doctrine of social law interprets law not only as an instrument regulating social relations, but also as a mode of society's being, the ontic formula of society's structure. Not being sanctioned either by an individual or by a collective unit, law makes it possible to create an all-embracing social structure.

In his manifesto work of the early 1930s, *The Idea of Social Law*, Gurvitch uses the concept of *normative fact* to ground the dialectical interaction and mutual determination of the singular and the plural, of social entities and the multitude of individuals.<sup>10</sup> A normative act is the legal implementation of sociability in the shape of a society's social law system. Gurvitch uses the concept of concrete systematicity ("concrete system" in Mikhail V. Antonov's Russian translation) which he had used earlier (*cf.* Gurvitch, 1918, pp. 99-100) to explain the link between the normative fact and the phenomenon of sociability:

Speaking about the tendency of the Whole to become "a concrete system", functional and dynamic, "a merger of mutually complemen-

<sup>9</sup> Having become a form of society's existence, law presupposes a change in the status of the law: the state is stripped of its monopoly of law-making. The law, being an expression of legal regulations, cannot be generated solely by the state, but implies equal participation of a multitude of collective units in the regulation of social practices (see Gurvitch, 1932, p. 152).

<sup>10</sup> In the 1920s Gurvitch used the dialectics of the singular and the plural in the interpretation of society to explain *sobornost'*. See Zagirnyak (2022).

целостность» незаменимых личностей (ценностей в себе), такой синтез становится действительно эффективным (Гурвич, 2004а, с. 128).

В этой работе Гурвич уделил внимание различию между суммой индивидов и единством, создающим коллективного субъекта. Он показал, что множество индивидов могут взаимодействовать, но не вовлекаться в идентификацию с каким-либо коллективным образованием. Индивид как социальный субъект, не внедряющийся в качестве элемента в бытие коллективного образования, тем не менее остается участником социума. Такие случаи не являются отклонением от социальности, но представляют собой подвид самоактуализации индивидов. Допуская такой тип социальности, Гурвич акцентирует внимание на свободе индивида, на его личном самостоятельном выборе участвовать активно в бытии коллективных образований. Гурвич относит подобные ситуации к индивидуальному праву, которое он определяет как *право координации*, помогающее индивидам, оставаясь свободными, жить вместе в социуме, взаимодействовать в условиях существующей системы коллективных образований (Гурвич, 2004а, с. 52). Право инординации, или интеграции (социальное право), в отличие от индивидуального определяет взаимодействия людей, ориентированных на идентификацию себя в качестве элементов коллективного образования. Благодаря социальному праву люди создают коллективных социальных субъектов. Гурвич, противопоставляя индивидуальное право социальному, отметил важнейший критерий в бытии социума, параметр, благодаря которому можно проследить за образованием коллективных субъектов и определить особенности их взаимодействия с индивидами, — ориентацию индивида на самоактуализацию в рамках коллективных образований.

В учении о социальном праве Гурвич определил индивида и общество, связав социаль-

tary perspectives" between Singularity and Plurality, we have touched upon the problem of the synthesis between individualism and universalism and have demonstrated that such synthesis becomes truly effective only in the ethical aspect proper, in the sphere of the moral ideal, in the sphere of the Spirit understood as "a concrete whole" of irreplaceable personalities (values in themselves) (Gurvitch, 1932, p. 98).<sup>11</sup>

In this work Gurvitch examines the difference between the sum of individuals and the unity that creates a collective subject. He has shown that a multitude of individuals may interact with one another without identifying themselves with any collective unit. An individual as a social subject who does not penetrate a collective unit as an element is nevertheless a member of society. Such cases are a deviation from sociability, but they are a subtype of self-actualisation of individuals. Allowing this kind of sociability, Gurvitch focuses on the freedom of the individual, his personal independent choice whether to take an active part in the being of collective units. Gurvitch refers such situations to individual law which he defines as *the right of coordination* which helps individuals, while remaining free, to live in society, interact within the existing system of collective units (*ibid.*, p. 11). The right of inordination, or integration (social right), unlike individual right, determines the interaction of people oriented towards identifying themselves as elements of a collective unit. Thanks to social law, people create collective social subjects. By juxtaposing individual and social law, Gurvitch identified a key criterion in the being of society

<sup>11</sup> Cf. "En parlant de la tendance du 'tout' social à devenir un 'système concret', fonctionnel et dynamique une 'fusion des perspectives réciproques' entre l'unité et la multiplicité, nous avons déjà touché à cette synthèse de l'individualisme et de l'universalisme. Nous avons déjà fait ressortir que c'est dans son aspect proprement éthique, dans le domaine de l'idéal moral, de l'Esprit conçu comme un 'tout concret' de personnes insubstituables (valeurs en soi) que cette synthèse devient véritablement effective."

ность с правом. Индивид, следуя правовым предписаниям, становится участником социума. Право как форма осуществления социальности является инструментом перехода от суммы индивидов к социальному единству и создает коллективные субъекты. Максимально широкая трактовка права как способа бытия социума позволяет Гурвичу обосновать его несанкционированность индивидом или коллективным субъектом — «неперсонализированность правотворящего авторитета» (Гурвич, 2004а, с. 59). Право воплощает стремление человека взаимодействовать с другими людьми. Оно позволяет рассматривать интересы и отдельно человека, и коллективного образования, обосновывая тем самым их социальное бытие.

В конце 1930-х гг. Гурвич углубил свое социологическое учение, выделив уровни микро- и макросоциологии, для исследования которых он использовал соответственно понятия «социальность» и «тип глобального общества». Ключевым понятием микросоциологии стала *социальность*.

### **Микросоциология Гурвича: критерий интенсивности социальности**

Микросоциология изучает взаимодействия индивидов и коллективных образований (Гурвич, 2004б, с. 703). Системообразующим инструментом структуризации общества, позволяющим объяснить вариации перехода от суммы индивидов к коллективным субъектам, для Гурвича становится социальность, определить вариации которой помогают два критерия:

1) *интенсивность слияния* индивидуальных сознаний — величина частичного взаимопроникновения индивидуальных сознаний, которое приводит к возникновению имманентного Целого; Гурвич обращает внимание на обратную пропорциональную связь объема коллективного

as a parameter thanks to which it is possible to trace the formation of subjects and determine the features of their integration with individuals, and that is the individual's orientation towards self-actualisation in the framework of collective units.

In his teaching on social law Gurvitch defined the individual and society by linking sociability with law. The individual, following legal prescriptions, becomes a member of society. Law as a form of exercise of sociability is an instrument of transition from a sum of individuals to social unity and creates collective subjects. The broadest possible interpretation of law as a mode of the being of society enables Gurvitch (1932, pp. 19-20) to explain its not being sanctioned by the individual or the collective subject (*non-personalisation of law-making authority*). Law embodies the human being's wish to interact with other people. It permits taking into account the interests both of an individual and a collective unit, thereby justifying their social being. In the late 1930s Gurvitch deepened his sociological teaching by identifying micro- and macro-sociological levels for whose study he used respectively the terms "sociability" and "type of global society". The key concept of microsociology is *sociability*.

### **Gurvitch's Microsociology: Criterion of Intensity of Sociability**

Microsociology studies the interactions between individuals and collective units (Gurvitch, 1947, p. 156). For Gurvitch, the system-forming instrument of society structure, which makes it possible to explain variants of transition from the sum of individuals to a collective subject, is sociability. Two criteria help to determine its variants:

1) *intensity of the fusion* of individual minds is the value of partial interpenetration of indi-

образования и степени интенсивности слияния: чем меньше слияние, тем больше объем коллективного образования (Gurvitch, 1941, p. 491);

2) *сила общественного давления* — давление коллективного сознания на свободу индивида (Ibid., p. 487–488).

Эти критерии позволили Гурвичу обосновать степени социальности, учитывающие уровень сплоченности в процессе социальных взаимодействий: *массу, сообщество и общность* (Ibid., p. 486–487), которые служат основой для создания социальных феноменов. На основе этих критериев он определил причины возникновения и специфику бытия коллективных образований от самых больших (международные организации) до малых (кооператив работников столовой средней школы).

Чтобы показать значимость критериев интенсивности слияния и силы давления социальности (Ibid., p. 487), необходимо проанализировать их роль в формировании массы, сообщества и общности.

*Масса* — это степень социальности, отличающаяся минимальным слиянием индивидуальных сознаний и максимальным общественным давлением (Ibid., p. 489–490). *Общность* противоположна массе — обладает максимальным слиянием индивидуальных сознаний и минимальным общественным давлением (Ibid., p. 489–490). *Сообщество* располагается между массой и общностью и обладает средним (average) уровнем интенсивности слияния индивидуальных сознаний и общественного давления, что приводит к образованию средних по объему коллективных образований (Ibid., p. 492).

Более подробную классификацию социальности Гурвич представил в другой, более ранней статье «Очерк плюралистской классификации форм социальности» (Gurvitch, 1938, p. 8–9). Для удобства ориентации в модели социальности Гурвича я буду обращаться к этой схеме (см. ниже), чтобы конкретизировать, как именно социальность проявляется в различных социальных феноменах.

vidual minds which leads to the emergence of an immanent Whole; Gurvitch (1941, p. 491) stresses the inverse proportionality between the size of the collective unit and the intensity of the fusion: the less the fusion, the larger the collective unit;

2) *strength of the social pressure* i.e. the pressure of the collective consciousness on the freedom of the individual (Ibid., p. 487–488).

These criteria enabled Gurvitch to rationalise the degrees of cohesion in the process of social interactions: *mass, community* and *communion* (Ibid., pp. 486–487), which provide the basis of the creation of social phenomena. On the basis of these criteria he determined the causes of the emergence and specifics of the being of collective units, ranging from the largest (international organisations) to the smallest (cooperative of secondary school canteen staff).

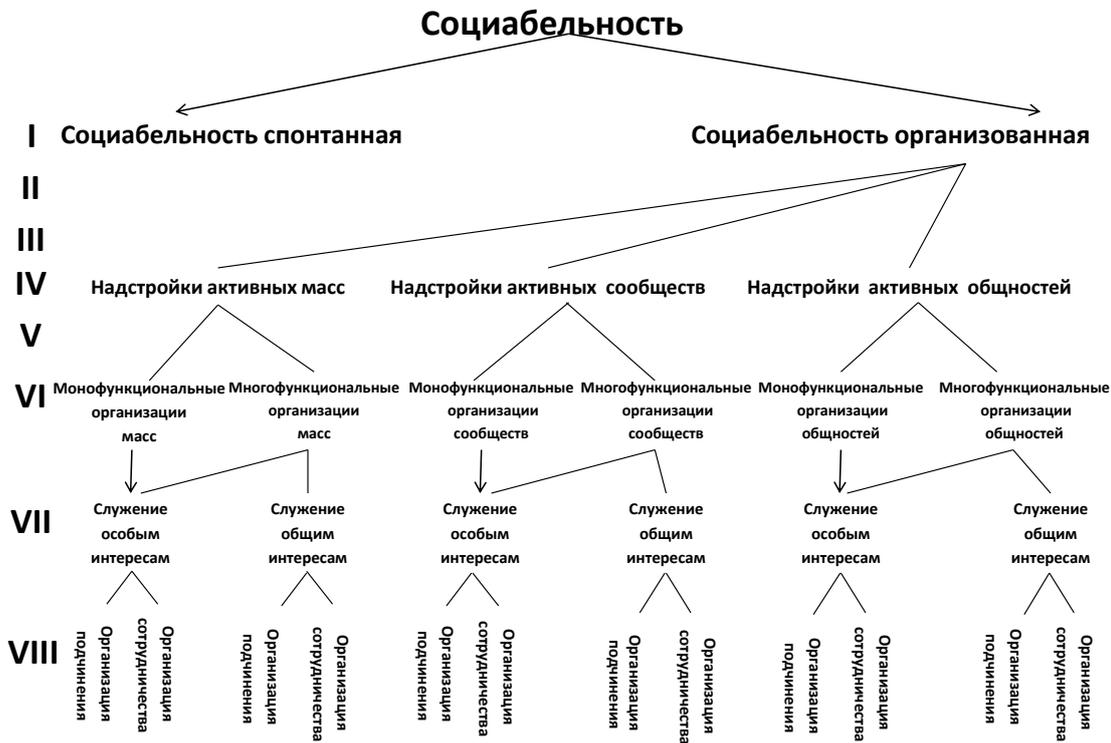
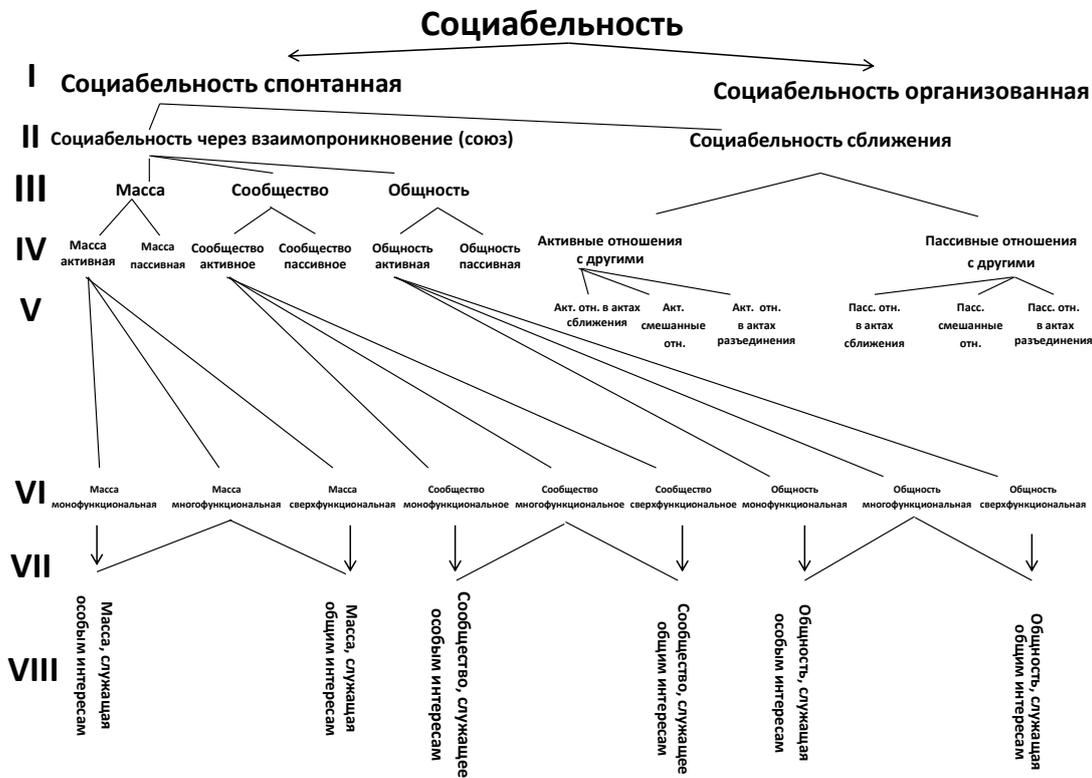
To demonstrate the significance of the criteria of intensity of fusion and the strength of social pressure (Ibid., p. 487), it is necessary to look at their role in the forming of the mass, community and communion.

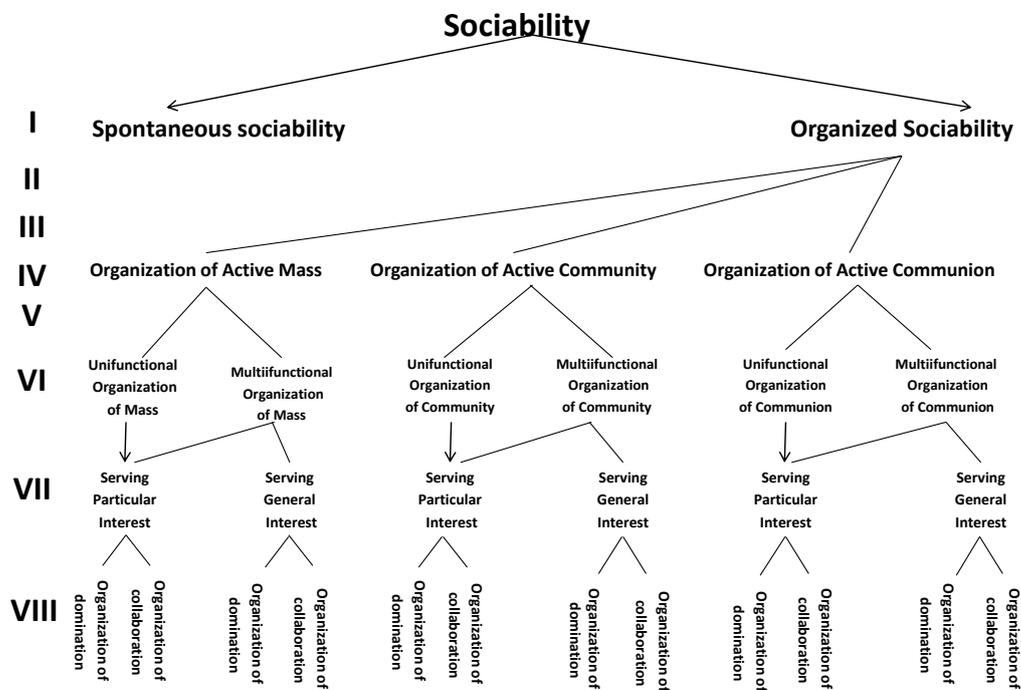
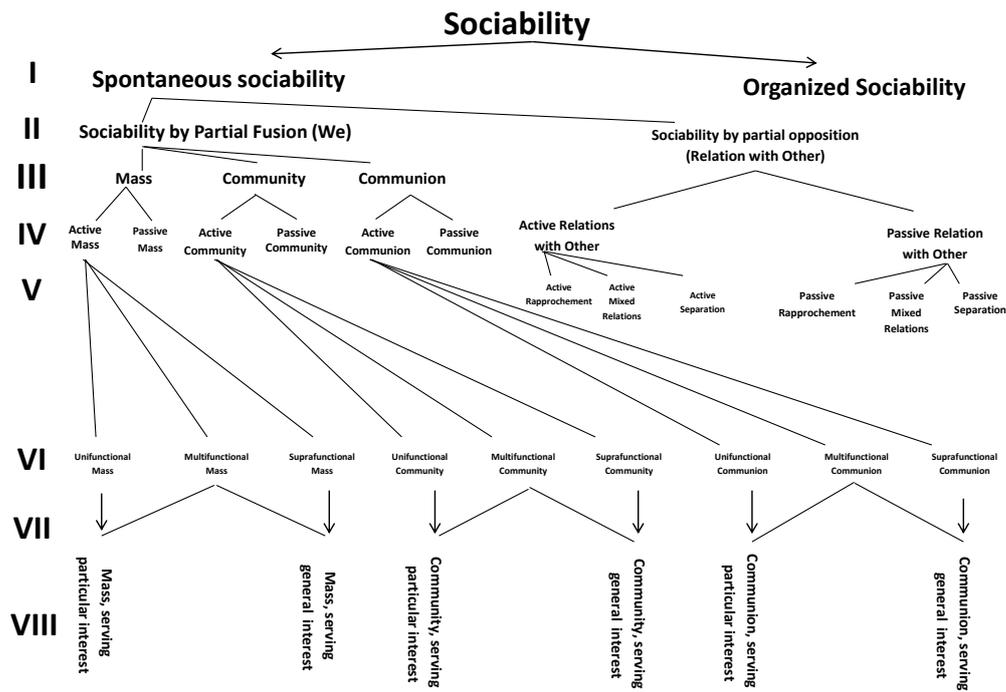
*Mass* is the degree of sociability marked by a minimum of fusion of individual minds and maximum social pressure (Ibid., pp. 489–490). *Communion* is the opposite of mass, showing maximum fusion of individual minds and minimum social pressure (Ibid.). *Community* is in-between mass and communion and has an average level of intensity of fusion of individual minds and social pressure, which results in the formation of medium-sized collective units (Ibid., p. 492).

A more detailed classification of sociability is presented in an earlier work of Gurvitch (1938, pp. 8–9) entitled *Essay on a Pluralistic Classification of Forms of Sociability*. For convenience I will refer to this scheme (see below) to clarify exactly how sociability manifests itself in various social phenomena.

Схема

Классификация социальности Г. Д. Гурвича





<sup>1</sup> The English version of the sociability scheme follows the translation by Richard Swedberg (1982, p. 66), with minor corrections based on the French-language schema published by Gurvitch (1938, pp. 8-9).

Сама структура социальности построена на сочетании двух методов изложения: 1) Гурвич выделяет восемь уровней конкретизации социальности — от самых общих понятий до предельно конкретизированных; 2) при переходе на более низкий уровень Гурвич обычно выделяет три подвида: две полярные противоположности и понятие, компромиссное для них обеих<sup>11</sup>. Выработывая несколько критериев для выявления противоположностей, Гурвич в итоге составляет модель социальности, которая охватывает все многообразие ее проявлений в обществе.

Социальность на самом обобщенном, первом (I) уровне Гурвич подразделяет на две большие области: *спонтанную* и *организованную*.

Спонтанная социальность — это множество форм социальных практик, которые представляют собой как новации в организации отношений индивидов, так и использование готовых регламентов для взаимодействий индивидов. Спонтанная социальность акцентируется на возможности каждого индивида участвовать в формировании права.

Организованная социальность отличается от спонтанной изначальной негибкостью, в них заявлены определенные сценарии социальных практик, которые предполагают подчинение индивидов (*Ibid.*, p. 5).

В дальнейшем разветвлении классификации социальности Гурвич использует понятия массы, сообщества и общности для объяснения как спонтанной, так и организованной разновидности социальности. Но в спонтанной социальности они проявляются на III уровне, а в организованной — только на IV уровне. Это связано с тем, что спонтанная социальность всегда предшествует организованной. Чтобы проявиться в разновидностях организованной социальности, масса, сообщество и общность предварительно должны были сложиться спонтанно. Это условие фор-

<sup>11</sup> Этот метод структуризации классификации социальности применяется и в случае критерия интенсивности социальности: масса и общность являются противоположностями, тогда как сообщество — промежуточный вариант интенсивности.

The structure of sociability is based on a combination of two methods of presentation: 1) Gurvitch identifies eight levels of concretisation of sociability ranging from the most general to the most concrete; 2) in the transition to a lower level Gurvitch usually identifies three subtypes: two polar opposites and a compromise between the two. Having worked out several criteria of opposites, Gurvitch arrives at a model of sociability that covers the whole diversity of its manifestations in society.

Gurvitch divides sociability at the most general, or level I, into two large areas: *spontaneous* and *organised*.

Spontaneous sociability is the aggregate of all forms of social practices representing new as well as old forms of organisation of relations between individuals. Spontaneous sociability stresses the possibility of every individual to contribute to the formation of law.

Organised sociability differs from the spontaneous one in being inherently inflexible, stating as it does certain scenarios of social practices which presuppose obedience of individuals (*ibid.*, p. 5).

Further complication of classification of sociability uses the notions of mass, community and communion to explain both spontaneous and organised varieties of sociability. But in spontaneous sociability they manifest themselves only at level III, and in organised sociability only at level IV (see scheme). This is because spontaneous sociability always precedes organised sociability. Mass, community and communion must take shape spontaneously before they can manifest themselves in varieties of organised sociability. This condition of the formation of society preserves the significance of individual interactions which may form unities, or collective units.

мирования социума позволяет сохранять значимость индивидуальных взаимодействий, которые могут образовывать единения — коллективные образования.

Но каким образом возникают социальные единения? В каком случае множество индивидов образует единство? Прежде чем перейти к обоснованию массы, сообщества и общности как видов единения, Гурвич на II уровне спонтанной социабельности выделяет *социабельность, предполагающую взаимопроникновение и частичное слияние сознаний* индивидов, и *социабельность, предполагающую сближение сознаний*. Социабельность взаимопроникновения — это вариант взаимодействия индивидов, которое приводит к возникновению «Мы», тогда как во втором ответвлении, в случае социабельности сближения, взаимодействие выражается в установлении взаимосвязей между «я», «ты», «он» и т.п. Гурвич фокусируется на том, что переход от индивидуального субъекта к коллективному основан на слиянии сознаний, образовании «Мы» (Ibid., p. 4).

Социабельность сближения сознаний — это путь социабельности индивидов, которые не согласились на слияние сознаний. Выделяя этот вариант социабельности, Гурвич подчеркивает добровольность участия в социальных отношениях, в бытии коллективных феноменов. Индивиды не стремятся актуализировать себя, осознать свои интересы и стремления в статусе участника «Мы». Отстаивая «я», противопоставляя ему «ты», «вы», «они», индивиды активируют социабельность без создания коллективного субъекта, и вместо коллективных образований возникает множество отношений между индивидами, способных варьироваться в зависимости от степени близости индивидов (Гурвич, 2004б, с. 707). Между участниками возможны отношения сближения, отдаления и смешанные отношения (Gurvitch, 1938, p. 4; см. также: Гурвич, 2004б, с. 709). Именно взаимодействие индивидов является основой коллективных образований (Gurvitch, 1941, p. 490—491). Гурвич сохраняет приоритет индивида в идентификации себя в социуме без создания

How do social unities arise? In what case does a multitude of individuals form a unity? Before describing mass, community and communion as types of unity, Gurvitch, at the second level (II) of spontaneous sociability, identifies *sociability which implies interpenetration and partial fusion of individual minds* and *sociability which implies a partial opposition of minds*. Sociability of interpenetration is a variant of interaction of individuals which leads to the emergence of “We”, whereas in the second branching, in the case of sociability of rapprochement, interaction manifests itself in the establishment of links between “I”, “thou”, “he”, etc. Gurvitch singles out the fact that the transition from the individual to the collective subject is based on the fusion of minds, the formation of “We” (Ibid., p. 4).

Sociability of rapprochement of minds is the path of sociability of individuals who have not agreed to the fusion of minds. By singling out this variant of sociability, Gurvitch stresses the voluntary character of participation in social relations, in the being of collective phenomena. Individuals do not necessarily form a “We” and do not seek to actualise themselves and become aware of their interests and aspirations as members of “We”. In upholding “I” and opposing it to “thou,” “you”, “they” individuals activate sociability without creating a collective subject, such that instead of collective units there emerges a multitude of relations between individuals which may vary depending on how close the individuals are (Gurvitch, 1947, p. 161). Participants may be in relations of rapprochement, separation or a mixed type of relations (Gurvitch, 1938, p. 4; Gurvitch, 1947, p. 163). It is the interaction of individuals that is the basis of collective units (Gurvitch, 1941, p. 490—491). Gurvitch affirms the priority of the individual in identifying oneself in society without creating col-

коллективных образований, и его обоснование этой разновидности социальности близко к социологическому методу Вебера.

Второе ответвление спонтанной социальности, социальность взаимопроникновения сознаний, образует единение. В результате проявления спонтанной социальности через взаимопроникновение, в котором человек стремится к идентификации себя в качестве участника общности и определению своего места в социальной реальности, он осознает себя частью «Мы». Социальность через взаимопроникновение сознаний Гурвич выделяет, чтобы прояснить алгоритмы качественного перехода от индивида к коллективному образованию и установить, в какой момент и каким образом формируется коллективный субъект, качественно отличный от совокупности индивидов.

В зависимости от степени сплоченности индивидов, близости и тесноты их взаимодействий возможны три вида социальности через взаимопроникновение (III уровень): *масса*, *сообщество* и *общность* — это три состояния коллективного сознания (Ibid., p. 12). Для выявления каждой разработана формула: интенсивность сплочения обратно пропорциональна давлению коллективного сознания на индивида (Ibid.). Невозможность их корреляции связана с тем, что давление может быть и социальным, и внутрииндивидуальным; взаимодействие общего и индивидуального в бытии социума смешивается со взаимодействиями разных уровней сознания.

Все три уровня коллективного сознания на IV уровне разветвления классификации социальности имеют активное воплощение, порождающее коллективную направленность на объект, и пассивное воплощение, когда порождаемая коллективная идентификация не приводит к участию в качестве элементов «Мы» в осуществлении его целей (Ibid., p. 26).

Активное «Мы» может сформировать надстройку, которая, кристаллизуясь, отделяется от спонтанной социальности и переходит в состояние организованной социальности — проявляется на IV уровне в качестве надстрой-

lective units, his grounding of this variety of sociability being similar to Weber's sociological method.

The second offshoot of spontaneous sociability, sociability of interpenetration of minds, forms a unity. As a result of the manifestation of spontaneous sociability through interpenetration, in which a person seeks to identify him/herself as a member of a communion and define his/her place in the social reality, the individual feels part of "We". Gurvitch singles out sociability through interpenetration of minds in order to clarify the algorithms of qualitative transition from an individual to a collective unit and establish at what point and how a collective subject, qualitatively different from a sum of individuals, is formed.

Depending on the degree of cohesion of individuals, i.e. the closeness of their interactions, three types of sociability through interpenetration (level III) are possible: *mass*, *community* and *communion*, the three states of collective consciousness (Ibid., p. 12). Each of them is revealed according to the formula: the intensity of the fusion is in inverse proportion to the pressure of the collective mind on the individual (Ibid.). They cannot be correlated because pressure can be social and intra-individual; the interaction of the general and the individual in society's being is mixed with interactions of different levels of consciousness.

At level IV all the offshoots of the classification of sociability may have an active embodiment, which generates a collective orientation towards the object, and a passive embodiment when the generated collective identification does not lead to the participation of elements of "We" in implementing its goals (Ibid., p. 26).

An active "We" may form a superstructure which crystallises, gets separated from spontaneous sociability and moves to the stage of or-

ки активных масс, сообществ и общностей (Ibid., p. 31). Однако, как в случае подразделения спонтанной социальности на II уровне на социальность сближения сознаний и социальность взаимопроникновения сознаний, переход активной массы, сообщества и общности из состояния спонтанной социальности на IV уровень социальности организованной необязателен и происходит только в том случае, если надстройка превращается в жесткую «корку»: становится независимой от процессов спонтанной социальности и преобразуется в организацию, преследующую свои цели и относящуюся к индивидам как к служебным элементам для достижения этих целей (Ibid., p. 35–36).

Выделение организованной надстройки — это этап социальности, который приводит к формированию организованных коллективных образований. Гурвич подчеркивает, что критерий интенсивности в организованной социальности позволяет классифицировать виды социального права — социальное право массы, сообщества и общности (Ibid., p. 34). Спонтанная социальность сохраняется в образуемых организациях, но продолжается в уже затвердевших формах, заданных надстройкой.

Дальнейшее разветвление социальности на VI уровне согласно схеме классификации Гурвич проводит, опираясь на критерий объема функциональности коллективных образований. Активная масса, сообщество и общность спонтанной социальности порождают три разновидности «Мы»: монофункциональные, многофункциональные и сверхфункциональные образования, которые различаются количеством целей и многообразием реализуемых ценностей (Ibid., p. 35). Надстройки массы, сообщества и общности на VI уровне организованной социальности могут породить только моно- и многофункциональные образования, потому что для сверхфункционального коллективного образования требуется множественность наложенных друг на друга организаций, не зависящих друг от друга; ни одна из организаций не может воплотить в себе исключительно сверхфункциональное организованное «Мы» (Ibid., p. 37).

organised sociability which is manifested at level IV as a superstructure of active masses, communities and communions (*ibid.*, p. 31). However, in the case of subdivision of spontaneous sociability at level II into sociability of rapprochement of minds and sociability of fusion of minds, the transition of active mass, community and communion from the state of spontaneous to level IV of organised sociability is not obligatory and happens only if the superstructure turns into a hard “crust”, i.e. becomes independent of the processes of spontaneous sociability and morphs into an organisation pursuing its own goals and treating individuals as service elements for the achievement of these goals (*ibid.*, pp. 35-36).

The formation of organisation is a stage of sociability which leads to the emergence of organised collective units. Gurvitch stresses that the criterion of intensity in organised sociability makes it possible to classify types of social law into social law of mass, community and communion (*ibid.*, p. 34). Spontaneous sociability survives in organisations being formed, but only in hardened forms given by the superstructure.

Further subdivision at level VI is based on the criterion of volume of functionality of collective units. Active mass, community and communion of spontaneous sociability generate three varieties of “We”: unifunctional, multifunctional, and suprafunctional units which differ in the number of goals and diversity of the values implemented (*ibid.*, p. 35). Superstructures of mass, community and communion at level VI of organised sociability can generate only uni- and multifunctional units because a suprafunctional collective unit calls for a multitude of organisations superimposed on one another which are independent from one another; no organisation can embody an exclusively suprafunctional “We” (*ibid.*, p. 37).

На VII уровне социабельности Гурвич в зависимости от функционального назначения разделяет все варианты организованных и неорганизованных социальных образований на две категории — служащие особым либо общим интересам. В организованной социабельности порождаемые сообщества он классифицирует еще на *организации сотрудничества* и *организации подчинения* (VIII уровень). Вариант воплощения социабельности на финальном уровне зависит от соотношения спонтанной и организованной социабельности внутри коллективного образования: принуждение необходимо в том случае, когда цель коллективного субъекта не может быть достигнута просто путем сотрудничества (Ibid., p. 40–41).

Анализ схемы социабельности Гурвича показал, что критерии интенсивности слияния индивидуальных сознаний и общественного давления являются ключевыми параметрами для определения способов перехода от взаимодействий индивидов к коллективным феноменам. Критерии интенсивности позволяют выявить все возможные разновидности коллективных феноменов. Триада понятий «масса — общество — общность» представляется важнейшим достижением социально-философской мысли Гурвича — она легла в основу учения, преодолевшего социологический номинализм и универсализм.

### Выводы

Гурвича уже на ранней стадии его творчества занимал вопрос, каким образом некоторое количество индивидов образует коллективного субъекта, обладающего качествами, которые не редуцируемы к качествам составляющих его участников. Выбрав философско-правовое измерение проблемы социального, он исследовал правовую регламентацию бытия коллективных образований. Источники правопорядка, божественное право и естественное право, противоположным образом определяют бытие социума, называют условия возникновения

At level VII of sociability Gurvitch, depending on the functional purpose, divides all the variants of organised and unorganised social entities into two categories, those serving particular or general interests. In organised sociability he classifies generated communities also into *organisations of collaboration* and *organisations of domination* (level VIII). The variant of sociability at the final level depends on the correlation of spontaneous and organised sociability within the collective unit: coercion is necessary when the collective subject's goal cannot be achieved by simple collaboration (*ibid.*, pp. 40-41).

The analysis of Gurvitch's scheme of sociability has shown that criteria of intensity of the fusion of individual minds and social pressure are key for determining the methods of transition from interaction of individuals to collective phenomena. Intensity criteria make it possible to reveal all the possible varieties of collective phenomena. The "mass — community — communion" triad is arguably the main achievement of Gurvitch's socio-philosophical thought, being the foundation of the teaching which has overcome sociological nominalism and universalism.

### Conclusions

Already at the early stage of his work Gurvitch was intrigued by the question how a certain number of individuals form a collective subject possessing properties that cannot be reduced to the properties of its participants. Having chosen the philosophical-legal dimension of the problem of the social, he investigated the legal regulation of the being of collective units. The sources of law, divine law and natural law have opposite definitions of society's being and identify conditions under which collective subjects arise: it is either the will of interacting in-

коллективных субъектов: либо важна воля взаимодействующих индивидов, которая образует общественный договор, либо божественное право определяет варианты участия людей в жизни социума, уготовив им статус элементов коллективного субъекта.

В дальнейшем Гурвич подверг критике учения Дюркгейма и Вебера за их односторонность в обосновании взаимодействий индивидов и коллективных образований и за, соответственно, универсалистскую и номиналистскую версии обоснования социального единства. В учении о социальном праве Гурвич определил право как форму бытия социума, существующего в качестве диалектического взаимодействия индивидов и коллективных образований. Понятие *социабельности* позволило Гурвичу преодолеть противоположные тенденции Дюркгейма и Вебера в обосновании социального.

Гурвич углубил понятие социабельности и обосновал, как совокупность индивидов может образовать «Мы», коллективного субъекта. Триада понятий «масса – сообщество – общность» запечатлевает качество социального единения, которое подразумевает разную функциональность образуемого коллективного субъекта («Мы»). Взаимодействие множества индивидов без формирования «Мы» принципиально возможно, но оно не создаст основу для формирования коллективных образований и их встраивания в сеть организаций, учреждений, официальных сообществ и других правовых объединений. Масса, сообщество и общность служат Гурвичу необходимыми категориями для объяснения как разветвления в классификации видов, так и организованной и спонтанной социабельности. Благодаря социабельности можно показать, как множество индивидов образует коллективные феномены – неорганизованные (от массы читателей газеты до общности друзей) и организованные (от религиозной общности закрытого типа до государства). Настоящее исследование позволило продемонстрировать, как Гурвич совершенствовал трак-

dividuals who enter into a social contract, or divine law which determine the variants of people's participation in the life of society, reserving for them the status of elements of a collective subject.

Subsequently Gurvitch mounted a critique of the teaching of Durkheim and Weber for their one-sidedness in the treatment of interactions of individuals and collective units and, accordingly, for the universalist and nominalist versions of the account of social unity. In his teaching on social law Gurvitch defined law as the form of being of society existing as dialectical interaction of individuals and collective units. The concept of *sociability* enabled Gurvitch to overcome opposite tendencies of Durkheim and Weber in grounding the social.

Gurvitch deepened the concept of sociability and explained how individuals can form themselves into a “We”, a collective subject. The “mass – community – communion” triad records the property of social unity which implies different functionalities of the collective subject formed (“We”). The interaction of a multitude of individuals without the formation of a “We” is possible in principle, but it does not create a basis for the formation of collective units and for their integration into a network of organisations, institutions and official communities and other legal associations. Mass, community and communion are used by Gurvitch as categories that explain both the branching in the classification of types and organised and spontaneous sociability. Sociability makes it possible to explain how individuals form collective phenomena: unorganised (ranging from a newspaper's readership to a group of friends) and organised (ranging from a closed religious community to a state) This study demonstrates how Gurvitch perfected his treatment of the social and how in formulating his microsociological teaching

товку социального и каким образом он, формулируя свое микросоциологическое учение в статье «Масса, сообщество и общность», обосновал важнейший принцип социабельности.

**Благодарность.** Исследование выполнено в рамках реализации проекта РФФ № 22-28-20165 «Модели социабельности в неокантианстве русского зарубежья: синтез социологического номинализма и универсализма».

## Список литературы

Антонов М. В. Право и общество в концепции Георгия Давидовича Гурвича. М. : Изд. дом ВШЭ, 2013.

Гурвич Г. Д. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. Юрьев : Тип. К. Маттисена, 1915.

Гурвич Г. Д. Руссо и декларация прав: Идея неотъемлемых прав индивида в политической доктрине Руссо. Пг. : Тип. Б. М. Вольфа, 1918.

Гурвич Г. Д. Идея социального права // Гурвич Г. Д. Философия и социология права: Избр. соч. / пер. с фр. М. В. Антонова. СПб. : Изд. дом С.-Петерб. гос. ун-та, Изд-во юридического факультета С.-Петерб. гос. ун-та, 2004а. С. 41–212.

Гурвич Г. Д. Социология права // Гурвич Г. Д. Философия и социология права: Избр. соч. / пер. с фр. М. В. Антонова. СПб. : Изд. дом С.-Петерб. гос. ун-та, Изд-во юридического факультета С.-Петерб. гос. ун-та, 2004б. С. 565–802.

Гурвич Г. Д. Мой интеллектуальный дневник // Гурвич Г. Д. Философия и социология права: Избр. соч. СПб. : Изд. дом С.-Петерб. гос. ун-та, Изд-во юридического факультета С.-Петерб. гос. ун-та, 2004в. С. 835–841.

Загирняк М. Ю. Концепт соборности в философии права Г. Д. Гурвича // Философский журнал. 2022. Т. 15, № 3. С. 34–49. doi: 10.21146/2072-0726-2022-15-3-34-49.

Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis // Cohen H. System der Philosophie. Berlin : Cassirer, 1902. Th. 1.

Cohen H. Ethik des reinen Willens // Cohen H. System der Philosophie. Berlin : Cassirer, 1904. Th. 2.

Gurvitch G. Essai d'une classification pluraliste des formes de la sociabilité // Annales sociologiques. 1938. Série A: Sociologie générale. № 3. P. 1–48.

Gurvitch G. Mass, Community, Communion // The Journal of Philosophy. 1941. Vol. 38, №18. P. 485–496. doi: 10.2307/2017118.

in the article “Mass, Community and Communion” he explained the key principle of sociability.

**Acknowledgements.** This research was done as an implementation of the Russian Science Foundation project № 22-28-20165 “Models of Sociability in the Neo-Kantianism of the Russian Diaspora: A Synthesis of Sociological Nominalism and Universalism”.

## References

Antonov, M. V., 2013. *Pravo i obshchestvo v koncepcii Georgiya Davidovicha Gurvicha* [Law and Society in the Conception of George Davidovich Gurvitch]. Moscow: HSE Press. (In Rus.)

Cohen, H., 1902. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Cassirer.

Cohen, H., 1904. *Ethik des reinen Willens*. Berlin: Cassirer.

Gurvitch, G., 1915. “*Pravda voli monarshej*” Feofana Prokopovicha i ee zapadnoevropejskie istochniki [The Truth of Monarchic Will by Feofan Prokopovich and Its Western European Sources]. Yuryev: K. Matthesen (In Russ.)

Gurvitch, G., 1918. *Rousseau i deklaraciya prav: Ideya neot'emlemyh prav individa v politicheskoy doktrine Rousseau* [Declaration of Rights: The Idea of the Inalienable Rights of the Individual in Rousseau's Political Doctrine]. Petrograd: B. M. Volf (In Rus.)

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

Gurvitch, G., 1938. Essai d'une classification pluraliste des formes de la sociabilité. *Annales sociologiques. Série A. Sociologie générale*, 3, pp. 1-48.

Gurvitch, G., 1941. Mass, Community, Communion. *The Journal of Philosophy*, 38(18), pp. 485-496. <https://doi.org/10.2307/2017118>.

Gurvitch, G., 1943. Is Moral Philosophy a Normative Theory? *The Journal of Philosophy*, 40(6), pp. 141-148. <http://dx.doi.org/10.2307/2017707>.

Gurvitch, G., 1947. *Sociology of Law*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Gurvitch, G., 1959. Pour le centenaire de la naissance de Durkheim. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 27, pp. 3-10.

Gurvitch G. Is Moral Philosophy a Normative Theory? // *The Journal of Philosophy*. 1943. Vol. 40, №6. P. 141–148. doi: 10.2307/2017707.

Gurvitch G. Pour le centenaire de la naissance de Durkheim // *Cahiers Internationaux de Sociologie, Nouvelle série*. 1959. Vol. 27. P. 3–10.

Gurvitch G. Mon itinéraire intellectuel ou l'exclu de la horde // *L'Homme et la société*. 1966. Vol. 1. P. 3–12.

Lask E. *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen : Mohr, 1902.

### Об авторе

Михаил Юрьевич Загирняк, доктор философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4024-0044>

### Для цитирования:

Загирняк М. Ю. Соотношение индивидуального и коллективного в социальной философии Г. Д. Гурвича // *Кантовский сборник*. 2023. Т. 42, № 4. С. 112–132.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-6

© Загирняк М. Ю., 2023.

Lask, E., 1902. *Fichtes Idealismus und die Geschichte*. Tübingen: Mohr.

Swedberg, R., 1982. *Sociology as Disenchantment: The Evolution of the Work of Georges Gurvitch*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press.

Zagirnyak, M. Y., 2022. The Concept of Sobornost' in the Georges Gurvitch's Philosophy of Law. *Philosophy Journal*, 15(3), pp. 34-49. <http://dx.doi.org/10.21146/2072-0726-2022-15-3-34-49>. (In Rus.)

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

### The author

Prof. Dr Mikhail Yu. **Zagirnyak**, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4024-0044>

### To cite this article:

Zagirnyak, M. Yu., 2023. The Relationship between the Individual and the Collective in the Social Philosophy of Georges Gurvitch. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 112-132.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-6>

© Zagirnyak M. Yu., 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/))

## МАССА, СООБЩЕСТВО, ОБЩНОСТЬ

Г. Д. Гурвич, М. Ю. Загирняк<sup>1</sup>

Исследовательская статья Георгия Гурвича подводит итог парижскому периоду его научной деятельности и знакомит англоязычного читателя с полученными в этот период результатами. Гурвич анализирует степени сплоченности различных социальных групп и показывает связь сплоченности групп и социальности, или социабельности, индивидов, составляющих эти группы. Первый перевод на русский язык этой статьи, а также ее англоязычный оригинал снабжены примечаниями публикатора, раскрывающими историко-идейный контекст формирования теории социабельности Гурвича и обстоятельства возникновения данной статьи.

**Ключевые слова:** социабельность, социальность, масса, сообщество, общность, социальные группы, философия русского зарубежья

Массы, сообщества и общности нередко отождествляются с конкретными группами и существующими в реальности коллективами. Так возникла тенденция путать массу с толпой (Лебон<sup>1\*</sup>; а Шелер путал ее даже со стадом<sup>2\*</sup>), сообщество — с живущими на одной территории группами (Макайвер<sup>3\*</sup>; Тённис<sup>4\*</sup> смешивал их с первобытной фазой общественной жизни), общину с Церковью. Цель данного исследования — продемонстрировать, что такое отождествление не только неприемлемо, но и ведет к пренебрежению серьезными проблемами социальной психологии, связанными с упомянутыми феноменами.

Массы, сообщества и общности — это в первую очередь состояния коллективного сознания и соответствующее социальное поведение. Все

<sup>1</sup> Балтийский федеральный университет им. И. Канга, Россия, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 10.11.2022 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-7  
Перевод выполнен с разрешения редакции журнала «The Journal of Philosophy» по изданию: (Gurvitch, 1941a).

## MASS, COMMUNITY, COMMUNION

G. Gurvitch, M. Yu. Zagirnyak<sup>1</sup>

Georges Gurvitch's research paper summarises the Paris period of his scientific activity and introduces the results obtained during this period to the anglophone reader. Gurvitch analyses the degrees of cohesion of various social groups and shows the relationship between group cohesion and the sociality (or sociability) of the individuals who make up these groups. The first Russian translation of this article, as well as its English-language original, are provided with the publisher's notes, revealing the historical and ideological context of the formation of Gurvitch's theory of sociability and the circumstances of the emergence of this article.

**Keywords:** sociability, sociality, mass, community, communion, social groups, philosophy of the Russian Abroad

Masses, communities, and communions have often been identified with particular groupings, real collective units. Thus it has become current to confuse a mass with a crowd (Le Bon;<sup>1\*</sup> Scheler even confused it with a herd!<sup>2\*</sup>), a community with groups based on locality (MacIver;<sup>3\*</sup> Tönnies<sup>4\*</sup> even confused it with the primitive phase of social life), a communion with the Church. The purpose of this study is to show that this identification is unacceptable and leads to the fact that the most important problems of social psychology which are posed relative to these phenomena are overlooked.

Masses, communities, and communions are in the first place states of collective mind and its corresponding social behavior. They all

<sup>1</sup> Immanuel Kant Baltic Federal University.  
14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia.  
Received: 10.11.2022.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-7  
The text of Gurvitch's article is reprinted with the permission of "The Journal of Philosophy" editors (cf. Gurvitch, 1941a).

они являются неустойчивыми элементами, которые почти всегда присутствуют в целостности любой реальной группы, представляющей собой синтез, некое подвижное равновесие разных типов поведения и разных состояний коллективного сознания, обусловленных специфическими закономерностями. Массы, сообщества и общности возникают и сочетаются между собой разными способами в разных группах и в разные моменты времени. Это своеобразные «социальные электроны», способы бытия, связанные в единое целое и с помощью целого, «формы социальности», из которых состоит любое коллективное образование<sup>2</sup>. В этом смысле проблемы масс, сообществ и общностей существуют на уровне «микросоциологии»<sup>3</sup>, которую не стоит путать с «макросоциологией» во избежание серьезных ошибок и чрезмерных упрощений. Макросоциология изучает мир групп и глобальных обществ, каждая и каждое из которых представляет собой микрокосм форм социальности.

Масса, сообщество и общность — это виды общей формы социальности, соответствующие различным способам взаимопроникновения или частичного слияния в целое. Такие формы социальности противопоставляются социальности, обусловленной обычной взаимозависимостью между мной, тобой и им, то есть простым вступлением в «отношения с другими». Существуют социальные связи, подразумевающие, что сознания общаются между собой исключительно символами или опосредованными знаками. Есть и иные случаи, в которых имеет место непосредственное внутреннее единство умов и сопряжение поведений. Такое единство — результат частичного слияния сознаний, между которыми происходит взаимное проникновение. Символы при этом играют лишь второстепенную роль: в таких случаях они скорее средства выражения, чем инструменты объединения.

<sup>2</sup> Ср. идеи, изложенные в моем «Эссе о социологии» (Gurvitch, 1938b, p. 11–112). — *Здесь и далее примеч. авт.*

<sup>3</sup> Ср. мои размышления о микросоциологии в упомянутой работе «Эссе о социологии» (Ibid.), «Элементы юридической социологии» (Gurvitch, 1940) и в статье «Основные проблемы социологии права» (Gurvitch, 1941b).

represent unstable elements virtually always present in the unity of a real group, the latter constituting a synthesis, a certain mobile equilibrium among different kinds of behavior and different collective mental states according to the specific patterns. Masses, communities, and communions enter and combine in different groups and at different moments of their existence in a variety of ways. They are, so to speak, “social electrons”, modes of being bound into the whole and by the whole, “forms of sociality” of which any real collective unit<sup>2</sup> is composed. In this sense, the problems of mass, community, and communion arise in “microsociology”,<sup>3</sup> which must not be confused with “macrosociology”, in order to avoid grave errors and over-simplifications. Macrosociology is the study of the world of groups and of global societies, each of which are microcosms of the forms of sociality.

Mass, community, and communion represent different species of the generic form of sociality due to different modes of interpenetration or partial fusion in a whole. Such forms of sociality are opposed to sociality by simple interdependence between me, you, or him — a mere entering into “relations with others”. In fact, there are social links where minds communicate exclusively through symbols or mediate signs. There are other cases where direct inner union among minds as well as among behaviors takes place; such union is a partial fusion between minds through an actualized interpenetration, where the symbols play only a secondary role. In such instances, the symbols represent the expressions rather than the instruments of unification.

<sup>2</sup> Cf. on this subject my *Essais de Sociologie*, Paris, 1938, pp. 11-112 [Gurvitch, 1938b].

<sup>3</sup> Cf. on the subject of “microsociology”, my *Essais* cited above and my *Éléments de Sociologie Juridique*, Paris, 1940, *passim* [Gurvitch, 1940], and my article “Major Problems of the Sociology of Law”, *Journal of Social Philosophy*, Vol. 6 (1941), pp. 197-215 [Gurvitch, 1941b].

Когда символы ложатся в основу социальной связи, то сознания и поведения, хотя и связываются тем, что оперируют одинаковыми знаками, остаются более или менее закрытыми друг для друга: их объединяет только коммуникация. Но когда единение сознаний и сопряжение поведений оказывается сильнее, чем символы<sup>4</sup>, сознания проникают друг в друга с разной степенью глубины и интенсивности. Тем самым возникает имманентное целое. Интеграция и координация, взаимное проникновение и взаимная зависимость, «интуитивный союз» и «коммуникация» исключительно на основе символов — все это проявления противопоставления двух наиболее базовых форм социальности, выражаемых местоимением «мы», с одной стороны, и «он» и «они» — с другой.

Рассмотрим несколько примеров. Никто не станет отрицать роль, которую язык играет в *сближении* умов так же, как и поведений, и в их внутреннем объединении. (Хорошо известен вклад языка в формирование национального единства.) Но чтобы знаки языка оказывали одно и то же воздействие на всех его носителей, чтобы сам язык мог существовать, ему должно предшествовать единение умов на основе ранее сложившегося «мы». Язык не является основой частичного слияния в «мы», потому что первый предполагает наличие последнего. Напротив, в случае простой коммуникации между мной, тобой, им, ими такая связь невозможна без слов, жестов, заявлений, внешних знаков, целенаправленного поведения (например, вступления в договорные отношения). В рамках тех связей, где заинтересованные стороны разграничивают свои сферы деятельности, символы являются инструментами как самой связи, так и критериев разграничения.

Ниже я рассмотрю только тот вариант «мы», который не имеет символической основы.

Частичное слияние поведений и открывающихся друг другу умов, взаимно проникающих

When the symbols are the chief base of social connection, the minds as well as behaviors, though they converge by having the same signs, remain more or less closed to each other: they have only communication common to them. But when the union among minds as well as among behaviors outweighs the symbols,<sup>4</sup> they interpenetrate to various degrees of depth and intensity, and thus constitute an immanent whole. Integration versus coordination, interpenetration versus interdependence, “intuitive union” versus exclusively symbolic “communication”, — these are the manifestations of the opposition between the two most general forms of sociality expressed by the pronoun “we” on the one hand, and by the pronouns “him”, “them”, “they”, on the other.

Let us consider some examples. No one will deny the importance of language for *rapprochement* among minds as well as among behaviors and for their inner unification. (The role of language in the formation of national unity is well-known). But in order that the signs of language may have the same effects for all who speak it, in order that language itself may come into being, it must be based on a prior union of minds, on a pre-existent “we”. Language is not the basis of the partial fusion of the “we”, because language presupposes it. On the contrary, in the case of connection by simple communication between me, you, him, they, this connection is impossible without words, gestures, declarations, external marks, decisive behavior (such as in contractual relations). In these connections where the interested parties delimit their spheres, symbols are the instruments of the connection itself and of the criteria of delimitation.

It is exclusively with the “we”, the basis of which is not symbolic, that I shall be concerned with here.

<sup>4</sup> I am happy to find myself here in agreement with the statement made by Dr. Herbert Blumer<sup>5</sup> on the existence of social links prior to any symbols. Cf. his article “Social Attitudes and Non-Symbolic Interaction”, *Journal of Educational Sociology*, Vol. IX (1936), pp. 515-523 [Blumer, 1936].

<sup>4</sup> Мне посчастливилось совпасть во мнении с доктором Гербертом Блумером<sup>5</sup>, который также утверждал, что социальные связи предшествуют символам. Ср. его идеи, изложенные в статье «Социальные отношения и несимволическое взаимодействие» (Blumer, 1936).

в рамках «мы», может происходить с разной степенью интенсивности и различаться по глубине. Если степень слияния низкая и затрагивает лишь простейшие состояния сознаний, открывающихся друг другу на поверхности и остающихся закрытыми в отношении всего более-менее глубокого и личного, социальность является *массовой*. Если происходит слияние умов, они открываются друг другу, взаимное проникновение имеет место на более глубоком и сокровенном уровне, значительная доля стремлений и поступков личности попадает в сферу действия «мы», но максимальная степень единения при этом не достигается, такая социальность соответствует *сообществу*. И наконец, высшая степень сплочения, или высшая степень «мы», возникающая тогда, когда умы максимально открыты друг другу, а в процесс слияния вовлекаются самые глубины «я», соответствует *общности*.

Перед тем как перейти к подробному анализу масс, сообществ и общностей, необходимо рассмотреть связь между этими тремя степенями взаимного проникновения и общественным *давлением*. Вопреки возможным ожиданиям, *не существует прямой зависимости между интенсивностью слияния и силой давления*. Именно когда слияние сознаний (а также сопряжение поведений) наиболее поверхностно, а глубинные уровни взаимодействия остаются закрытыми, то есть в случае массы, давление коллективного сознания на индивидуальное «я» наиболее выражено. И наоборот, чем в большей степени частичное слияние сближает и консолидирует глубинные слои индивидуальных сознаний и поступков, тем меньше чувствуется давление коллективного сознания, менее заметного в сообществе, нежели в массе, а в общности — чем в сообществе. В случае общности давление либо отсутствует полностью, либо крайне незначительно.

Это наблюдение имеет огромное значение для дискуссии вокруг проблем соотношения «социального» и «индивидуального». Когда превозносится внутренняя жизнь человека в противовес экзогенной общественной жизни, когда индивида призывают возвратиться к себе и тем самым освободиться от давления, то есть когда социальное «я» отождествляется

Partial fusion among minds opening to each other, and among behaviors interpenetrated in a “we”, may appear in different degrees of intensity and depth. When the fusion is very weak and only integrates superficial states of consciousness which open only at the surface and remain closed with regard to what is more or less profound and personal, sociality is *mass*. When minds fuse, open out, and interpenetrate on a deeper and more intimate plane, where an essential part of the aspirations and acts of personality is integrated in the “we” without, however, attaining the maximum of intensity in this integration, sociality is *community*. When, finally, this most intense degree of union or of “we” is attained, that is, when the minds open out as widely as possible and the least accessible depths of the “I” are integrated in this fusion (which presupposes states of collective ecstasy), sociality is *communion*.

Before beginning a more detailed analysis of mass, community, and communion, it seems to us indispensable to emphasize the relation of these three degrees of interpenetration to the problem of social pressure. *The intensity of the fusion and the strength of the pressure do not correspond*, contrary to what might be supposed. In fact, precisely where the fusion among minds (as well as among behaviors) is most superficial, and where their deepest layers are closed in relation to each other, that is, in the mass-phenomenon, the pressure of the collective mentality on the individual “I” is strongest. Inversely, the more the partial fusion of minds blends and integrates the deep layers of individual consciousness and actions, the less the pressure of collective mentality makes itself felt; it is less strong in community than in mass, it is weaker in communion than in community, so much weaker that no pressure, or almost none, is experienced.

This observation is extremely important for the discussion of the problem of the rela-

с «поверхностным я» и противопоставляется «глубинному я» (см. большинство работ Бергсона, кроме «Смеха», и недавние сочинения Хайдеггера<sup>6</sup>), совершается вопиющая аналитическая ошибка. Не только вся общественная жизнь абсолютно произвольно приписывается массе (безымянным «им», хайдеггеровскому «das Man»<sup>7</sup>), являющейся лишь одной из форм социальности, но и игнорируется сам факт того, что чем сильнее и интенсивнее социальное, тем менее оно репрессивно и экзогенно. Потому что в последнем случае оно проникает в глубинные, сокровенные структуры «я», соединенного внутренней связью с «я» других людей. Другими словами, «взаимобратимость перспектив» социального и индивидуального<sup>5</sup>, что присуще любой спонтанной социальности<sup>6</sup>, оказывается полной при любой степени

<sup>5</sup> Представление о «взаимобратимости перспектив» социального и индивидуального, то есть факт того, что коллективное и индивидуальное сознание — лишь два абстрактных аспекта конкретного ментального целого, становится общепринятым в современной социальной психологии. В США данное направление наметил Дж. Г. Мид (см. «Разум, Я и Общество» (Mead, 1934, p. 7, 112, 196, 222–226); а также Э. Фэрис «Природа человеческой природы» (Faris, 1937, p. 155)). Дж. Ф. Браун в своем труде «Психология и социальный порядок: введение в динамическое исследование социальных полей» (Brown, 1936, p. 77, 280–281, 299–300) приходит к схожим выводам в рамках выведенной им «теории поля», основанной на «гештальтпсихологии». В Германии Теодор Литт в работе «Личность и сообщество. Основа философии культуры» (Litt, 1926) писал об обоюдной имманентности и единственности коллективного и индивидуального сознания. Во Франции же автор данной статьи отстаивал тезис о «единстве восприятия» в контексте конкретных проблем (см. «Эссе о социологии», 19 (Gurvitch, 1938b)). Наиболее авторитетные и независимые социологи, последователи Дюркгейма, М. Мосс (M. M. Mauss «Psychologie et Sociologie» в «Journal de Psychologie», 1926, p. 899–922) (см.: Mauss, 1924; уточнено. — М.З.) и М. Хальбвакс («Причины самоубийства») (Halbwachs, 1930, p. 12–13, 405–406, 449–450) также склонялись к этой точке зрения, отринув дюркгеймовскую концепцию трансцендентности коллективного сознания<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Организованная социальность противопоставляется спонтанной социальности. Первая включает в себя только организованные сверхструктуры, выкристаллизованные схемы коллективного поведения, иерархически упорядоченные и централизованные в соответствии с заранее установленными закономерностями, которые налагают ограничения и применяют санкции (которые следует отличать от простого давления). Здесь конфликт между социальной структурой и индивидуальным сознанием более реален, а «единство восприятия» менее выражено, чем в случае спонтанной социальности (ср. мои размышления в «Эссе о социологии» (Gurvitch, 1938b, p. 61–67).

tion between the “social” and the “individual”. When the “inner” life of a person which is opposed to the externality of the social life is exalted, when the individual is called upon to return to himself in order to become emancipated from pressure, briefly, when the “social I” is characterized as the “superficial I”, as opposed to the “profound I” (as by Bergson, in most of his works, except *Le Rire*, and more recently by Heidegger<sup>6</sup>), a flagrant error of analysis is committed. For not only is the entire social life thus identified in a completely arbitrary fashion with the mass (the anonymous “they”, “Mr. Everybody” of Heidegger<sup>7</sup>) which is only one of the many forms of sociality, but the essential fact is ignored that the stronger and more intense the social is, the less is it oppressive and external. For then it penetrates the depth and intimacy of the “I” which finds itself internally joined to the other “I’s”. In other words: the “reciprocity of perspectives” between the social and the individual,<sup>5</sup>

<sup>5</sup> The “reciprocity of perspective” between the “social” and the “individual”, the fact that collective mind and individual consciousness are only two abstract aspects of the same concrete mental whole, is more and more recognized in contemporary social psychology. In the United States the thorough analyses of G. H. Mead have shown this direction. (Cf. particularly G. H. Mead, *Mind, Self and Society*, 1934, pp. 7, 112, 196, 222–226; see also E. Faris, *The Nature of Human Nature*, 1937, pp. 155 and following). Mr. J. P. Brown in his book *Psychology and the Social Order* (1936, pp. 77, 280 f, 299–300), arrives in his “field theory” based on “Gestalt psychology” at more or less analogous results. In Germany the work of Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, III ed., 1926, emphasized the reciprocal immanence and the substantiality of collective and individual mind. In France, the present writer defended the thesis of the “reciprocity of perspectives”, applying it to concrete problems (cf. *Essais de Sociologie*, 1938, *passim*). The most important and the most independent sociologists who continued the work of Durkheim, M. M. Mauss (“Psychologie et Sociologie” in the *Journal de Psychologie*, 1926, pp. 899–922) [cf. Mauss, 1924; the reference is corrected — М.З.] and Halbwachs (*Les Causes du Suicide*, 1930, pp. 12 ff, 405 ff, 449 ff) [cf. Halbwachs, 1930] leaned strongly toward this point of view, abandoning the Durkheimian conception of the transcendence of collective mind.<sup>8</sup>

слияния в «мы». Массе, наиболее поверхностному проявлению «мы», соответствует «человек массы», наиболее поверхностное проявление личности. А сообществам и общностям, более глубоким проявлениям «мы», соответствует человек сообщества и общности, являющийся более глубоким проявлением личности.

Давление происходит как в социальной реальности, так и внутри индивидуального сознания, как одновременно, так и параллельно. С одной стороны, феномен социального давления является проблемой не отношения индивидуального и социального, а отношения разных форм социальности: массы оказывают давление на общность. С другой — в то время как разные формы социальности оказывают давление друг на друга, поверхностное «я» человека массы давит на индивидуальное сознание глубинного «я» человека сообщества, который, в свою очередь, оказывает давление на еще более глубокое «я» человека общности.

Следовательно, каждый так называемый конфликт между коллективным сознанием и индивидом в сущности может быть описан в тех же терминах, что и конфликт между разными уровнями коллективного сознания или разными уровнями сознания индивидуального. Иллюзия конфликта между обществом и индивидом возникает из-за того, что здесь мы сталкиваемся с разноуровневыми проявлениями сознания. В частности, мы забываем, что глубинный уровень индивидуального сознания всегда в конфликте с массами. При этом глубинный уровень коллективного сознания (общность) находится с массами ровно в том же отношении. Следовательно, конфликт между разными уровнями сознания, проявляющийся как в коллективной, так и в индивидуальной форме, смешивается с несуществующим в реальности конфликтом между общественным и индивидуальным.

*Масса.* Из трех степеней сплочения и давления социальности, возникающей в результате частичного слияния в «мы», наиболее подробного комментария требует масса, характеризующая наименьшей интенсивностью и наибольшим давлением.

characteristic of all spontaneous sociality,<sup>6</sup> remains complete in all the degrees of intensity of the “we”. To the mass, which is the most superficial manifestation of the “we”, corresponds the “man of the masses” — the most superficial manifestation of the person; to community and communion which are more profound manifestations of the “we”, correspond the men of the community and of the communion, who constitute a more profound manifestation of personality.

Pressure unfolds itself at the same time in social reality as in the interior of the individual consciousness and in a simultaneous and parallel manner. Thus, on the one hand, the phenomenon of social pressure is not a problem of the relation between the individual and the social, but of the relation among different forms of sociality: it is the masses that exert pressure on communion. On the other hand, at the same time that these pressures are exerted on each other by different forms of sociality, the superficial “I” of the man of the masses exerts pressure within his individual consciousness on the more profound “I” of the man of the community, who, in turn, exerts pressure on the still more profound “I” of the man of communion.

All these considerations show that each so-called conflict between collective mind and the individual can be translated into terms perfectly parallel to the conflict among different levels of collective mind, and among the different levels of individual consciousness. The illusion of a conflict between society and individual arises here because of the fact that we are facing man-

<sup>6</sup> Organized sociality is the opposite of spontaneous sociality. It involves the organized superstructures only, the crystallized schemas of collective behavior hierarchized and centralized according to patterns fixed in advance, which impose constraints and sanctions (to be distinguished from simple pressures). Here the conflicts between the social structure and the individual consciousness are more real and the reciprocity of perspective is no longer present with the same actuality as in spontaneous sociality (cf., my *Essais de Sociologie*, pp. 61-67).

Этот термин часто употребляется в значении, отличном от принятого в данной статье: нередко массы отождествляются с определенным типом группы — толпой (таким образом выражается некоторое презрение к обоим явлениям, которые тем не менее различны). Иногда термин «массы» понимается в смысле статичной системы координат. Разберем эти превратные представления. В нашем понимании масса — это не какое-то большое число, фиксируемое статистическими методами, как, например, число суицидов, число безработных, число потребителей, избирателей, подписчиков или читателей газеты и т.д. Статистические вычисления имеют дело с абстрактными и итоговыми суммами, количествами и средними значениями, а не живой социальной реальностью. Как форма социальности, масса, характеризующаяся наименьшей интенсивностью «мы», не имеет ничего общего со статистическими суммами, особенно вследствие того, что последние отражают социальную макрофизику (в частности, морфологию материального субстрата общества), в то время как различные проявления «мы» соотносятся с социальной микрофизикой и связаны с коллективной психологией.

Кроме того, со времен Лебона, известного недостаточной аналитической скрупулезностью и отождествлением масс, толп, наций, рас, классов, судов присяжных и т.д., термины «скопление людей», «толпа» и «масса» нередко смешиваются. Тем не менее такое отождествление чревато ошибками. Скопления людей, частным случаем которых является толпа, могут и не образовывать коллективную единицу (как, например, не образуют ее люди, прогуливающиеся по улице). Но они могут составлять и группы совершенно иного типа (те же прогуливающиеся в случае паники станут толпой, а идущие на политическую демонстрацию будут представлять гораздо более сплоченную группу — политическую партию). В той мере, в какой скопление людей является группой, оно будет, как и любая коллективная единица, связано с множественными формами социальности, проявляющимися в разной мере. Толпа, наименее стабильная, временная группа, мо-

ifestations of mind which are not situated on the same level. We forget that if, for example, the deeper layer of individual consciousness is in perpetual conflict with the masses, the deepest layer of collective mind (communion) is in the same situation in respect to the masses. Thus, the conflict among the different levels of mind, equally apparent in collective as in individual form, is confused with a conflict, in reality non-existent, between the social and the individual.

*Mass.* Among the three degrees of intensity and of pressure of sociality by partial fusion in a “we”, the mass, the weakest degree in intensity and the strongest in pressure, will require the most detailed explanation. This term is often employed in a sense different from ours: sometimes the masses are identified with a type of group — the crowd — expressing a certain contempt for these two phenomena, which are moreover quite distinct; sometimes the term “mass” is conceived in the sense of a statistical frame of reference. We must first eliminate these misunderstandings. Mass, in our sense, is not the high number established by statistics: the number of suicides, the number of unemployed, the number of consumers, of voters, of newspaper subscribers or readers, etc. Statistical calculations are concerned with abstract and built-up sums, quantities and calculated averages, and not with a living social reality. Mass, as a form of sociality, as the least intense degree of the “we”, therefore, has nothing to do with statistical sums; especially since the latter arise from social macro-physics, and in particular from the morphology of the material substratum of society, while the different manifestations of the “we” are related to social micro-physics and are tied up with collective psychology.

In addition, ever since Le Bon, whose lack of analytic precision is well known and who spoke confusedly of masses, crowds, nations,

жет достигать степени единения, свойственной общности (например, когда люди объединяются, чтобы помочь другим в беде или когда ими движет гнев, испытываемый по одной и той же причине). Так может сформироваться и более устойчивая и привычная «масса».

Следовательно, термины «масса», «толпа» и «скопление людей», не будучи идентичными, все же пересекаются. Некоторые скопления не являются ни толпами, ни массами; некоторые толпы не являются массами; наконец, массовый элемент, присущий всем типам групп, даже наиболее стабильным, не всегда свойствен скоплению людей (см. с. 141).

Еще более ошибочным было бы отождествлять социальность массы со «стадом», движимым простым заражением (Шелер). В основе массы, равно как сообщества и общности, лежат коллективные интуитивные представления, свойственные исключительно человеческим существам. Поверхностный характер и слабость таких представлений не меняют того факта, что социальный мир значительно отличается от животного мира. И подобные определения массы преследуют лишь одну цель — выразить презрение к ней, которое, как будет показано ниже, не может быть обосновано ни с социологической, ни с моральной точки зрения. В схожем направлении мыслил и Лебон, ошибочно отождествлявший массу с толпой.

Кроме того, степень сплоченности группы находится в прямой пропорции к ее объему: чем более сплочена группа, тем она меньше, а чем больше группа, тем менее она сплочена. Поэтому общность возникает в малых группах (скорее внутри секты, чем церкви; скорее внутри профсоюза, чем федерации профсоюзов, и т.д.), а социальность, нашедшая выражение в массе, может распространяться на широкие объединения и чаще всего реализуется в самых многочисленных группах.

Завершая описание феномена массы, мы можем только добавить несколько слов о неупорядоченных и упорядоченных массах — раз-

aces, classes, juries, etc., the terms “gathering”, “crowd”, and “mass” are often identified. However, such an identification implies several errors. Gatherings, of which crowds are only one kind, may be such that they will not comprise real collective units (for example, strollers in the street); they may comprise completely different kinds of groups (for example, the same strollers in a panic would form a crowd, or these strollers on the way to a political demonstration would give expression to a much more integrated group, a political party). In so far as a gathering is a real group, it implies, like every real collective unit, a multiplicity of forms of sociality with different degrees of actuality. The crowd, the most unstable and temporary group there is, for example, might as well intensify its unity up to the point of communion (for instance, by uniting to save someone in distress, or simply by sharing in the same anger), so as to form the more current and common “mass”.

Thus, far from being identical, the terms “mass”, “crowd”, “gathering” cut across each other. There are gatherings that are neither crowd nor mass; there are crowds that are not masses; finally, the mass element which is present in all kinds of groups, even the most stable, by no means needs to be expressed in a gathering (see p. 141).

It would be still more erroneous to identify sociality as mass with a “herd”, which moves by simple contagion (Scheler). Mass is based, as is community and communion, on collective intuitions of which only human beings are capable; the superficial character and actual weakness of these intuitions do not change the fact that the social world is clearly distinct from the animal world. The sole purpose of such a characterization of mass is to indicate a contempt for it, which can not be justified, as we shall see, either sociologically or morally. This was also the tendency of Le Bon, who so unhappily confused masses with crowds.

личии, проводимом фон Визе<sup>9\*</sup> и Гейгером<sup>10\*, 7</sup>, которые тем не менее не смогли дать им четкого определения. Неупорядоченная масса (очевидным образом отличная от большого количества или статистической суммы, так как является формой социальности, достигаемой путем взаимного проникновения и частичного слияния сознаний) — это и есть нормальное, привычное проявление феномена массы: такова масса недовольных, бедных, безработных, объединенных осознанием схожести своего положения и интересов. То же относится к массе ксенофобов, образованных мужчин, читателей некоей газеты, «широкой публике», массе, одинаково реагирующей на определенные события, и т.д. И только в исключительных обстоятельствах неупорядоченная масса может стать упорядоченной. И когда это происходит, упорядоченная масса проявляет себя в виде толпы, схода, демонстрации и т.д. и с высокой долей вероятности может, пусть и временно, достичь уровня сообщества или общности.

*Сообщество.* Сообщество характеризуется средним уровнем сплоченности и взаимного проникновения умов, а также сопряженности поведений, в пределах коллективного сознания и действий от лица «мы». Такая социальность достигается путем частичного слияния, когда устанавливается оптимальное равновесие между сплоченностью и объемом группы. Здесь наблюдается соответствие между средней степенью слияния в «мы» и средним размером группы, к которой данное «мы» относится. При этом равновесие «массы» смещается в сторону численности, а равновесие общности — в пользу интенсивности слияния. Занимая срединную позицию в плане соотношения объема и интенсивности, сообщество представляет собой средний вариант и в том, что касается давления. Сознания более открыты друг другу, а поведения переплетаются теснее, чем в случае массы. В сообществе значительная часть стремлений и убеждений разных «я» сливает-

<sup>7</sup> Ср. с «Общей социологией» фон Визе, второе издание, 1936 г., том 1 (см.: Wiese, 1933; уточнено. — М.З.), и «Толпой и действием» Гейгера (Geiger, 1926).

In addition, the intensity and the volume of unions are not directly proportional: the more intense the unions, the less wide they are, and the wider they are the less intense they are. This is why communion usually occurs only in very restricted circles (for example, rather in a sect than in a church, rather in a unit of a labor union than in a federation of labor unions, etc.), while sociality as mass has the capacity to spread out to the most extensive wholes and is often most real in groups of very wide scope.

In order to complete the description of the phenomenon of mass, there remains for us only to say a few words about the distinction between unassembled mass and assembled mass, a distinction advanced by von Wiese<sup>9\*</sup> and Geiger<sup>10\*, 7</sup> who, however, did not succeed in stating it precisely. Unassembled mass (obviously quite distinct from a high number or statistical sum in so far as it is a form of sociality by interpenetration and partial fusion of consciousnesses) is the normal, usual manifestation of the phenomenon of mass: such as the mass of malcontents, of the poor, of the unemployed, to the extent to 'which the subjects in question are united by the consciousness of the affinity of their situation and their interests; or again the mass of alien-baiters, of learned men, of readers of the same newspaper, of the "public", or mass reacting in the same manner to certain events, etc. It is only in special and rather exceptional circumstances that the unassembled masses become transformed into assembled masses. When this occurs, assembled masses appear as crowds, meetings, demonstrations, etc., and easily raise themselves, at least temporarily, to the level of communities and communions.

*Community.* — Community is the average degree in intensity and depth of the interpenetration among minds as well as among be-

<sup>7</sup> Cf. von Wiese, *Allgemeine Sociologie*, II ed., 1936, Vol. I, [cf. Wiese, 1933; the reference is corrected — M. Z.] and Geiger, *Die Masse und ihre Action*, 1926.

ся в единое целое. Сообщество оказывает меньшее давление на индивидуальное сознание, чем масса, но большее — чем общность. Наконец, сообщество, будучи сбалансированной формой социальности, достигаемой слиянием, является и наиболее устойчивой ее формой, слабо подверженной колебаниям.

Относительная устойчивость сообществ возрастает, так как составляющие их сознания обычно открываются друг другу одновременно, обеспечивая коллективное интуитивное восприятие общественных идей и ценностей. В массе же слияние умов, остающихся закрытыми на всех уровнях, кроме поверхностного, обычно является функцией ситуаций или событий, имеющих место во внешнем, чувственно воспринимаемом мире. Поскольку коллективные ценности и идеи не изменяются вместе с внешними событиями, интуитивное восприятие первых обеспечивает устойчивость сообществ. Если к этим соображениям присовокупить тот факт, что средней степени интенсивности и глубины взаимного проникновения по упомянутым параметрам естественным образом соответствует сообщество, являющееся «промежуточным» вариантом, становится очевидным, почему последнее — наиболее широко распространенная и осязаемая форма социальности через частичное слияние. Таким образом, из трех рассматриваемых форм социальности через частичное слияние именно сообщество в наибольшей степени способно к постоянному воспроизводству в определенных коллективных единицах (например, компактно проживающих или экономических группах). А масса и общность остаются для большинства реально существующих коллективных единиц *латентными* состояниями, актуализирующимися только при определенных условиях.

*Общность.* Общность характеризуется самой высокой степенью интенсивности и глубины социальности, достигаемой путем взаимного проникновения и слияния. Именно в ней наиболее полно реализуются коллек-

haviors in the collective mind and acts of the “we”. It is the kind of sociality by partial fusion in which the greatest equilibrium normally is established between the intensity of the union and its volume; for here there is usually a correspondence between the average unification of the “we” and the average breadth of the whole to which this “we” is related, while in mass, this equilibrium is broken in favor of the volume, and in communion, in favor of the intensity. Representing the average from the point of view of volume and intensity, community also represents the average from the point of view of pressure. The minds opening to each other more widely, and the behaviors interpenetrating more deeply than in mass, in community a larger part of the aspirations and beliefs of the “I”s is integrated, consequently, community produces less pressure on the individual consciousness than mass, at the same time that it exerts more pressure than communion. Finally, community, being the most balanced form of sociality by fusion is for this reason also the most stable form, the least subject to fluctuation.

There is a considerable increase in this relative stability because of the fact that minds in community, since they are open wide to each other, are normally open at the same time, to the collective intuition of social ideas and values; while in mass, the fusion of minds which remain closed, except at the surface, appears most often as a function of situations and events arising from the external and sensible world. Since the values and ideas seen collectively vary in a way different from that of external events, their intuitions contribute towards a greater constancy of communities. If to all these observations is added the fact that the intermediate degrees of intensity and depth of interpenetration between the points mentioned gravitate naturally about the average or community, it will be understood why the latter appears as the most widely spread, the most palpable of the

тивные интуиции, именно она соответствует «мы» самого глубокого уровня. Общность, как правило, связана с состояниями коллективного экстаза, в общем случае непродолжительными. Поэтому в современной социальной жизни общность — это лишь латентная возможность, актуализирующаяся лишь в редкие моменты. Тем не менее существует коллективные единицы исключительного характера, в которых постоянно присутствуют элементы общности, доминирующие над элементами масс и сообществ. Такими единицами являются церкви, религиозные секты, оккультные братства и другие группы, единство которых базируется на мистических интуициях, значительно отличающихся от всех остальных коллективных интуитивных представлений.

В общностях (где взаимное проникновение сознаний и сопряжение поведений достигает максимума) частичное слияние объединяет самые глубокие стремления разных «я», составляющих такую группу. Поэтому эта, наиболее интенсивная, форма социальности оказывает наименьшее воздействие на индивида. Она воплощает коллективные устремления, соответствующие наиболее сокровенным индивидуальным желаниям. Вероятно, именно поэтому в некоторые периоды считалось необходимым исключать общности из социальной жизни, сводя их к непосредственному взаимодействию отдельного индивида с божественной благодатью, святым духом или космическим целым. Так, согласно одной из христианских традиций, изложенной со своеобразными акцентами датским мистиком Кьеркегором, человеческие души могут общаться с Христом только в одиночестве, и только через Него как посредника — между собой<sup>11\*</sup>. Бергсон в своей недавней работе «Два источника морали и религии» развивает схожую концепцию, согласно которой индивиды могут достичь общности, отстранившись от некоей реально существующей группы («закрытого общества»), и в одиночестве приобщиться созиданию. Согласно Бергсо-

forms of sociality by partial fusion. It may therefore be said that of these three forms of sociality by partial fusion, community is the most capable of constant actualization in certain groups (particularly, groups based on locality, and economic groups); while mass and communion normally remain, in the life of most of the real collective units, a latent state, and only become actualized under certain definite conditions.

*Communion.* — Communion has the highest degree of intensity and depth of sociality by interpenetration and partial fusion. It is the actuality of collective intuition carried to its greatest strength; it is the most profound “we”. Communion normally corresponds to states of collective ecstasy, which are usually only of short duration; that is why communion, in current social life, is only a latent potency, actualized at rare moments. Real collective units of an exceptional character exist, however, in which communion is always present and where it normally predominates over the elements of mass and community: these are churches, religious sects, magical brotherhoods, etc., groups that have their basis in mystical intuitions, quite distinct from all other collective intuitions.

In a communion (interpenetration of minds and behaviors being at a maximum) partial fusion integrates the most profound aspirations of the “I”s which participate in the union. That is why, being most intense, this form of sociality nevertheless produces the least pressure on the individuals bound by it. It therefore appears as the incarnated collective aspiration, which coincides with the most intimate aspirations of the individual person. This is perhaps the reason why at times it was believed necessary to exclude communion from real social life, arid to consider it as a direct form of the participation of the isolated individual in divine grace, spirit, or the cosmic whole. Thus, according to a certain Christian tradition expressed with particular emphasis by the Danish mystic Kierkegaard, human minds can commune with Christ only

ну, это и есть единственный путь к «открытому обществу», не имеющему более ничего общего с реальной социальной жизнью<sup>12\*</sup>. Здесь необходимо понять, может ли в некоторых исключительных случаях так называемое индивидуальное сознание приобщиться Логосу, Духу и, наконец, Богу без посредничества реального общества. При этом мы решительно отвергаем понимание общности как возможной только в тех редких случаях, когда на сцену выходят святые, великие мистики, гении и герои.

Прежде всего, приобщение к духу и божественному может быть как коллективным, так и индивидуальным, и любая религия, любая церковь, любой выдающийся этический, интеллектуальный или юридический опыт зиждется на коллективном участии, которое делает возможным взаимное проникновение сознаний, формирующих общности как проявления реальной социальности. Как социальные феномены, такие общности не всегда связаны с участием в духовных практиках. Иногда они представляют собой интенсивное взаимодействие сознаний друг с другом или в их совокупности, участие, к которому подталкивают внешние события: войны, революции, забастовки, преследования определенных групп, непосредственная опасность (кораблекрушение, пожар, землетрясение, коллективные усилия по спасению одного или нескольких людей, попавших в беду). Наконец, ошибочно было бы, как это делает Бергсон, наделять общность какими-то особенными возможностями или универсальностью, противопоставляя общность ограничениям, свойственным любой реальной социальности. Напротив, общность как реальный коллективный феномен, основанный на взаимном проникновении сознаний и сопряжении поведений, проявляется исключительно в малых группах. Мы уже указывали на то, что чем выше интенсивность частичного слияния, тем, как правило, малочисленнее группа. Следовательно, в общности равновесие между численностью и интенсивностью слияния смещается в сторону

when in isolation, and only through Him as mediator amongst themselves.<sup>11\*</sup> Recently Bergson, in *Les deux sources de la morale et de la religion*, developed an analogous conception according to which individuals can arrive at communion only by detaching themselves from the real group ("closed society"), in order to participate in creative activity when in isolation; this would be, according to Bergson, the only means of reaching "open society" which no longer has anything in common with real social life.<sup>12\*</sup> We need not examine here whether it is possible for the so-called individual consciousness to commune in exceptional cases directly, without the intermediary of real society, with Logos, Spirit, and, finally, with God. But we must protest energetically against limiting communion to those rare cases which involve only saints, great mystics, geniuses, and heroes.

First of all, one may participate in spirit and in divinity just as well collectively as individually, and all the religions, all the churches, all the great ethical, intellectual, and jurial experiences are based on the collective participation effectuated by interpenetrated minds, which form communions in so far as they are manifestations of real sociality. These communions, as social phenomena, to be sure, do not always represent participation in spirituality; they may sometimes be only the very intense participation of minds in each other or in their totality, a participation caused by events in the external world, such as wars, revolutions, strikes, persecutions of certain groups, imminent dangers (for example, shipwreck, fire, earthquake, collective rescue of one or of several people in danger). Finally, it would be completely false to attribute to communion, as Bergson did, a particular capacity of universality, and, from this fact, to oppose it to the limitations implied in all real sociality. On the contrary, communion, in so far as it is a real collective phenomenon based on a direct interpenetration among minds or behaviors, manifests itself in very lim-

последней. Это подтверждается самими феноменами раскола и сецессии, которым потенциально подвержена любая общность, воплощающая реальную социальность. Например, в церкви, религиозной секте, оккультном братстве, мasonic ордене и т.д., где преобладает социальность общности (общность верующих в одну и ту же догму, явленную недавно посвященным в некий духовный или символический ритуал), ослабление общности и ее дрейф в сторону сообщества или массы ставит под угрозу само существование группы. Общность исчезает, если неспособна воспроизвести себя в более ограниченном кругу верующих или посвященных, деятельно поддерживающих свою сопричастность: раскол оказывается единственным способом сбросить общность и саму группу, в которой общность является основной формой социальности. Следовательно, общность как реальная форма социальности не приводит к универсальности, а напротив, порождает разнообразие групп, основанных на общности. В религиозных сектах, особенно преследуемых, таких, в которых общность чувствует острее, чем в официальных церковных организациях (где она поддерживается руководящими структурами, зачастую полностью оторванными от спонтанно образуемых верующими низовых структур), феномен схизмы, раскола повсеместен. То же явление наблюдается и в группах, не имеющих мистического фундамента, например запрещенных и преследуемых политических партиях или профсоюзах. Сопроотивление притеснениям приводит к преобладанию экстатичной общности со всеми ее последствиями — схизмами, внутренними расколами и т.д.

Как было сказано выше, внешние события — войны, революции, забастовки, приближающиеся угрозы и т.д. — нередко актуализируют латентную общность в группах, в которых в нормальной ситуации преобладают элементы массы или сообщества. Например, в таких группах, как нация или государство, война вызывает такое интенсивное слияние, что на

ited circles. We have already noted the fact that usually the stronger and deeper the intensity of the partial fusion, the smaller is the number of its members. Consequently, in communion the equilibrium between extension and intensity is broken in favor of the latter. This can be verified by the phenomena of schism and secession, the danger of which is present in every communion in so far as it is real sociality. For example, in a church, a religious sect, magic brotherhood, a masonic order, etc., where sociality as communion predominates (communion of believers in the same revealed dogma of initiates to the same spiritual or symbolic rite), as soon as this communion becomes weakened and relaxes in favor of sociality as community or mass, the very existence of the group is threatened. It is lost if it is unable to reestablish itself in a more restricted circle of believers or initiates who continue to commune effectively: the schism then becomes the only means of safeguarding the communion and the group itself in which the communion predominates. Thus, far from leading towards universality, communion, as real sociality, tends rather towards the particularization of groups that usually are based on communions. In religious sects, especially those that are persecuted and where communion arises much more vigorously than in the official churches (maintained by their organized superstructures, often entirely detached from the spontaneous substructure of the faithful), the phenomena of schism and of division into small segments appear with particular virulence. The same phenomena may be observed in groups which have no mystical foundation, for example, political parties or trade unions when they are prohibited and persecuted; the reaction against persecution creates the predominance in their midst of ecstatic communion with all its consequences: schisms, internal ruptures, etc.

External events, such as wars, revolutions, strikes, imminent dangers, etc., often con-

передний план выходят элементы общности. Так же во время революции массы, разочарованные в режиме, стремительно превращаются в подлинную общность, которая высвобождает энергию, несравнимо большую, чем сила сопротивления сообществ и масс, поддерживающих старый порядок вещей и т.п. Менее масштабные события, такие как забастовки, массовые празднования, дни национального поминовения, могут произвести похожий, но более краткий эффект.

Следовательно, каждая группа в зависимости от обстоятельств может временами усиливать свое единство до уровня общности, временами ослаблять его до уровня массы, причем промежуточная форма, сообщество, является самым распространенным и устойчивым элементом социального образования.

*Массам, сообществам и общностям невозможно поставить в соответствие какие-либо позиции на шкале ценностей.* Не представляется возможным создать шкалу для оценки разных форм социальности с социологической или этической точки зрения. Эта невозможность распространяется и на отношения между степенями интенсивности социальности, достигаемой взаимным проникновением и частичным слиянием, то есть массой, сообществом и общностью. С социологической точки зрения тот факт, что масса оказывает большее давление, чем сообщество или общность, не может быть критерием оценки, так как социология не может установить, является ли большее или меньшее давление злом или благом. Сама роль давления в социальной связности в сочетании с ее интенсивностью и объемом (численностью группы) изменчива и зависит от конкретных обстоятельств. В то же время давление обратно пропорционально степени слияния, которое, в свою очередь, обычно обратно пропорционально объему. Следовательно, ту роль, которую массы, сообщества и общности играют в социальном равновесии, предсказать невозможно. Но можно с уверенностью утверждать, что

tribute, as we have already indicated, to the actualization of the latent communions inherent in groups, where sociality as community, or even as mass, normally predominates. For example, a war causes in the midst of groups such as the nation or the state a fusion so intense that the element of communion begins to predominate in them. Similarly, a revolution consists of the rapid passage of masses discontented with the regime into a veritable communion amongst themselves, which releases an incomparably greater energy than the strength of resistance of the community or of the mass of the people who support the old order of things, etc. It should be noted too that much less serious events, such as a simple strike, a public celebration, a day of national commemoration, may lead to similar effects, but of shorter duration.

To summarize, each group may therefore, in varying circumstances, at times intensify its unity to the point of communion, at times relax it to the point of mass, the intermediate form of community being the most usual and constant element of union.

*The impossibility of locating mass, community, and communion on a scale of value.* — It is generally impossible to establish a scale among the different forms of sociality, whether it be from the sociological or ethical point of view. This impossibility applies equally to the relations among the three degrees of intensity of sociality by interpenetration and partial fusion: mass, community, and communion. From the sociological point of view, the statement that mass exerts greater pressure than community or communion can not serve as a criterion of evaluation, for certainly it is not for sociology to decide whether a greater or smaller pressure is a good or an evil. The very role of pressure in social cohesion, combined with that of intensity and that of volume (extension), is entirely variable and depends on the concrete circumstances; since, at the same time, pressure varies inversely with the intensity of fusion, and the latter usually inversely with the

латентное присутствие трех конкурирующих форм социальности в каждой группе — решающий фактор их подвижного равновесия. В обществе как усиление, так и ослабление элемента общности может ускорить социальное развитие. Л. Леви-Брюль<sup>13\*</sup> показал, что в архаичных сообществах, где доминирует первобытное мышление, экстатичная общность ослабляется в пользу сообщества. И этот процесс сопровождается дифференциацией сфер религиозного, магического, политического, юридического и экономического, а также актуализацией межгрупповых и межиндивидуальных «отношений с другими», которые начинают ограничивать социальность частичного слияния. В наше время экономическое общество, где доминирует элемент массовости, имеет тенденцию к интенсификации сплоченности в рамках сообществ, а международное общество в конце XIX века и в первые годы после мировой войны проходило путь от массы к сообществу, достигая в некоторые моменты уровня общности (как, например, при подписании пакта [Бриана —] Келлога<sup>14\*</sup> об отказе от войны).

С этической точки зрения, опирающейся на ценностные соображения, невозможно создать шкалу, на которой бы массы, сообщества и общности заняли причитающиеся им позиции. Прежде всего, во всех трех случаях имеет место коллективное интуитивное восприятие ценностей, которые могут быть как положительными, так и отрицательными. Группа гангстеров может сплотиться вокруг отставания отрицательных ценностей, а сектанты или еретики могут чувствовать сопричастность друг другу, веря в ценность своих ритуалов, которые могут при этом быть порочными и даже преступными. В случае наиболее положительных ценностей, таких как международный мир или любовь к человечеству, коллективное интуитивное восприятие низкой интенсивности может выражаться и воплощаться в социальности массы. Более того, общность может возникать и в отношении внешних событий (общего стра-

volume, the respective roles of mass, community, and communion in social equilibrium can never be predetermined. All that can be said here is that the latent presence in every group of these three competing forms of sociality is an essential factor of their mobile equilibrium. The weakening as well as the strengthening of the element of communion in a society may both contribute to social development. Thus, in archaic societies where primitive mentality predominates, as M. Levy-Bruhl<sup>13\*</sup> so clearly demonstrated, there is a weakening of ecstatic communion in favor of community, accompanied by the differentiation of the religious, magical, political, jural, economic spheres and by the actualization of the inter-groupal and inter-individual "relations with others" which begin to limit sociality by partial fusion. On the contrary, in our age, we can observe either the tendency of an economic society (where the element of mass predominates today) to intensify its unity in a community, or the tendency of international society, at the end of the nineteenth century and in the first years after the World War, to pass from mass to community, or even at certain moments to communion (as in the Kellogg pact<sup>14\*</sup> out-lawing war).

From the ethical viewpoint, which is based on considerations of value, a scale of mass, community, and communion is equally impossible. First of all, in each of these three kinds of union, when collective intuitions of value are involved, the latter may just as well be negative as positive. Thus a group of gangsters may commune in a very intense fashion in respect to the negative values to which it aspires, or a group of sectarians and heretics communing with great intensity in the belief of the value of their rites which may be perverse and even criminal. On the contrary, in relation to the most positive values, such as international peace or love of humanity, collective intuitions of a very weak intensity may be manifested and realized in sociality as mass. Furthermore, we may commune in regard to external events (common fright,

ха, опасности и т.д.), а масса формироваться на фундаменте морального долга и даже положительных ценностей (переживания по поводу которых обычно имеют низкую интенсивность).

Следовательно, необходимо различать массы, сообщества и общности, воздерживаясь при этом от их оценки. В частности, важно избежать термин «масса» от негативных коннотаций и перестать воспринимать термин «общность» как одобрительный. Различие между массой, сообществом и общностью может быть подтверждено самим наличием символов, используемых для их обозначения. Действительно, эти три степени частичного слияния, имея несимволическое основание, находят отражение в мире символического и используют символы, чтобы сохраниться и усилиться. В юридическом поле Право Массы, Право Сообщества и Право Общности различаются в значительной степени<sup>8</sup>. Схожим образом в этическом поле массе обычно соответствует «долг», сообществу — «ценности», а общности — «свобода творчества»<sup>9</sup>. Также возможно рассматривать религиозные символы и символы знания с точки зрения их соотношения с тремя степеням слияния в «мы». Массы, сообщества и общности различаются не только на уровне социальной психологии и микросоциологии, но и в той сфере, которую можно назвать «социологией человеческого духа».

*Жорж Гурвич*  
*Новая школа социальных исследований,*  
*Нью-Йорк*

### Комментарии

Г. Д. Гурвич в годы вынужденной эмиграции из Франции в США (1940–1945) стремился, по верному замечанию М. В. Антонова, «реинтерпретировать свои идеи и работы для понимания в рамках другой научной культуры»

<sup>8</sup> Ср. с моими рассуждениями в «Элементах юридической социологии», глава III (Gurvitch, 1940).

<sup>9</sup> Ср. с моими рассуждениями в «Теоретическая мораль и наука о морали. Их возможности, их условия» (Gurvitch, 1937, p. 159–197).

danger, etc.) and form a mass in regard to moral duties and even to positive values (which are experienced with slight intensity).

Let us conclude, therefore, that it is indispensable in distinguishing mass, community, and communion to eliminate from the distinction all implied evaluations; it is particularly necessary to free the term “mass” from any derogatory implications and the term “communion” from any laudatory meaning. Furthermore, it should be noted that the distinction between mass, community, and communion may be verified by the symbols that express them. In fact, these three degrees of partial fusion, while having a non-symbolic basis, are reflected in the symbolic world and use symbols to maintain and strengthen themselves. Thus, in the jural field, the Law of the Mass, the Law of the Community, and the Law of the Communion are characterized by quite different traits.<sup>8</sup> Similarly, in the field of ethics, “duties” correspond usually to mass, “values” to community, and “creative liberty” to communion.<sup>9</sup> Religious symbols and symbols of knowledge could be studied also in their functional relation to the three degrees of the “we”. Thus the distinction between mass, community, and communion does not belong only to the fields of social psychology and micro-sociology, but also to the field which might be called “sociology of the human spirit”.

*Georges Gurvitch*  
*The New School for Social Research, New York*

### Commentary

During his forced emigration from France to the USA (1940 – 1945) Georgii D. Gurvitch, as rightly noted by Mikhail V. Antonov (2013, p. 67), sought to “reinterpret his ideas and works in a way that would make them more

<sup>8</sup> Cf. on this subject my *Éléments de sociologie juridique*, 1940, Chapter III.

<sup>9</sup> Cf. on this subject my book *Morale théorique et science des moeurs*, 1937, pp. 159-197.

(Антонов, 2013, с. 67). Благодаря поддержке Роско Паунда (1870—1964), который написал Гурвичу рекомендательное письмо для Элвина Джонсона (1874—1971), сооснователя и первого директора нью-йоркской Новой школы социальных исследований, он получил приглашение в США, в октябре 1940 г. прибыл в Нью-Йорк и приступил к чтению лекций по французской социологии в Новой школе. С Паундом, профессором права и деканом юридического факультета Гарвардского университета, вице-президентом Международного института философии права и правовой социологии, Гурвич познакомился, ведя корреспонденцию как генеральный секретарь (с 1933 г.) этого института (см.: Там же, с. 67—68). Двадцать первого июля 1940 г. Гурвич написал ему письмо с просьбой о содействии в получении преподавательской работы в США (Там же, с. 197).

Новая школа социальных исследований была открыта в Нью-Йорке в 1919 г. и существует по сей день. Тесные связи с Европой она стала поддерживать с 1933 г., стремясь оказать поддержку коллегам еврейского происхождения, подвергавшимся преследованиям и увольнениям в нацистской Германии, а с началом Второй мировой войны и в других странах Европы, оккупированных германскими войсками (см. подробнее: Rutkoff, 1986, p. 85—87). Двадцать четвертого апреля 1933 г. президент школы Джонсон в своем открытом письме, призывавшем к поддержке европейских ученых, сформулировал идею Университета в изгнании (University in Exile): «Это должно быть сделано незамедлительно. Мир быстро прощает посягательства на академическую свободу. Он давно простил Муссолини. Я никогда не прощу Гитлера...» (Цит. по: Ibid., p. 92).

Приехав в Америку, Гурвич активно включился в научную жизнь. В 1941 г. он принял участие в создании Свободной школы высшего образования (École Libre des Hautes Études) в Нью-Йорке, в которой с 1942 г. по приглашению ее почетного президента Анри Фосийона

understandable within a different academic culture". With the support of Roscoe Pound (1870 — 1964), who wrote a letter of recommendation to Alvin Johnson (1874 — 1971), co-founder and first director of the New York New School of Social Research, he got an invitation to the USA. He arrived in New York in October of 1940 and began lecturing on French sociology at the New School. Gurvitch became acquainted with Pound, professor of law and dean of the law department at Harvard University, Vice President of the International Institute of the Philosophy of Law and Sociology of Law, while conducting correspondence as secretary general of the Institute (since 1933) (cf. Antonov, 2013, pp. 67-68). Gurvitch wrote him a letter on 21 July 1940 seeking help in obtaining a teaching position in the USA (*ibid.*, p. 197).

The New School for Social Research, opened in New York in 1919, exists to this day. It maintained close relations with Europe since 1933, seeking to support Jewish colleagues who were persecuted and dismissed from their jobs in Nazi Germany and, with the start of World War II, in other European countries occupied by German troops (for more detail see Rutkoff, 1986, pp. 85-87). On 24 April 1933 the School's President, Johnson, wrote an open letter calling for support of European scientists, in which he formulated the idea of University in Exile: "It must be done promptly. The world is quick to forgive invasions of academic liberty. It long ago forgave Mussolini. I shall never forgive Hitler..." (quoted from *ibid.*, p. 92).

Upon arrival in America Gurvitch became actively involved in academic life. In 1941 he took part in founding the Free School of Higher Education (École Libre des Hautes Études) in New York where he was head of the French Institute of Sociology (L'Institut français de sociologie) since 1942 at the invitation of the School's honorary president Henri Focillon (1881 — 1943) (see Cramer, 1986, p. 375).

(1881–1943) руководил Французским институтом социологии (см.: Cramer, 1986, p. 375).

Публикуемая статья (Gurvitch, 1941a) интересна прежде всего тем, что в ней Гурвич раскрывает важнейший элемент собственного учения о микросоциологии – критерии определения социабельности (интенсивность слияния индивидуальных сознаний и силу общественного давления), но вместо термина «социабельность» использует термин «социальность». Если провести сравнение экспозиции этой статьи с порядком изложения аргументов в более ранней, франкоязычной статье «Очерк плюралистической классификации форм социабельности» (Gurvitch, 1938a), то можно выявить совпадение в последовательности обоснования критериев социа(бе)льности, в соответствии с которыми Гурвич одинаково различает массу, сообщество и общность. Сохранение последовательности аргументов позволяет сделать вывод о совпадении понятий «социабельность» и «социальность» и взаимозаменяемости обозначающих их терминов в творчестве Гурвича французского и американского периодов. Термин «социальность» использовался Гурвичем, вероятно, как более привычный для молодой американской социологии.

Для настоящего перевода статьи были выбраны наиболее точные русские эквиваленты для терминов Гурвича, вынесенных в название статьи: они не содержат дополнительных значений и не приводят к усложнению понимания мысли автора. Понятия «масса» (mass), «община» (community), «всеединство» (communion), которые использует М. В. Антонов в своем переводе с французского языка работы Гурвича «Социология права» (Гурвич, 2004; ср.: Gurvitch, 1942) и в монографии о Гурвиче (Антонов, 2013, с. 303–308), являются не вполне корректными по причине неоправданного акцентирования внимания на концептах русской религиозной философии в учении Гурвича, прежде всего на роли учения В. С. Соловьева о всеединстве. Несомненно, Соловьев оказал

The published article (Gurvitch, 1941a) is chiefly interesting because it explains the key element of his teaching on microsociology, namely the criteria of determining sociability (intensity of the fusion of individual minds and the force of public pressure) but uses the term “sociality” instead of “sociability”. If we compare the exposition in this article with the order in which arguments are presented in an earlier French-language article “Essay on Pluralistic Classification of Forms of Sociability” (Gurvitch, 1938a), we find a coincidence in the sequence of criteria of socia(bi)lity in accordance with which Gurvitch draws similar distinctions between mass, community and communion. The preservation of the same sequence of arguments warrants the conclusion that the terms “sociability” and “sociality” are identical and interchangeable in Gurvitch’s works of the French and American periods. Gurvitch probably chose the term “sociality” because the nascent American sociology was more used to it.

For the purpose of this article the most accurate Russian translations of Gurvitch’s terms have been chosen which appear in the title of the article: they do not carry additional connotations and do not complicate the author’s idea. The concepts of *massa* (mass), *obshchina* (community) and *vseedinstvo* (communion) which Antonov uses in his translation from the French of Gurvitch’s work *Sociology of Law* (Gurvitch, 2004; cf. Gurvitch, 1942) and in his monograph on Gurvitch (Antonov, 2013, pp. 303-308), are not entirely correct because they unduly stress the concepts of Russian religious philosophy in Gurvitch’s teaching, above all the influence of Vladimir Solovyov’s doctrine of *vseedinstvo*. There is no doubt that Solovyov had influenced the shaping of Gurvitch’s views, as witnessed by his concept of *vole-zreniye* (“will-vision”), used in his treatment of *sobornost’* in the ar-

влияние на формирование взглядов Гурвича, о чем свидетельствует понятие *воле-зрение*, использованное Гурвичем в трактовке соборности в статье, которая опубликованной в журнале «Современные записки» (Гурвич, 1926; см.: Загирняк, 2022). Антонов полагает, что Гурвич во французский и американский периоды продолжал опираться на идеи Соловьева (Antonov, 2016, p. 505–506), с чем, однако, трудно согласиться.

Другой вариант перевода тех же понятий предложили И. А. Голосенко и Р. Е. Гергилов: «масса» (mass), «община» (community) и «коммуна» (communion) (Голосенко, Гергилов, 2000, с. 22). Использование термина «коммуна» неизбежно порождает у читателя неверное представление, будто социология права Гурвича связана с социально-политическими учениями, в которых это слово имеет политический смысл. «Масса», «сообщество» и «общность» представляются наиболее адекватными для передачи понятий mass, community и communion, потому что позволяют различить качество социального единения, но при этом избежать необоснованных коннотаций.

<sup>1\*</sup> **Гюстав Лебон** (1841–1931) в работе «Психология масс» (1895) развил идеи Г. Тарда о подражании (*l'imitation*) как основе возникновения и развития социума. В этой работе он на самом деле постоянно взаимозаменяет понятия массы и толпы. См., например: «Наполеон прекрасно постиг психологию масс той страны, в которой царствовал, но зачастую выказывал полное непонимание психологии толпы других народов и рас» (Лебон, 2016, с. 156).

<sup>2\*</sup> **Макс Шелер** (1874–1928) выделяет четыре сущностных разновидности социального единства: 1) масса; 2) общество; 3) жизненное сообщество; 4) «самостоятельная, духовная и индивидуальная совокупная личность» (Scheler, 1916, S. 555). Масса, или стадо, возникает в результате «заражения», которое, по мнению Шелера, произвольно: «Такое социальное единство конституируется (одновременно) в, так

articles published in *Sovremennye zapiski* (Gurvitch, 1926; see Zagirnyak, 2022). Antonov's claim that Gurvitch adheres to Solovyov's ideas even in the French and American periods of his work (Antonov, 2016, pp. 505-506), is hardly a tenable position. Another variant of the translation of the same concepts has been proposed by Igor A. Golosenko and Rostislav E. Gergilov (2000, p. 22): *massa* (mass), *obshchina* (community) and *communa* (communion). The term "commune" misleads the reader into thinking that Gurvitch's sociology is somehow connected with the socio-political doctrines in which the word carries a political connotation. I believe that *massa*, *soobshchestvo* and *obshnost'* are the most accurate translations of the terms mass, community and communion because they distinguish the character of social fusion while avoiding ungrounded connotations.

<sup>1\*</sup> **Gustav Le Bon** (1841–1931) in his work *The Psychology of Masses* developed the ideas of Gabriel Tarde about "imitation" (*l'imitation*) being the basis of the emergence and development of society. Indeed, in this work he uses the concepts of mass and crowd interchangeably. Cf. the following: "Napoleon had a marvellous insight into the psychology of the masses of the country over which he reigned, but he, at times, completely misunderstood the psychology of crowds belonging to other races" (Le Bon, 1895, p. XXI).

<sup>2\*</sup> **Max Scheler** (1874–1928) distinguishes four essential varieties of social unity: 1) mass; 2) society; 3) life community 4) "an independent, spiritual, and individual collective person" (Scheler, 1973, p. 533). The mass, or herd, arises as a result of "contagion" which he believes to be involuntary: "A social unit is constituted (simultaneously) in so-called contagion devoid of understanding, and involuntary imitation. Such a unit of animals is called the *herd*, of men, the *mass*. With respect to its members, the mass

сказать, заражении, свободном от понимания, и произвольном подражании. Оно применительно к животным называется *стадом*, а применительно к людям — *массой*. Но и масса по отношению к своим членам обладает собственной реальностью и собственной закономерностью воздействия» (Ibid., S. 547).

<sup>3\*</sup> **Роберт Макивер** (1882–1970) считал общество абстрактным понятием для обозначения сферы взаимодействий индивидов. В книге «Сообщество: социологическое исследование» Макивер различает естественное сообщество и искусственно созданную ассоциацию: «...сообщество — это средоточие социальной жизни, совместная жизнь социальных существ, ассоциация — это организация социальной жизни, определенно созданная для преследования одного или нескольких общих интересов» (Maciver, 1917, p. 24). Люди создают ассоциации для защиты сообществ (Ibid., p. 107). Следует отметить, что Макивер указывает на сходство своих взглядов с идеями Ф. Тённиса.

<sup>4\*</sup> **Фердинанд Тённис** (1855–1936) в книге «Общность и общество» (1887) показывает, что социальные отношения проистекают из воли человека, и различает естественную и рассудочную волю, которые соответственно формируют общность (*Gemeinschaft*) и общество (*Gesellschaft*). «Человеческие воли состоят в многообразных отношениях друг к другу... <...> ...группа, воспринимаемая как существо или вещь, действия которой едины в своей внутренней и внешней направленности, называется *связью* [*Verbindung*]. Само это отношение, и тем самым связь, понимается либо как реальная и органическая жизнь — в этом состоит суть *общности* [*Gemeinschaft*], — либо как идеальное и механическое образование — таково понятие *общества* [*Gesellschaft*]» (Тённис, 2002, с. 9–10).

<sup>5\*</sup> **Герберт Блумер** (1900–1987), американский социолог, один из основателей направления в социологии, получившего название «символический интеракционизм», и автор этого термина, отталкивался, по собственному

possesses a reality of its own and has its own laws of effectiveness” (ibid., p. 526).

<sup>3\*</sup> **Robert Morrison MacIver** (1882–1970) considered society to be an abstract notion denoting the sphere in which individuals interact. In his book, *Community: a Sociological Study*, MacIver distinguishes a natural community from an artificially created association: “[...] community is a focus of social life, the common living of social beings, an association is an organisation of social life, definitely established for the pursuit of one or more common interests” (MacIver, 1917, p. 24). People create associations to protect communities (ibid., p. 107). It has to be noted that MacIver considers his views to be similar to those of F. Tönnies.

<sup>4\*</sup> **Ferdinand Tönnies** (1855–1936) in his book *Community and Society* (1887) shows that social relations arise from the human being’s will, distinguishing natural and mental will which form respective communities: “The wills of human beings interact in many different ways [...]. The social group brought into existence [...], envisaged as functioning both inwardly and outwardly as a unified living entity, is known by some collective term such as a union, fraternity or association. The relationship itself, and the social bond that stems from it, may be conceived either as having real organic life, and that is the essence of Community [*Gemeinschaft*]; or else as a purely mechanical construction, existing in the mind, and that is what we think of as Society [*Gesellschaft*]” (Tönnies, 2001, pp. 17-18).

<sup>5\*</sup> **Herbert Blumer** (1900–1987), American sociologist, one of the founders of the “symbolic interactionism” theory in sociology and the author of this term. By his own admission, he started from the ideas of George H. Mead (Blumer, 1969, p. 1; see note 8\*). From his point of view, people in the process of interactions determine the meaning of the objects they operate with, and this meaning acquires a symbolic

признанию, от идей Дж. Мида (Blumer, 1969, p. 1; см. примеч. 8\*). С его точки зрения, люди в процессе взаимодействий определяют значение объектов, которыми оперируют, и это значение приобретает символический характер (Ibid, p. 4–5). Групповая жизнь людей с точки зрения символического интеракционизма — это обширный процесс, в котором люди формируют, поддерживают и трансформируют объекты своего мира, придавая им значение (Ibid., p. 12).

<sup>6\*</sup> Речь идет прежде всего о выпущенной в 1927 г. книге «Бытие и время».

<sup>7\*</sup> *Das Man* — понятие философии Хайдеггера, в котором он показал включенность человека в социальные процессы и определенность ими: «Решающим является незаметное, присутствием как событием незначай уже принятое господство других. Кто угодно (Man) сам принадлежит к другим и упрочивает их власть. “Другие”, которых называют так, чтобы скрыть свою сущностную принадлежность к ним, суть те, кто в повседневном бытии с другом прежде всего и чаще всего “тут есть”. “Кто” — не этот и не тот, не некто сам и не некоторые и не сумма всех. “Кто” среднего рода, они... <...> Это бытие-с-другими полностью растворяет собственное присутствие в способе бытия “других”, а именно так, что другие в их различительности и выраженности еще больше исчезают» (Heidegger, 1967, S. 126; ср.: Хайдеггер, 2013, с. 126).

<sup>8\*</sup> **Джордж Герберт Мид** (1863–1931) — американский философ и социолог, создатель теории социального бихевиоризма, согласно которой поведение человека включает в себя множество символов, передающих информацию, что позволяет ему участвовать в социальных практиках (Mead, 1934, p. 69), взаимодействовать с другими людьми и формировать общество (Ibid., p. 78). **Эллсворт Фэрис** (1874–1953) — антрополог, социолог, педагог, представитель Чикагской школы. В эссе «Природа человеческой натуры» он представил свои взгляды на возник-

character (*ibid*, pp. 4-5). Human group life, from the perspective of symbolic interactionism, is a vast process in which people shape, maintain, and transform the objects of their world by giving them meaning (*ibid.*, p. 12).

<sup>6\*</sup> The reference is above all to the 1927 book *Being and Time*.

<sup>7\*</sup> **Mr. Everybody** is evidently an attempt to translate the concept *das Man* which is used by Heidegger to show that man is involved in and determined by the social processes: “What is decisive is just that inconspicuous domination by Others which has already taken over un-awares from *Dasein* as Being-with. One belongs to Others oneself and enhances their power. ‘The Others’ whom one thus designates in order to cover up the fact of one’s belonging to them essentially oneself, are those who proximally and for the most part ‘are there’ in everyday Being-with-one-another. The ‘who’ is not this one, not that one, not oneself [*man selbst*], not some people [*einige*] and not the sum of them all. The ‘who’ is the neuter, the ‘they’ [*das Man*] [...] This Being-with-one-another dissolves one’s own *Dasein* completely into the kind of Being of ‘the Others’, in such a way, indeed, that the Others, as distinguishable and explicit, vanish more and more (Heidegger, 1962, p. 164).

<sup>8\*</sup> **George Herbert Mead** (1863–1931), American philosopher and sociologist, author of the theory of social behaviourism which holds that human behaviour includes a multitude of symbols that convey information, thus enabling people to take part in social practices (Mead, 1962, p. 69), interact with other people and form society (*ibid.*, p. 78). **Ellsworth Faris** (1874–1953), anthropologist, sociologist, teacher, representative of the Chicago school. In his essay *The Nature of Human Nature* he set out his views on the origin of culture and society, developing the ideas of Mead. He criticised Herbert Spencer and Sigmund Freud’s approach

новение культуры и общества, развив взгляды Дж. Г. Мида. Фэрис критиковал подходы Герберта Спенсера и Зигмунда Фрейда к изучению «первобытного человека» и предложил термин «дограмотный человек» (Faris, 1937, p. 252–253). **Джуниус Флэгг Браун** (1902–1970) – американский психолог и психотерапевт. В книге «Психология и социальный порядок: Введение в исследование социальных полей» развил теорию поля Курта Левина (1890–1947). Согласно этой теории, поле – это сфера взаимодействия индивида и внешней среды; при нарушении в поле гармонии между человеком и средой человек стремится вернуть ее. Личностное развитие связано с усложнением системы взаимодействий индивидов, созданием и развитием иерархической структуры, которая должна способствовать восстановлению равновесия поля (Brown, 1936, p. 44). **Теодор Литт** (1880–1962) – немецкий педагог, представитель философии жизни, один из основоположников «педагогической культуры», активно применявший диалектический метод для толкования социума как диалектического взаимодействия индивида и общества, их взаимного определения и обусловливания, что порождает историю как историю культуры (см.: Litt, 1926). **Эмиль Дюркгейм** (1858–1917) – основатель французской школы социологии, придерживался холизма в трактовке социума, рассматривая социум как множество социальных фактов, а социальный факт как не редуцируемый к действиям индивидов и не зависимый от них, но определяющий условия социальных практик индивидов (Дюркгейм, 1996, с. 75). **Марсель Мосс** (1872–1950) – французский этнолог и социолог, развивавший идеи Дюркгейма, ввел понятие тотальности для характеристики социального единства. Тотальный социальный факт – это понятие, которое позволяет рассматривать индивидов и коллективные образования как взаимодействующие стороны социальных феноменов (Mauss, 1990, p. 79–80). **Морис Хальбвакс (Альбвакс)** (1877–1945) – представитель французской со-

to the study of “the primitive man”, proposing the term “preliterate man” (Faris, 1937, pp. 252–253). **Junius Flagg Brown** (1902–1970), American psychologist and psychotherapist. In his book *Psychology and Social Order: Introduction to the Study of Social Fields* developed the field theory of Kurt Levin (1890–1947). According to that theory, the field is the sphere of interaction between the individual and the environment; when harmony between the human being and the environment is upset the human being seeks to restore it. Personality development involves growing complexity of the system of interaction between individuals, the creation and development of a hierarchic structure, called upon to restore the balance of the field (Brown, 1936, p. 44). **Theodor Litt** (1880–1962), German pedagogue, representative of the philosophy of life, one of the founders of the “pedagogy of culture,” who extensively used the dialectical method in interpreting society as dialectical interaction between the individual and society, their mutual determination and conditioning, which generates history as the history of culture (see: Litt, 1926). **Emil Durkheim** (1858–1917), founder of the French school of sociology, adhered to holism in interpreting society, considering society to be a plurality of social facts, the social fact not being reducible to the acts of individuals and not depending on them, but determining the social practices of individuals (Durkheim, 2013, p. 54). **Marcel Mauss** (1872–1950), French ethnologist and sociologist who developed Durkheim’s ideas, introducing the notion of totality to characterise social unity. The total social fact is a concept that considers individuals and collective entities to be interacting aspects of social phenomena (Mauss, 1990, pp. 79–80). **Maurice Halbwachs** (1877–1945), representative of the sociology of Durkheim (France), showed the interpenetration of the social and psychological aspects of memory and the mutual determina-

циологической школы Дюркгейма, обосновал взаимопроникновение социальных и психологических аспектов памяти, а также взаимоопределение и взаимную обусловленность индивидуального и социального в процессе развития общества. Согласно его учению, множество индивидов взаимодействуют в сфере, внешней по отношению к их сознаниям, но охватывающей их в истории (Halbwachs, 1980, p. 54, 56–57).

\* **Леопольд фон Визе** (1876–1969) – представитель формальной социологии, рассматривал социальные феномены с позиции социологического номинализма: он относил их к феномену «социального» (*Das Soziale*), которое представляет собой сферу взаимодействий между участниками общества. Визе выделяет три вида социальных образований – массы, группы и корпорации (*Körperschaften*), которые различает по степени вовлеченности отдельных людей в коллективное образование: в массе преобладают индивидуальные интересы, в группах проявляется сплоченность, которая может привести к формированию институтов и организаций, в корпорации – коллективные феномены социальной жизни (Wiese, 1956, S. 26–27). Гурвич отмечал значение идей Визе в развитии микросоциологии (см.: Gurvitch, 1951, S. 13–14).

<sup>10\*</sup> **Теодор Гейгер** (1891–1952) – один из основателей концепции социальной стратификации, схожим с Ф. Тённисом образом обосновывал принципы социального формирования, используя понятия общности и общества: «В форме группы мы наблюдаем два существенных, конституирующих групповых принципа: общность и общество, связь в бытии и связь через порядок» (Geiger, 1926, S. 69). Он раскритиковал подход Лебона за неспособность объяснить поведение массы, когда составляющие ее люди совершают совместные действия, которые не посмел бы совершить каждый отдельный индивид вне массы (*Ibid.*, S. 66), и предлагал считать массу свойством социального объединения, присущим последнему на любом уровне (*Ibid.*, S. 182). Гейгер не выводил бытие социальных образований из отношений инди-

tion and mutual conditioning of the individual and the social in the development of society. According to his teaching, individuals interact in the sphere that is external to their minds, but embraces them in history (Halbwachs, 1980, pp. 54, 56-57).

\* **Leopold von Wiese** (1876–1969), a representative of formal sociology, studied social phenomena from the position of sociological nominalism: he referred them to “the social” (*Das Soziale*), which is the sphere of interactions between members of society. Wiese identifies three types of social entities: masses, groups and corporations (*Körperschaften*), which differ in the degree of involvement of individuals in a collective entity: in the mass, individual interests prevail, groups exhibit cohesion which may lead to the formation of institutions and organisations, and corporations manifest collective phenomena of social life (Wiese, 1956, pp. 26-27). Gurvitch (1951, pp. 13-14) noted the significance of Wiese’s ideas for the development of microsociology.

<sup>10\*</sup> **Theodor Geiger** (1891–1952), one of the founders of the concept of social stratification, used an approach similar to that of Tönnies to justify the principles of social formation on the basis of the concept of community and society: “In the form of a group we observe two essential, constitutive principles of a group: community and society, connection in being and connection through order” (*cf. “An der Gestalt einer Gruppe beobachten wir zwei wesentliche, konstitutive Gruppenprinzipien: Gemeinschaft und Gesellschaft, Verbundenheit im Sein und Verbundenheit durch die Ordnung”*) (Geiger 1967, p. 69). He inveighed against Le Bon’s approach because it failed to explain the behaviour of the mass when the people who constitute it perform joint acts which no separate individual would dare to perform outside the mass (*ibid.*, p. 66), and proposed to consider the mass to be a property of social unification that characterises the latter at any level (*ibid.*, p. 182). Geiger

видов, но считал, что статус индивида требует обоснования исходя из функционального назначения объединения (*Ibid.*, S. 193).

<sup>11\*</sup> Похожую мысль **Сёрен Кьеркегор** (1813–1855) сформулировал в «Или — или» (1843): «В Воплощении [Христа] отдельный индивид несет в себе всю полноту жизни, и эта полнота существует для прочих индивидов только постольку, поскольку они созерцают ее в этом воплотившемся индивиде. <...> Индивид же Воплощения как бы впитывает силу всех остальных, и потому полнота пребывает в нем самом, а в прочих она появляется только постольку, поскольку они созерцают ее в нем» (Кьеркегор, 2014, с. 86). Перевод этого сочинения на немецкий язык был выполнен в 1885 г. и мог быть известен Гурвичу, а также и некоторые другие работы Кьеркегора, в которых тема одиночества является одной из главных.

<sup>12\*</sup> Эта книга **Анри Бергсона** (1859–1941) была опубликована в 1932 г. О закрытом и открытом обществах см.: (Бергсон, 1994, с. 29–32, 288–291).

<sup>13\*</sup> **Люсьен Леви-Брюль** (1857–1939) — французский философ и антрополог, сформулировал теорию пралогического первобытного мышления, отличного от современного логического мышления (Леви-Брюль, 2020, с. 92–94) и предполагающего формирование общности на основе партиципации (сопричастности, общности мистических свойств) (Там же, с. 91). Леви-Брюль показал, что в архаичных сообществах, где доминирует первобытное мышление, применяются собственные способы образования общности.

<sup>14\*</sup> **Пакт Бриана — Келлога** — договор, подписанный министром иностранных дел Франции Аристидом Брианом и госсекретарем США Фрэнком Келлогом 27 августа 1928 г. и ознаменовавший начало новой эпохи международных отношений: война более не допускалась как адекватное средство ведения внешней политики.

*Благодарности.* Перевод А. В. Брюшинкиной и комментарий М. Ю. Загирняка осуществлены при финансовой поддержке РФФ, проект № 22-

did not derive the being of social entities from the relations between individuals, but believed that the status of the individual needed to be justified proceeding from the functional purpose of the entity (*ibid.*, p. 193).

<sup>11\*</sup> **Søren Kierkegaard** (1813–1855) articulated a similar idea in *Either/Or* (1843): “In incarnation, the full plenitude of life is in the single individual, and this is for the others only through their beholding it in the incarnated individual. [...] The incarnated individual imbibes, as it were, power from all the others, and thus the fullness is in that one, and in the others only insofar as they behold it in this individual” (Kierkegaard, 1987, pp. 63-64). A German translation of this work was made in 1885 and may have been known to Gurvitch, as well as some of Kierkegaard’s other works in which the theme of isolation is one of the main ones.

<sup>12\*</sup> This book by **Henri Bergson** (1859–1941) was published in 1932. On closed and open societies see Bergson (1935, pp. 21-22, 229-231).

<sup>13\*</sup> **Lucien Levy-Bruhl** (1857–1939), French philosopher and anthropologist, formulated the theory of the prelogical primitive mind that differed from the modern logical mind (Lévy-Bruhl, 1925, pp. 77-78) and presupposed the formation of the community on the basis of participation (shared mystical properties) (*ibid.*, p. 76). Levy-Bruhl demonstrated that archaic societies where primitive thinking predominates use their own methods of community formation.

<sup>14\*</sup> [**Briand-]Kellogg Pact**, a treaty initiated by the French Foreign Minister Aristide Briand and the US Secretary of State Frank Kellogg and signed by 15 countries on 27 August 1928, which ushered in a new era of international relations: war was no longer considered to be an adequate instrument of external policy.

*Acknowledgements.* The translation by Anna V. Bryushinkina and the commentary by Mikhail Yu. Zagirnyak have been supported by the Russian Science Foundation, project № 22-

28-20165 «Модели социальности в неокантианстве русского зарубежья: синтез социологического номинализма и универсализма». Автор комментария и переводчик благодарят редакцию «The Journal of Philosophy» за разрешение на публикацию перевода и републикацию малоизвестного английского текста Г.Д. Гурвича. Автор комментария также выражает благодарность Н. А. Дмитриевой и И. О. Дементьеву за чрезвычайно полезное обсуждение и помощь в подготовке комментария.

### Список литературы

- Антонов М. В. Право и общество в концепции Георгия Давидовича Гурвича. М. : Изд. дом ВШЭ, 2013.
- Бергсон А. Два источника морали и религии / пер. с фр., послесл. и примеч. А. Б. Гофмана. М. : Канон, 1994.
- Голосенко И. А., Гегрилов Р. Е. Георгий (Жорж) Гурвич как социолог // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. 3, №1. С. 21–31.
- Гурвич Г. Д. Этика и религия // Современные записки. 1926. Кн. 29. С. 259–283.
- Гурвич Г. Д. Социология права // Гурвич Г. Д. Философия и социология права: Избранные сочинения / пер. с фр. М. В. Антонова. СПб. : Изд-во юридического факультета Санкт-Петербургского государственного университета, 2004. С. 565–802.
- Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / пер. с фр. А. Б. Гофмана, примеч. В. В. Сапова. М. : Канон, 1996.
- Загирняк М. Ю. Концепт соборности в философии права Г.Д. Гурвича // Философский журнал. 2022. Т. 15, № 3. С. 34–49. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2022-15-3-34-49>.
- Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни / пер. с дат. Н. Исаевой, С. Исаева. М. : Академический проект, 2014.
- Лебон Г. Психология народов и масс / пер. с фр. Э. К. Пименовой, А. Фридмана. М. : АСТ, 2016.
- Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / пер. с фр. Б. И. Шаревской. М. : Академический проект, 2020.
- Теннис Ф. Общность и общество. Основные понятия чистой социологии / пер. с нем. Д. В. Складнева. СПб. : Владимир Даль, 2002.
- Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. М. : Академический проект, 2013.
- Antonov M. La théorie du droit de Georges Gurvitch et ses origines philosophiques russes // Droit et société. 2016. Vol. 94, № 3. P. 503–512.

28-20165 “Models of Sociability in the Neo-Kantianism of the Russian Diaspora: A Synthesis of Sociological Nominalism and Universalism”. The author of the commentary and the translator thank the editors of The Journal of Philosophy for the permission to publish the translation and reprint the little-known English text of Georges Gurvitch. The author of the commentary also expresses his gratitude to Nina Dmitrieva and Ilya Dementiev for the extremely useful discussion and assistance in preparing the commentary.

### References

- Antonov, M., 2016. La théorie du droit de Georges Gurvitch et ses origines philosophiques russes. *Droit et société*, 94 (3), pp. 503-512. <https://doi.org/10.3917/drs.094.0503>
- Bergson, H., 1935. *The Two Sources of Morality and Religion*. Translated by R. A. Audra and C. Brereton with the assistance of W. H. Carter. London: Macmillan and Co.
- Blumer, H., 1936. Social Attitudes and Nonsymbolic Interaction. *The Journal of Educational Sociology*, 9(9), pp. 515-523. <https://doi.org/10.2307/2262360>.
- Blumer, H., 1969. *Symbolic Interactionism; Perspective and Method*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- Brown, J., 1936. *Psychology and The Social Order: An Introduction to The Dynamic Study of Social Fields*. New York & London: McGraw-Hill Book Co.
- Cramer, R., 1986. Eléments biographiques et bibliographiques pour une étude de l'apport de Georges Gurvitch à la théorie et à la sociologie du droit. *Droit et société*, 4, pp. 373-380. <https://doi.org/10.3406/dreso.1986.931>
- Durkheim E. *Division of Labour in Society*. 2<sup>nd</sup> Edition. Edited and with a new introduction by S. Lukes. Translation by W.D. Halls. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2013.
- Faris, E., 1937. *The Nature of Human Nature*. New York & London: McGraw Hill Book Company Inc.
- Geiger, Th., 1967. *Die Masse und ihre Aktion: Ein Beitrag zur Soziologie der Revolutionen*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Geiger, T., 1926. *Die Masse und Ihre Aktion; Ein Beitrag zur Soziologie der Revolution*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Golosenko, I. A. and Gergilov, R. E., 2000. Georgii (Georges) Gurvitch as Sociologist. *The Journal of Sociology and Social Anthropology*, 3(1), pp. 21-31. (In Rus.)
- Gurvitch, G., 1926. Ethics and Religion. *Sovremennye zapiski / Annales contemporaines*, 9, pp. 259-283. (In Rus.)

Blumer H. Social Attitudes and Nonsymbolic Interaction // *The Journal of Educational Sociology*. 1936. Vol. 9, № 9. P. 515–523. <https://doi.org/10.2307/2262360>.

Blumer H. *Symbolic Interactionism; Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ : Prentice-Hall, 1969.

Brown J. *Psychology and The Social Order : an Introduction to The Dynamic Study of Social Fields*. N. Y. ; L. : McGraw-Hill Book Co., 1936.

Cramer R. *Eléments biographiques et bibliographiques pour une étude de l'apport de Georges Gurvitch à la théorie et à la sociologie du droit // Droit et société*. 1986. № 4. P. 373–380.

Faris E. *The Nature of Human Nature*. N. Y. ; L. : McGraw Hill Book Company Inc., 1937.

Geiger Th. *Die Masse und ihre Aktion: Ein Beitrag zur Soziologie der Revolutionen*. Stuttgart : Ferdinand Enke, 1926.

Gurvitch G. *Morale théorique et science des mœurs. Leurs possibilités, leurs conditions*. P. : Félix Alcan, 1937.

Gurvitch G. *Essai d'une classification pluraliste des formes de la sociabilité // Annales Sociologiques. Série A. Sociologie Générale*. 1938a. № 3. P. 1–48.

Gurvitch G. *Essais de sociologie: Les formes de la sociabilité: Le problème de la conscience collective. La magie et le droit. La morale de Durkheim*. P. : Librairie du Recueil Sirey, 1938b.

Gurvitch G. *Éléments de sociologie juridique*. P. : Aubier, 1940.

Gurvitch G. *Mass, Community, Communion // The Journal of Philosophy*. 1941a. Vol. 38, № 18. P. 485–496. <https://doi.org/10.2307/2017118>.

Gurvitch G. *Major Problems of The Sociology of Law // Journal of Social Philosophy*. 1941b. № 6. P. 197–215.

Gurvitch G. *Sociology of Law*. N. Y. : Philosophical Library Inc., 1942.

Gurvitch G. *Die gegenwärtige Lage der Soziologie und ihre Aufgaben // Soziologische Forschung in Unserer Zeit. Ein Sammelwerk Leopold von Wiese zum 75. Geburtstag / hrsg. von K.G. Specht*. Köln : Westdeutscher Verlag, 1951.

Halbwachs M. *Les causes du suicide*. P. : Félix Alcan, 1930.

Halbwachs M. *The Collective Memory*. N. Y. : Harper & Row, 1980.

Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.

Litt Th. *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*. Leipzig : B. G. Teubner, 1926.

Maciver R. *Community: A Sociological Study. Being an Attempt to Set out the Nature and Fundamental Laws of Social Life*. L. : Macmillan and Co., 1917.

Gurvitch, G., 1937. *Morale théorique et science des mœurs. Leurs possibilités, leurs conditions*. Paris: Félix Alcan.

Gurvitch, G., 1938a. *Essai d'une classification pluraliste des formes de la sociabilité. Annales Sociologiques. Série A. Sociologie Générale*, 3, pp. 1-48.

Gurvitch, G., 1938b. *Essais de sociologie: Les formes de la sociabilité: Le problème de la conscience collective. La magie et le droit. La morale de Durkheim*. Paris: Librairie du Recueil Sirey.

Gurvitch, G., 1940. *Éléments de sociologie juridique*. Paris: Aubier.

Gurvitch, G., 1941a. *Mass, Community, Communion. The Journal of Philosophy*, 38(18), pp. 485-496. <https://doi.org/10.2307/2017118>.

Gurvitch, G., 1941b. *Major Problems of the Sociology of Law. Journal of Social Philosophy*, 6, pp. 197-215.

Gurvitch, G., 1942. *Sociology of Law*. New York: Philosophical Library. Inc.

Gurvitch, G., 1951. *Die gegenwärtige Lage der Soziologie und ihre Aufgaben*. In: Karl Gustav Specht ed., *Soziologische Forschung in Unserer Zeit. Ein Sammelwerk Leopold von Wiese zum 75. Geburtstag*, Köln: Westdeutscher Verlag.

Halbwachs, M., 1930. *Les causes du suicide*. Paris: Félix Alcan.

Halbwachs, M., 1980. *The Collective Memory*. New York: Harper & Row.

Heidegger, M., 1962. *Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

Kierkegaard, S., 1987. *Either/Or*. Edited and translated with Introduction and notes by H. V. Hong and E. H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Le Bon, G., 1895. *The Crowd: A Study of the Popular Mind*. London: T. Fisher Unwin.

Lévy-Bruhl, L., 1925. *How Natives Think*. New York: Knopf.

Litt, Th., 1926. *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*. Leipzig: B.G. Teubner.

MacIver, R., 1917. *Community: A Sociological Study. Being an Attempt to Set Out the Nature and Fundamental Laws of Social Life*. London: Macmillan and Co.

Mauss, M., 1924. *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie. Journal de Psychologie*, 21, pp. 892-922.

Mauss, M., 1990. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. New York & London: W. W. Norton & Company, Inc.

Mead, G., 1934. *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.

Mauss M. Rappports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie // Journal de Psychologie normale et pathologique. 1924. Vol. 21. P. 892–922.

Mauss M. The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies. N. Y. ; L. : W. W. Norton & Company, Inc., 1990.

Mead G. Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist. Chicago : University of Chicago Press, 1934.

Rutkoff P. M. New School: A History of The New School for Social Research. N. Y. : Free Press; London: Collier Macmillan, 1986.

Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik. Halle a.d.S. : Max Niemeyer.

Wiese L. System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre). München ; Leipzig : Duncker & Humblot, 1933.

Wiese L. Das Soziale im Leben und im Denken. Wiesbaden : Verlag für Sozialwissenschaften, 1956.

## Об авторе

Михаил Юрьевич Загирняк, доктор философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4024-0044>

## О переводчике

Анна Владимировна Брюшинкина, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: ABriushinkina@kantiana.ru

## Для цитирования:

Гурвич Г. Д., Загирняк М. Ю. Масса, сообщество, общность // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 4. С. 133–159.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-7

© Гурвич Г. Д., Загирняк М. Ю., 2023.

Rutkoff, P. M., 1986. *New School: A History of The New School for Social Research*. New York: Free Press; London: Collier Macmillan.

Scheler, M., 1973. *Formalism in Ethics and Non-formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Evanston: Northwestern University Press.

Tönnies, F., 2001. *Community and Civil Society*. Edited by J. Harris, translated by J. Harris and M. Hollis. Cambridge: Cambridge University Press.

Wiese, L., 1933. *System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre)*. Munich & Leipzig: Duncker & Humblot.

Wiese, L., 1956. *Das Soziale im Leben und im Denken*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.

Zagirnyak, M. Yu., 2022. The Concept of Sobornost' in the Georges Gurvitch's Philosophy of Law. *Philosophy Journal*, 15(3), pp. 34-49. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2022-15-3-34-49>. (In Rus.)

*The commentary is translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

## The author

Prof. Dr Mikhail Yu. **Zagirnyak**, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: MZagirnyak@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4024-0044>

## To cite this article:

Gurvitch, G. and Zagirnyak, M. Yu., 2023. Mass, Community, Communion. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 133-159.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-7>

© Gurvitch G., Zagirnyak M. Yu., 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/))

УДК 1(091)

«ЗАМЕТКИ О КАНТЕ» ГУСТАВА ШПЕТА:  
К ВОПРОСУ О СМЫСЛЕ  
«ПОЛОЖИТЕЛЬНОЙ КРИТИКИ»

Т. Г. Щедрина<sup>1</sup>, И. О. Щедрина<sup>2</sup>

В архиве Г. Г. Шпета сохранились разрозненные подготовительные материалы к его «Лекциям по теории познания» и фундаментальному философскому труду «История как проблема логики». Среди этих рукописных черновых набросков есть и записи, посвященные И. Канту, часть которых уже увидела свет в «Кантовском сборнике» (2022, № 3). Публикуемые ниже заметки продолжают знакомить читателя с творческой лабораторией Шпета. Его способ работы с концепциями и идеями других мыслителей очень показателен именно потому, что дает нам возможность поставить вопросы о смысле «положительной критики», о ее отличии от «критического метода» самого Канта, а также о том, почему современные историко-философские попытки актуализировать понятие критики у Канта продолжают не столько кантовское, сколько шпетовское методологическое движение. Особую актуальность приобретает сегодня предпринятая авторами попытка погрузить кантовское понимание критики в контекст феноменологически ориентированной герменевтической методологии Шпета.

**Ключевые слова:** Г. Шпет, И. Кант, критика, герменевтика, историческая философия, понимание

Заметки Шпета о Канте — это «письмо» для себя. Он прорабатывал существующие теоретико-познавательные концепции, в рамках которых предлагались различные способы ре-

<sup>1</sup> Московский педагогический государственный университет (МПГУ), Россия, 119991, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1.  
<sup>2</sup> Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ «ВШЭ»), Российская Федерация, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.  
Поступила в редакцию: 05.06.2023 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-8

GUSTAV SHPET'S "NOTES ON KANT":  
ON THE MEANING  
OF "POSITIVE CRITIQUE"

T. G. Shchedrina,<sup>1</sup> I. O. Shchedrina<sup>2</sup>

The archive of Gustav Shpet contains scattered preparatory materials for his "Lectures on the Theory of Cognition" and his major philosophical work *History as a Problem of Logic*. Some of these handwritten rough notes are devoted to Kant, indeed some of them have already seen the light of day in the "Kantian Journal" (2022, № 3). The notes published below continue to acquaint the reader with Shpet's creative laboratory. His method of work with the concepts and ideas is instructive in that it enables us to raise questions about the meaning of "positive critique", its difference from Kant's own "critical method" and why contemporary historical-philosophical attempts to actualise Kant's concept of critique have more to do with Shpet's rather than Kant's methodology. Of particular relevance today is the authors' attempt to immerse the Kantian understanding of critique in the context of Shpet's phenomenologically oriented hermeneutic methodology.

**Keywords:** Gustav Shpet, Immanuel Kant, critique, hermeneutics, historical philosophy, understanding

Shpet's notes on Kant represent "a letter to himself". He reworked contemporary theoretical-cognitive concepts which proposed various approaches to the solution of the problem of historical reality. He did so proceeding from

<sup>1</sup> Moscow Pedagogical State University (MPGU), 1/1 Malaya Pirogovskaya Str., Moscow, 119991, Russia.  
<sup>2</sup> HSE University, 21/4, Staraya Basmannaya st., Moscow, 105066, Russia.  
Received: 05.06.2023.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-8

шения проблемы исторической действительности. И делал он это исходя из своего понимания философской деятельности, смыслообразующим элементом которой является критика. Действительно, многие исследователи полагали, что Шпет — великолепный аналитик и критик — свою положительную идею не успел раскрыть. А между тем уже в диссертации «История как проблема логики» смысловое ядро его концепции исторической философии (Шпет, 2005б, с. 196) прослеживается достаточно отчетливо. Уже во введении Шпет проясняет основания своего методологического пути, рассуждая о двух видах критики — отрицательной и положительной. Отрицательная (или имманентная) критика — «критика для себя самой, и не видно, какому положительному творчеству может она послужить, пока положительно же не раскрыты задачи последнего» (Шпет, 2014, с. 22). Что же касается положительной критики, то она

начинает именно с того, что раскрывает свои цели, показывает свои идеалы, укрепляет их истинность, и в критике ложного видит не самоцель, а только средство отстоять свое положительное. В конце концов, критика положительная может включить в себя и критику имманентную, но явно, что при этом эта имманентность теряет все свое значение, так как и эта критика подчиняется обнаруженным и защищаемым идеалам и целям. Но можно пойти и еще дальше, — в строгом смысле имманентная критика едва ли и осуществима. Хотя бы скрыто, но критика всегда предполагает некоторое основание как регулятивную идею собственной работы, иначе она рискует вырождаться в простое и утомительное отыскивание мелких недочетов, противоречий в словах и выражениях... (Там же).

Таким «регулятивом» для Шпета стало признание знаково-семиотического характера исторического предмета, исследование ко-

his own perception of philosophical activity, the core element of which is critique. Indeed, many researchers felt that Shpet, a brilliant analyst and critic, died before he had time to present his positive idea. And yet the nucleus of his conception of historical philosophy is clearly discernible already in his dissertation *History as a Problem of Logic* (Shpet, 2005b, p. 196). Already in the introduction Shpet grounds his methodological approach when he speaks about two types of critique, negative and positive. Negative (or immanent) critique is “critique for its own sake, such that one does not see what positive creativity it can serve until the tasks of the latter have been positively explained” (Shpet, 2014, p. 22). As for positive critique:

It starts precisely with stating its goals, showing its ideals and buttressing their validity; it sees the critique of what is false, not as an end in itself, but as a means to uphold its positive aspect. At the end of the day, positive critique may also include immanent critique, but do so overtly, so that the immanence loses its significance and the critique defers to the ideals and goals discovered and promoted. And one can say more: strictly speaking, immanent critique is hardly possible. Even if in a disguised way, critique always implies a certain ground as a regulative idea for its own work, otherwise it risks degenerating into tedious nit-picking, the search for contradictions in words and expressions [...] (*ibid.*).

For Shpet, such a “regulative idea” was the recognition of the semiotic character of the historical subject matter<sup>3</sup> which could not be studied on the basis of sensible experience, or reasonable capacity for constructing, but only

<sup>3</sup> Here and elsewhere the “subject matter” is translation for German *Gegenstand* and Russian *predmet*.

торого не могло опираться ни на чувственный опыт, ни на рассудочную способность к конструированию, но исключительно на словесно (знаково) выраженное свидетельство (в самом широком его истолковании), что предполагало прежде всего понимание и разработку герменевтической методологии. Положительная критика, как ее определил Шпет, становится одной из ступеней герменевтической работы.

В заметках Шпета о Канте мы фактически обнаруживаем образец такого рода положительной критики. Она принципиально отличается и от того, как понимали критику философы XVI–XVIII вв., и от того, как ее понимал Кант. В докантовской философии преобладала филологическая критика, направленная на исправление ошибок в текстах (самого различного рода — от переводов античных авторов до Библии). При этом, заметим, филологическая критика иногда сопровождалась исторической критикой, цель которой сводилась, как правило, к выявлению условий, в которых текст был написан<sup>3</sup>. Тем не менее даже в этих попытках привлечения исторического метода для критики источника содержался смысловой потенциал, позволивший Шпету поставить вопрос о действительности исторического разума. Он обращает внимание на оба эти вида критики в книге «Герменевтика и ее проблемы», где подробным образом разбирает герменевтические

<sup>3</sup> Так, размышляя о концепции «исторического метода» Э. Бернгейма, Шпет отмечает, что «увлечение определением места, характера, вообще условий появления самого источника или исторического документа оттесняет на второй план вопрос о понимании самого источника. Кажется, как будто разрешение этого вопроса есть дело само собою разумеющееся, не заслуживающее даже методологического внимания: стоит только убедиться в подлинности самого документа, в его действительной ценности... — что требует особого искусства и большого труда, — и остается дальше просто работа чтения: понимание придет само собою. Критика, другими словами, без остатка проглатывает герменевтику» (Шпет, 2005а, с. 372).

on the basis of verbally (semiotically) expressed testimony (in the broadest sense), which presupposed above all understanding and development of hermeneutic methodology. Positive critique as defined by Shpet is a step in hermeneutic work.

Shpet's notes on Kant provide an example of such positive critique. It differs fundamentally both from how it was understood by philosophers in the sixteenth to the eighteenth centuries and from how it was understood by Kant. Pre-Kantian philosophy was dominated by philological critique, aimed at correcting mistakes in texts (of diverse kinds, from translations of ancient authors to the Bible) It has to be noted that philological critique was sometimes accompanied by historical critique which, more often than not, primarily sought to explain the conditions in which the text was written.<sup>4</sup> Yet even these attempts to bring the historical method to the critique of the source enabled Shpet to raise the question of the validity of historical reason. He draws attention to both types of critique in the book, *Hermeneutics and Its Problems*, in which he delves into the hermeneutic concepts of philosophers from the sixteenth to the twentieth centuries.<sup>5</sup> For the

<sup>4</sup> Thus, reflecting on Ernst Bernheim's concept of "historical method" Shpet (2005a, p. 372) notes that "preoccupation with defining the place, character and general conditions in which the source or historical document appeared pushes into the background the question of understanding the source itself. It is as if the answer to this question is taken for granted and does not even merit methodological attention: it is enough to make sure of the document's authenticity, its real value [...] which calls for a special skill and much effort — and then it remains just to be read: understanding will come by itself. In other words, critique gobbles up all hermeneutics".

<sup>5</sup> Analysing the philosophical views of Johann August Ernesti (1707–1781), Shpet (2005a, pp. 298–299) notes that it is in his hermeneutics that "historical-philological critique and interpretation come into their own".

концепции философов XVI–XX вв.<sup>4</sup> Ведь траектория движения Шпета как философа — «назад от Канта», то есть возвращение к метафизике и философии истории XVIII в. в поисках семиотических оснований исторического познания. Публикуемые ниже «Заметки...» отчетливо показывают, почему Шпет пытался «дополнить» Канта и тем самым выйти за пределы его понимания критики.

Как замечает А. Н. Круглов, для Канта

главный предмет критики — сам разум, сама познавательная способность: «Критика разума вносит в этот мрак факел, но освещает не неизвестные нам области по ту сторону чувственного мира, а затемненное пространство нашего собственного рассудка»<sup>5</sup>... С отказом в нацеленности критики на книги и системы связана и особенно странно звучащая ныне, во времена фетишизации наукометрии, кантовская мысль о цитировании: «В наброске системы трансцендентальной философии ссылка на книги столь же необязательна, как и в геометрии»<sup>6</sup>... Это не есть ни проповедь плагиата, ни выражение презрительного отношения к современникам и предшественникам, а прямое следствие понимания критики как критики самой познавательной способности и поиска истины общечеловеческим разумом (Круглов, 2023, с. 230).

Шпет эту специфику кантовской критики, направленной против «догматизма» книг и систем, прекрасно осознает и выражает, цитируя комментарий Файхингера:

«Познание должно приобретаться путем *чистого разума*, который является собственным источником познания и порождает по-

<sup>4</sup> Разбирая философские воззрения Эрнести (1707–1781), Шпет отмечает, что именно в его герменевтике «приобретает свои законные права историко-филологическая критика и интерпретация» (Шпет, 2005а, с. 298–299).

<sup>5</sup> А. Н. Круглов приводит ссылку на заметку № 5112: (AA 18, S. 93; Кант, 2000, с. 91).

<sup>6</sup> А. Н. Круглов приводит ссылку на заметку № 4957: (AA, S. 41; Кант, 2000, с. 80).

trajectory of Shpet's evolution as a philosopher is "backward from Kant", i.e. a return to the metaphysics and historical philosophy of the eighteenth century in search of semiotic foundations of historical knowledge. The "Notes..." published below make it clear why Shpet tried to "add" to Kant and thus transcend his conception of critique.

As noted by Aleksey N. Krouglov (2023, p. 230), for Kant:

The main object of criticism is reason itself, the cognitive faculty itself: "In this darkness the critique of reason lights a torch, although it does not illuminate the regions unknown to us beyond the sensible world, but the dark space of our own understanding" (*Refl* 5112, AA 18, p. 93; Kant, 2005, p. 214). Renunciation of the focus of critique on books and systems chimes with the Kantian idea about quotation which sounds particularly strange today, what with the fetishisation of scientometrics: "The appeal to books is no more necessary in the outline of a system of transcendental philosophy than in a geometry" (*Refl* 4957, AA 18, p. 41; Kant, 2005, p. 201). This is not a plea for plagiarism, nor a dismissive attitude to contemporaries or precursors, but a direct consequence of interpreting critique as critique of the actual cognitive faculty and human reason's search of the truth.

Shpet is very much aware of the specificity of Kantian critique directed against the "dogmatism" of books and systems and expresses it by quoting Hans Vaihinger:

"Knowledge should be acquired by way of *pure reason* which is its own *source* of knowledge and produces cognitive material out of itself. It is from innate concepts and principles within reason itself [...] that *reality* should be cognised after the example of *pure mathematics*, 'more

знавательный материал из самого себя. Из лежащих в самом разуме прирожденных понятий и основоположений... должно познавать действительность по прообразу чистой математики, "more geometrico", дедуктивно, путем анализа понятий, путем силлогистического выведения» (Шпет, 2014, с. 151; ср.: Vaihinger, 1881, S. 28).

В данном рассуждении особого внимания заслуживает констатация того, что Кант фактически преодолел то, что было главной темой критики до него, — ее филологизм. Но вместе с тем он отказался и от исторической компоненты этой критики. Шпет возвращается в докантовский XVIII в. потому, что там филологическая критика и герменевтика (как истолкование смысла) составляли единое целое, но при этом не сводились друг к другу. Каждая из них выполняла свою функцию, направляясь на «книги и системы», видя в них исторический опыт познания действительности, выраженный в словесной форме. Он справедливо возражает Канту и Файхингеру, солидаризируясь с Хр. Вольфом в том, что «опыт есть единственный источник расширения нашего знания о действительности» (Шпет, 2014, с. 151), а потому

наше познание не есть только накопление, но есть также приведение накопленного в порядок. Подлинное различие рационализма от эмпиризма и примирительных попыток, вроде критицизма, только в понимании самого этого «порядка» и его источников. Если эмпиризм, опираясь на допущение необъяснимого и «вероятного» «единообразия» в чувственном опыте, хочет найти этот порядок путем «механического» сочетания повторяющегося и относительно устойчивого, то рационализм, напротив, обращается к умозрительному констатированию тождественных и самотождественных отношений, идеально или рационально, осмысливающих и упорядочивающих чувственно данную действительность (Там же).

geometrico', deductively, by way of analysis of concepts, by way of syllogistic derivation" (Shpet, 2014, p. 151; cf. Vaihinger, 1881, p. 28<sup>6</sup>).

Of particular interest in the above utterance is the statement that Kant practically overcame what was the main theme of critique before him, i.e. its philologism. But at the same time he cast aside the historical component of this critique. Shpet returns to the pre-Kantian eighteenth century because there philological critique and hermeneutics (interpretation of meaning) formed a single whole while not being reduced to each other. Each performed its own function being directed toward "books and systems" seeing in them the historical experience of cognition of reality expressed in verbal form. He rightly objects to Kant and Vaihinger, ranging himself with Christian Wolff, in that "experience is the only source of expansion of our knowledge of reality" (Shpet, 2014, p. 151), hence:

Our cognition is not mere accumulation but also ordering what has been accumulated. The real difference of rationalism from empiricism and conciliatory attempts, like criticism, lies only in understanding this "order" and its sources. While empiricism, which assumes the existence of the unexplainable and "probable" "uniformity" of sensible experience seeks to find this order by "mechanically" combining the recurrent and relatively stable, rationalism, on the contrary, turns to speculative statement of identical and self-identical relations, ideally or rationally understanding and ordering reality given us through senses (*ibid.*)

<sup>6</sup> Cf. "Die Erkenntnis soll gewonnen werden durch reine Vernunft, welche eine eigene Quelle der Erkenntnis ist und Erkenntnismaterial aus sich selbst erzeugt. Aus in der Vernunft selbst liegenden, angeborenen Begriffen und Grundsätzen [...] soll nach dem Vorbild der reinen Mathematik, „more geometrico“, deductiv, durch Analyse der Begriffe, durch syllogistische Ableitung aus den Grundsätzen die Wirklichkeit erkannt werden."

Таким образом, Шпет акцентирует внимание на том, что опыт как источник нашего знания о действительности всегда уже содержит в себе рациональный компонент понимающей деятельности. Примечательно, что в публикуемых «Заметках...» он также акцентирует внимание на особом истолковании «опыта». Прежде всего он упоминает статью Н. Г. Дебольского об английском метафизике, профессоре нравственной философии Оксфордского университета Томасе Гилле Грине (1836–1882). На шестьдесят пятой странице статьи речь идет именно о специфическом понимании «опыта» у Канта и Грина. По «логике» Дебольского, «вещь в себе» у Канта появляется как следствие того, что он разорвал рассудок и чувственность (Дебольский, 1914, с. 65–66). Кроме того, Шпет акцентирует внимание на исследовании Германа Лезера, который также констатировал, что Кант оставил объект в стороне и сосредоточился исключительно на субъекте. И наконец, Шпет обращается к статье Иоганна Вольфа<sup>7</sup> (ученика Ф. Brentano) о метафизике Р. Г. Лотце, где мы обнаруживаем аналогичную шпетовскую интерпретацию опыта, базирующегося на разумных основаниях.

Позволим себе (вслед за Шпетом) гипотетически помыслить «критику» Канта как стратегию истолкования. Тогда получается, что Кант, концентрируясь на критике исключительно самой познавательной способности, акцентировал лишь одну из сторон герменевтики, которую Шпет стремился понять как целое, включающее в себя помимо формальной критики поиски конкретного смысла исследуемого предмета. Поэтому Шпет критикует попытки филологов (следующих за Кантом), например К. Прантля, строить отношения между «пониманием» и «критикой» исходя из принципиальной разорванности рассудка и чув-

<sup>7</sup> Заметим, что Грин, Лезер и Вольф появляются в шпетовском «индексе имен» впервые, да и в современных историко-философских исследованиях они также практически не звучат.

Thus, Shpet stresses the fact that experience as the source of our knowledge of reality always contains the rational component of understanding activity. It is noteworthy that in the “Notes...”, here published, he also draws attention to the special interpretation of “experience”. First of all, he mentions the article by Nikolai G. Debolsky on Thomas Hill Green (1836–1882), an English metaphysician, professor of moral philosophy at Oxford University. On page 65 of the article the author writes about the peculiar understanding of “experience” by Kant and Green. According to Debolsky’s logic, Kant introduced “the thing in itself” because he separated understanding from sensibility (Debolsky, 1914, pp. 65-66). Besides, Shpet draws attention to the research of Hermann Leser who also wrote that Kant had put the object aside and concentrated exclusively on the subject. And finally, Shpet cites the article by Johann Wolff<sup>7</sup> (a disciple of Franz Brentano) on the metaphysician Rudolf Hermann Lotze where we find an interpretation of experience based on reasonable grounds similar to Shpet’s.

We will permit ourselves (following Shpet) hypothetically to imagine Kant’s “critique” as a strategy of interpretation. Then it turns out that Kant, concentrating on the critique exclusively of the cognitive faculty, stressed only one side of hermeneutics which Shpet sought to understand as a whole. This included, in addition to formal critique, also the search of the concrete meaning of the subject matter. Therefore Shpet is critical of attempts of philologists (who follow Kant), e.g. Carl von Prantl, to construct the relations between “understanding” and

<sup>7</sup> It should be noted that Shpet was the first to include Green, Leser and Wolff in the “name index”. Indeed they are hardly mentioned in modern historical-philosophical research.

ственности<sup>8</sup>. Глубинная внутренняя полемика с Кантом играет для Шпетта особую роль в формировании концепции положительной и отрицательной философии (олицетворением которых являются, соответственно, Платон и Кант<sup>9</sup>). Шпет хочет вернуть «разум» в содержание и уже в книге, написанной под впечатлением от «Идей...» Гуссерля, раскрывает свой «идеал» положительной критики:

Самый реакционный момент в ходе философского саморазвития составляет «критика» по той причине, что она, — как это относится к сущности философии, — будучи возведена в принцип, принуждает в результате к универсальному отрицанию и привативному самодовольству. Подделка под положительную философию в «критике» состоит в том, что вопрос о том, как есть действительное, подменяется и исключается вопросом о том, как мы достигаем его. Ценность же догмата уже состоит в том, что он достигает; разумная почвенность раскрывает нам и пути достижения. Основная философская наука не имеет в виду *доказывать*, но именно поэтому она не может декретировать, а должна *показывать* тот путь, каким она приходит к своим утверждениям. Философское гениальничание может возводить в принцип интуитивное прозрение, и усмотрение действительного, положительная философия дает отчет в путях истины. Пред-

<sup>8</sup> «Его <Прантля> идея особого учения о методе представляется просто теорией дискурсивно-рассудочного познания. Сопоставление ее с герменевтикой кажется немотивированным. Специфичность проблем последней ускользает от внимания Прантля, ибо ускользнула от него специфичность самого понимания. Некоторый камень преткновения в виде необходимости разграничения *Verstehen* и *Begreifen* он обошел совершенно внешне, не почувствовал потребности по этому поводу заглянуть в существо *Verstehen* как акта совершенно своеобразного. Всякое рассмотрение вопроса в направлении, по которому шел Прантль, поэтому заранее обречено на неудачу... Но исторические корни, обуславливающие именно это направление и этот путь, восходят еще к Канту; к нему, следовательно, в значительной степени восходят и источники многих неудач в разрешении нашей проблемы» (Шпет, 2005а, с. 381).

<sup>9</sup> См. об этом: (Щедрина, Щедрина, 2022, с. 133–134).

“critique”, assuming that reason and sensibility are fundamentally separate.<sup>8</sup> The underlying polemic with Kant plays a special role for Shpet in forming the concept of positive and negative philosophy (as embodied respectively by Plato and Kant<sup>9</sup>). Shpet seeks to bring “reason” back into content and sets forth his “ideal” of positive critique in a book written under the impression of Husserl’s *Ideas*:

The most reactionary moment in the course of philosophical self-development is a “critique” for the simple reason that it, being raised to a principle, as a result reduces the essence of philosophy to universal negation and privative complacency. The falsification of positive philosophy in the “critique” consists in the fact that the question of how the actual exists is substituted with and excluded by the question of how we attain it. The value of dogma consists in what it attains; rational groundedness reveals to us the path to this attainment. The fundamental philosophical science does not intend to *prove*, and therefore it cannot decree but must *show* the path by which it arrives at its assertions. Philosophical prowess can raise intuitive illumination and insight of the actual to a principle; positive philosophy gives an account of the paths to truth. Anticipating yet

<sup>8</sup> “His [Prantl’s] idea of a special teaching on method seems to be simply a theory of discursive-intellectual cognition. Its comparison to hermeneutics seems unmotivated. The specificity of the problems of the latter eludes Prantl, for the specificity of understanding itself has eluded him. He sidesteps the stumbling block in the shape of the need to distinguish *Verstehen* and *Begreifen* in a totally superficial way without feeling the need, for this purpose, to look into the essence of *Verstehen* as a very special kind of act. For this reason, any attempt to consider the question along the lines proposed by Prantl is doomed to failure [...]. But the historical roots of this direction and this path go back to Kant; consequently, the sources of many failures to resolve our problem also go back to him” (Shpet, 2005a, p. 381).

<sup>9</sup> See on this: (Shchedrina and Shchedrina, 2022, pp. 133-134).

восхищая результат, к которому мы придем, мы скажем, что положительная философия должна показать не только то, что в подлинной действительности *разум находит самого себя* и утверждает в себе *истину*, но она должна показать и как приходит к себе разум через *путь уразумения* (Шпет, 2005в, с. 140).

Попытки возвращения смысла в философию (при сохранении саморефлексии) Шпет находит в феноменологии Гуссерля, который ищет разумность в сознании, направленном на сами вещи, то есть в направленности сознания на действительность.

\*\*\*

Публикуемые «Заметки о Канте (добавления)» (название дано публикаторами) — это две (первая с оборотом) разрозненно пронумерованные страницы, сохранившиеся в архиве Е. В. Пастернак. По смыслу они должны располагаться следующим образом: первая страница следует за заметкой «*Кант. Дилемма*» (опубликована, см.: Щедрина, Щедрина, 2022, с. 140), вторая — за заметкой «*Кантовский софизм*» (Там же, с. 144–145). Если судить по почерку, которым написаны заметки, то время их написания можно определить между 1912 и 1917 г.

Курсивом выделены слова и фразы, подчеркнутые один раз; подчеркнутые дважды даны полужирным курсивом, подчеркнутые волнистой чертой — полужирным шрифтом. Многочисленные сокращения Шпета раскрыты без специальных указаний.

Шпетовские сокращения, которые можно прочесть двояко, даны в угловых скобках. Квадратные скобки принадлежат Шпету. Шпетовские зачеркивания воспроизведены.

Все постраничные примечания принадлежат публикаторам. Авторская пунктуация приближена к современной.

to be attained results, we will say that positive philosophy must show not only that *reason finds itself* in authentic actuality and asserts the *truth* in itself, but it must also show how reason arrives at itself by way of the *path of comprehension* (Shpet, 1991, pp. 123-124; translation slightly corrected. — Editor).

Shpet finds attempts to bring back meaning into philosophy (while retaining self-reflection) in the phenomenology of Husserl who looks for reason in consciousness directed toward things themselves, that is, the orientation of consciousness toward reality.

\*\*\*

“The Notes on Kant (Additions)” (publishers’ title) constitute two randomly numbered sheets (the first one on two sides) preserved in the archive of Elena V. Pasternak. From the point of view of meaning the sequence should be as follows: the first page follows the note “*Kant. Dilemma*” (published; see Shchedrina and Shchedrina, 2022, p. 140), the second follows the note “*Kantian Sophism*” (*ibid.*, pp. 144-145). Judging from the handwriting, they may have been written between 1912 and 1917.

Words and phrases underlined once are in italics; those underlined twice are in semi-bold italics; those underlined with a wavy line are marked in semi-boldface. Shpet’s numerous abbreviations are simply spelled out. Shpet’s abbreviations that are ambiguous are in angle brackets. Square brackets and crossings-out are Shpet’s.

All the footnotes belong to the publishers. Shpet’s punctuation has been updated.

**Г. Г. Шпет**  
**<Заметки о Канте (добавления)>**

*Кант Дилемма*



γ Между тем, третья возможность сразу бы ей дан + :

Дебольский, о Грине. «Новые идеи». Стр. 65 по поводу Канта<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Шопенгауэр пишет: «...нет объекта без субъекта”... объект, данный всегда лишь в отношении к известному субъекту, тем самым зависит от последнего, обуславливается им и, следовательно, есть только явление, существующее не само по себе и не безусловно» (Шопенгауэр, 1910, с. 450). Контекст этого упоминания Шопенгауэра см.: (Шпет, 2010, с. 226 – 227).

<sup>2</sup> Имеется в виду Иоганн Генрих Ламберт (Lambert) (1728–1777) – немецкий философ, математик, логик, физик и астроном. Его главные произведения – «Новый Органон, или Мысли об исследовании и обозначении истинного и его различении от заблуждения и видимости» (1764) и «Архитектоника, или Теория самого простого и первого в философском и математическом познании» (1771) – «оказали немалое влияние на философов того времени – например, на Иммануила Канта или Иоганна Николауса Тетенса» (Круглов, 2006, с. 102). Шпет упоминает Ламберта как предшественника идеи *Ans characteristica combinatoria* Лейбница в книге «Герменевтика и ее проблемы» (Шпет, 2005а, с. 278).

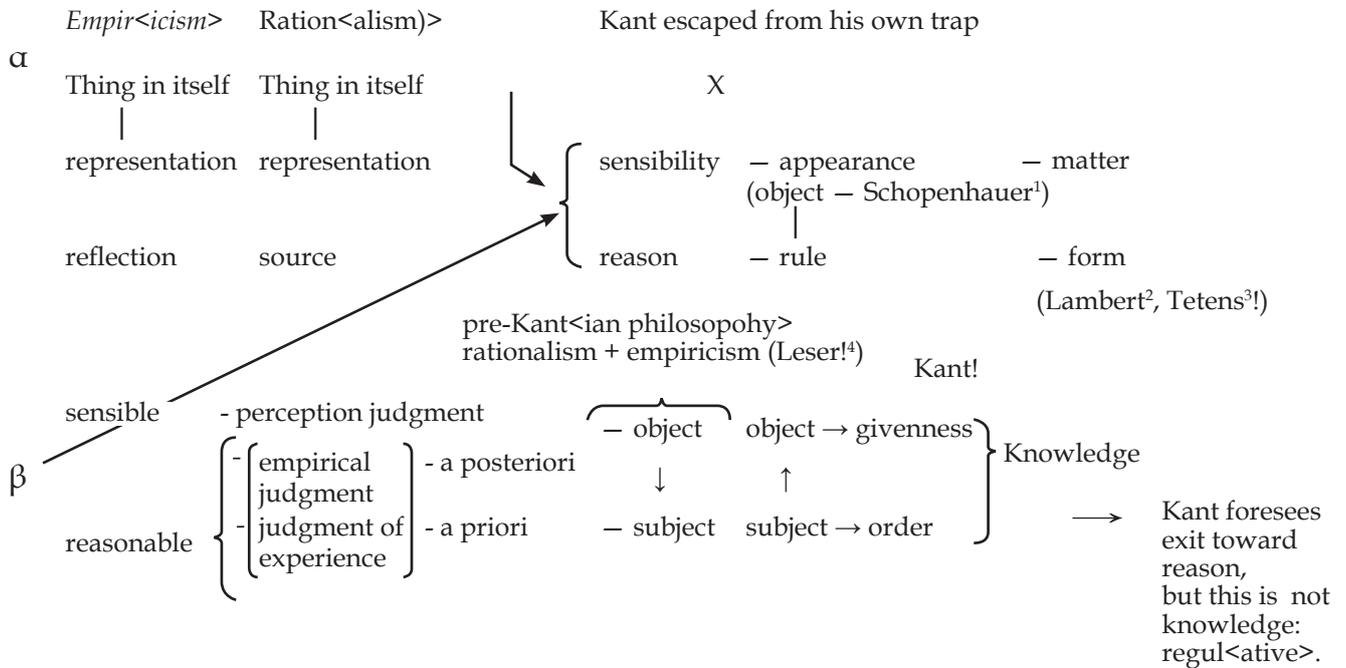
<sup>3</sup> Имеется в виду Иоганн Николаус Тетенс (Tetens) (1736–1807) – немецкий и датский психолог, философ, физик и математик, см. о нем: (Жучков 1996). Для Шпета в данном случае важно следующее рассуждение Тетенса: «Empfindungen, oder eigentlich Empfindungsvorstellungen sind daher der letzte Stoff aller Gedanken, und aller Kenntnisse; aber sie sind auch nichts mehr, als der Stoff oder die Materie dazu. Die Form der Gedanken, und der Kenntnisse ist ein Werk der denkenden Kraft. Diese ist der Werkmeister und in so weit der Schöpfer der Gedanken» (Tetens, 1777, S. 336; Шпет, 2014, с. 160). Ср.: «Поэтому ощущения или, точнее, чувственные представления – это исходный материал всякой мысли и всякого знания, но при этом не более чем их материал или материя. Форма мысли и знания – творческий результат мыслительной способности. Она – создатель и постольку – творец мысли» (Шпет, 2014, с. 441).

<sup>4</sup> Шпет имеет в виду книгу экстраординарного профессора Эрлангенского университета Германа Лезера (1873–1937): (Leser, 1911), см. также примеч. 7.

<sup>5</sup> «Взгляд на опыт не как на голое ощущение, а как на нечто, оформленное мыслью, разделяется Гринем с Кантом. Но различие их взглядов состоит в том, что Кант, как указано выше, смотрит на ощущение как на неразложимое данное, к которому лишь извне присоединяются элементы a priori; и этот дуализм чувственности и мышления делает половинчатым, неполным самый идеализм Канта. Если чувственность совершенно непроницаема для мышления, то в чувственности дано нечто чуждое мысли, естественно внушающее последнее представление о каком-то немысленном источнике ее объектов, об инородной для мысли вещи в себе. С другой стороны, если мысль есть лишь внешняя форма чувственности, сама по себе без чувственности совершенно пустая, то, выводя ее за пределы чувственности, мы должны мыслить или голое ничто, или некоторое бытие, совсем для нас недоступное и непостижимое, т.е. опять-таки вещь в себе. Таким образом, понятие инородной для нашего познания вещи в себе вторгается в учение Канта с двух сторон, и сладить с этим понятием ему никак не удастся, не удастся ни отвергнуть это понятие, ни оправдать его. Для Грина же чувственность, коль скоро она есть предмет познания, сама разлагается на отношения, т.е. предполагает мысль» (Дебольский, 1914, с. 65–66).

<Notes on Kant (additions)>  
Gustav G. Shpet

Kant Dilemma



γ Meanwhile the third opportunity was given it at once in + :

Debolsky on Green "New ideas" P. 65 concerning Kant<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Schopenhauer writes: "[...] 'there is no object without a subject', [...] the object only ever exists with reference to a subject, it is at its very root dependent on and conditioned by the subject; consequently, it is mere appearance and does not exist unconditionally or in itself" (Schopenhauer, 2010, p. 461 (514)). For the context of this reference to Schopenhauer see: (Shpet, 2010, pp. 226-227).

<sup>2</sup> The reference is to Johann Heinrich Lambert (1728–1777), German philosopher, mathematician, logician, physicist and astronomer. His main works – *New Organon, or Thoughts on the Investigation and Designation of the True and its Distinction from Delusion and Appearance* (1764) and *Architectonics, or the Theory of the Simplest and First in Philosophical and Mathematical Knowledge* (1771) – "have exerted considerable influence on the philosophers of the time, for example, Immanuel Kant or Johann Nikolaus Tetens" (Krouglov, 2006, p. 102). Shpet mentions Lambert as a precursor of Leibniz's idea of *Ars characteristica combinatoria* in the book *Hermeneutics and Its Problems* (Shpet, 2005a, p. 278).

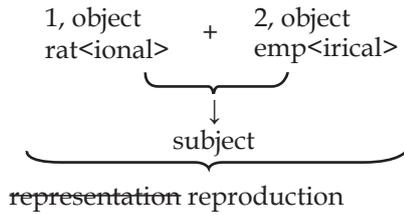
<sup>3</sup> The reference is to Johann Nikolaus Tetens (1736–1807), German and Danish psychologist, philosopher, physicist and mathematician (see on him Zhuchkov, 1996). For Shpet here the most important Tetens utterance is the following: "*Empfindungen, oder eigentlich Empfindungsvorstellungen sind daher der letzte Stoff aller Gedanken, und aller Kenntnisse; aber sie sind auch nichts mehr, als der Stoff oder die Materie dazu. Die Form der Gedanken, und der Kenntnisse ist ein Werk der denkenden Kraft. Diese ist der Werkmeister und in so weit der Schöpfer der Gedanken*" (Tetens, 1777, S. 336). Cf. "Therefore sensations, or more precisely, sensible representations, are the source material of any thought and any knowledge, but no more than their material or matter. The form of thought and knowledge is the creative result of the faculty of thinking. It is the maker and insofar the creator of thought" (Shpet, 2014, p. 441).

<sup>4</sup> Shpet refers to the book by Hermann Leser (1873–1937), Professor Extraordinary of Erlangen University (Leser, 1911), see also footnote 7.

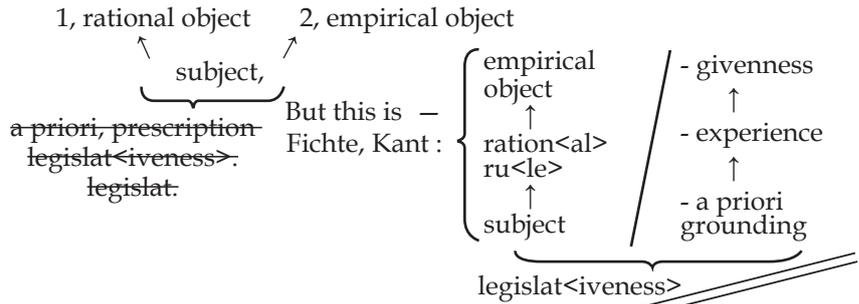
<sup>5</sup> "The view of experience as bare sensation, as something shaped by thought, is shared by Green with Kant. But the differences of their views consist in that Kant, as pointed out above, sees sensation as an indivisible given to which *a priori* elements are merely added from outside; and this dualism of sensibility and thought makes Kant's idealism halved, incomplete. If sensibility is totally impenetrable for thought, then there is something in sensibility that is alien to thought, something that imposes on the latter the notion of some unthinkable source of its objects, of a thing in itself that is alien to thought. On the other hand, if thought is merely an external form of sensibility which is in itself totally hollow, then, putting it outside sensibility, we should think either a bare nothing, or some event entirely inaccessible and incomprehensible to us, i.e. again a thing in itself. Thus, the concept of a thing in itself that is foreign to our cognition invades Kant's teaching from two directions, and he cannot cope with this concept, being unable to reject it or to justify it. By contrast, for Green sensibility, inasmuch as it is an object of cognition, itself divides into relations, i.e. presupposes thought" (Debolsky, 1914, pp. 65-66).



Pre-Kant<ian philosophy>



Consequently, Kant had to:



Transcendental idealism:  
Kant again walked away from his dilemma and puts  $\gamma$

- A, sensualism (Teichmüller<sup>6</sup>)
- B, subjectivism

$\gamma$

Knowledge: And yet this dilemma too is not right again: Either representationally or legislatively, i.e.

i.e. an subject matter among other subject matters:

- a, as cultural-historical phenomenon → science
- b, as idea → logic as methodology

Reproduction or production of subject matter (Leser, 53), but perhaps neither one or the other, but the subject matter itself, which again shows the dilemma is wrong.

i.e. what, then, is logical, formal, nominal knowledge? – destruction!

Dilemma rejected at all stages, everywhere preconceived theory, pre-theory: common sense etc.

The philosophical problem of reality flows from a *different* posing of the question: why and how do I ascribe reality to subject matters (cf. Leser, 53<sup>8</sup>)? So with Wolff (Lotze)<sup>9</sup>, So with Plato (Sophist)<sup>10</sup>.

From this conclusions for methodology:   
 { subjectivism – method determines subject matter  
 philosophy – subject matter determines method

<sup>6</sup> Gustav *Teichmüller* (1832 – 1888), German philosopher, “representative of Christian personalism, historian of philosophy. In Shpet’s opinion, “one of the most subtle thinkers of the late 19<sup>th</sup> century, advocate of transcendental metaphysics, personalist and a vicious Kant-basher (*Kanttöchter* <sic!>)” (Shpet, 2006, pp. 280-281).

<sup>7</sup> Lesser writes: “Of course, Kant signifies the most consistent turn toward the subject. Thereby Kant did not eliminate this theoretical-cognitive problem, a veritable dilemma, but simply stepped over it. He simply leaves the object at the mercy of fortune and turns entirely toward the subject. This eliminates the attitude toward the object, something all cognition needs. However, the attitude toward the object, the objective significance and the factual meaning of our cognition is so important that without this attitude the putative cognition would be untenable. That is why empiricists took such pains over this objective significance. And if they failed to preserve the possibility of cognition, Kant from the outset casts it aside and says: I will not even try, for now. Does this not destroy the essence of cognition? – A tree, for example, may or may not possess reality independent from my contemplating and thinking subject: but I ascribe *objective* reality to my contemplation and thinking and thus separate them [i.e. contemplation and thinking] from the *merely subjective* states of my subject!” (cf. “Gewiß bedeutet Kant die konsequenteste Wendung zum Subjekt. Aber damit hat Kant das erkenntnistheoretische Problem, ja jenes Dilemma nicht beseitigt, sondern einfach übersprungen. Er läßt einfach das Objekt definitiv im Stich und rekuriert gänzlich auf das Subjekt. Damit geht doch die von jeder Erkenntnis verlangte Beziehung aufs Objekt verloren. Die Beziehung auf das Objekt aber, die objektive Gültigkeit, die gegenständliche Bedeutung unserer Erkenntnis ist doch so wichtig, daß ohne diese Beziehung eine vermeintliche Erkenntnis tatsächlich hinfällig wird. Deshalb hatten sich ja eben die Empiristen mit Recht an dieser objektiven Gültigkeit so abgemüht. Hatten sie dabei die Möglichkeit der Erkenntnis doch gerade nicht halten können, so verzichtet Kant von vornherein und sagt: ich versuche es gar nicht erst. Stürzt damit nicht das Wesentliche der Erkenntnis ein? – Mag z.B. der Baum eine Wirklichkeit unabhängig von meinem anschauenden und denkenden Subjekt haben oder nicht: ich schreibe me inem Anschauen und Denken doch eine objektive Realität zu und scheidet es dadurch von bloß subjektiven Zuständen meines Subjekts!”) (Leser, 1911, p. 53).

<sup>8</sup> See Note 7.

<sup>9</sup> The reference is to an article by Professor Johann Wolff (1850 – 1897), a disciple of Brentano: (Wolff, 1891; Wolff, 1892).

<sup>10</sup> Cf.: “For Plato – this is especially clear from *Sophist* – the question of words, thoughts and things [...] was one interconnected question” (Shpet, 2005a, p. 250; cf. Plato, 2015, pp. 164-170 (259e-264b)).

Еще: Дилеммы *нет*, потому что речь идет: а) о воспроизведении вещей в представлении;  
 б) о предписывании законов явлений.

Значит явление (= представление) и там, и там, — дилемма начинается с момента:

явление есть:  $\left\{ \begin{array}{c} \text{воспроизведение} \\ \text{или} \\ \text{произведение} \end{array} \right\}$ , || иначе: материя  $\left\{ \begin{array}{c} \text{отражается} \\ \text{формируется} \end{array} \right\}$

Оказывается, у Канта же — ни воспроизведение, ни произведение, а чувственная данность, но «слепая», поэтому, в категории, поэтому дилемма!

В общем, запутано, а лучше у Когена:

предмет:  $\left\{ \begin{array}{c} \text{воспроизведение} \\ \text{или} \\ \text{произведение} \end{array} \right\}$   
 ↓  
 в форме понятия  
 (как предмет мышления, суждения) / ни то, ни другое, а разрушение,  
 так у Бергсона, так было у Фейербаха! Во всяком алогизме!

### Кантовский софизм

Предмет — Познание 1,  $\left\{ \begin{array}{l} \text{Anschauung}^{11} \\ \text{(vermögen}^{12}) \end{array} \right\}$  — Gegenstand (als Object der Sinne<sup>13</sup>), т.е. как эмпирическая действительность  
 2,  $\left\{ \begin{array}{l} \text{Begriff}^{14} \\ \text{Vernunft}^{17} \end{array} \right\}$  — Gegenstand (Erfahrung<sup>15</sup>) (als gegebene Gegenstände<sup>16</sup>)  
 (Предмет — представление) 3, — Gegenstand — V

Anschauung — эмпирический предмет; содержание, как оно дано в *явлении*  
 Vernunft — идеальный предмет; содержание, как оно дано в *сущности* } «Первая философия»

Begriff =  $\left\{ \begin{array}{l} \text{Логическая форма, выражение,} \\ \text{как Anschauung, так и Vernunft} \end{array} \right\}$   $\left\{ \begin{array}{l} \text{объем} \\ \text{значение} \end{array} \right\}$  рассудок  $\left\{ \begin{array}{l} \text{определение,} \\ \text{приурочивание} \\ \text{осмысление} \end{array} \right\}$  Логика

Объективность  $\left\| \left\{ \begin{array}{l} \alpha, \text{ предметный} \\ \beta, \text{ общегодный} \end{array} \right\} \right.$  субъективный  $\left\{ \begin{array}{l} \alpha, \text{ (акт)} \\ \beta, \text{ (оценка)} \end{array} \right\}$  познание (опыта) (переживания)  $\left\| \left\{ \begin{array}{l} \text{явление =} \\ \text{представление} \\ \text{суждение} \end{array} \right\} \right.$

Действительность [Реальность = осуществление]	Реал<ьность>	—	объек<ивный> — субъективный <sup>18</sup>
	пси<ихика>	←	гносеол<огическая>
		←	эмпир<ическая> ← действ<ительный> — иллюз<орный>
		←	феноменологическая ← реал<ьный> — idealis
		←	метафизическая ← первопричина

Действительность  $\left\{ \begin{array}{l} \alpha, \text{ против<оположна>} \\ \text{как эмпирическая} \\ \text{иллюзорности} \end{array} \right.$  в бодром сознании  
 действительность  $\left\{ \begin{array}{l} \beta, \text{ против<оположна>} \\ \text{действительности} \\ \text{трансцендентности} \end{array} \right.$  в имманентном восприятии как его содержание  
 ||  $\left\{ \begin{array}{l} \alpha, \text{ Сама действительность —} \\ \text{трансцендентное — реализм} \\ \beta, \text{ действительность — только явление} \\ \text{некоторой вещи в себе — феноменализм} \end{array} \right.$

<sup>11</sup> Шпет переводит этот термин как «интуиция». Он специально оговаривает это в предисловии к работе «Проблема причинности у Юма и Канта» (Шпет, 1907). Примечателен также и шпетовский перевод слова-понятия gültig как *действительный*. «Обыкновенно обязательный, значимый, значащий (Проф. Введенский)». *Действительный* ведь также имеет двоякий смысл, напр., действительный билет, паспорт и т.д.» (Там же, с. II).

<sup>12</sup> Мочь, быть в состоянии (нем.).

<sup>13</sup> Как объект чувств (нем.).

<sup>14</sup> Понятие (нем.).

<sup>15</sup> Опыт (нем.).

<sup>16</sup> Как данные предметы (нем.).

<sup>17</sup> Разум (нем.).

More: there is *no* dilemma, because it is about: a) reproduction of things in representation;  
 b) ascribing laws to phenomena.

Hence phenomenon (= representation) in both cases, dilemma begins from the moment:

Phenomenon is: {reproduction or production} , || otherwise: matter is {<either> reflected, <or> formed}

It turns out that with Kant it is neither reproduction nor production, but is given in senses, "blind," hence categories, hence the dilemma!

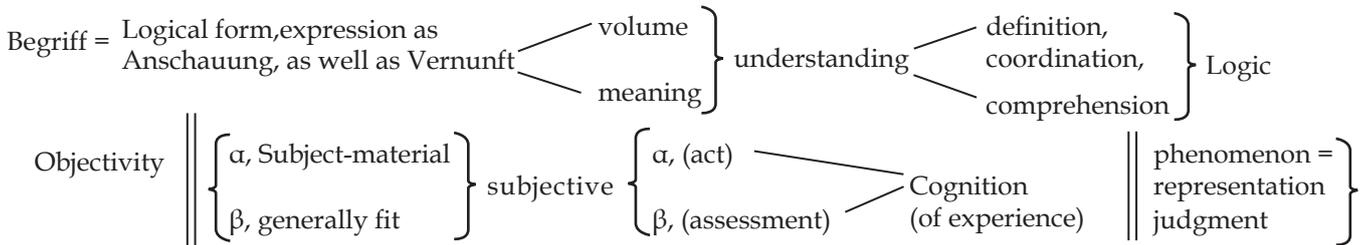
In short, confusing, Cohen does it better:

subject matter: {reproduction or production} ↓  
 In the form of concept (as subject matter of thought, judgment) / neither one nor the other, but destruction, with Feuerbach! In every alogism!

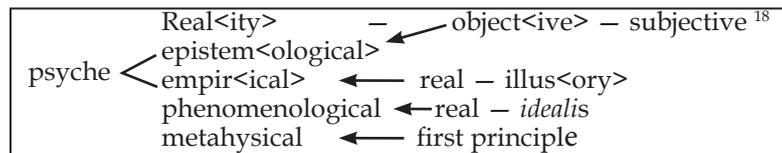
**Kantian sophism**

Subject matter – cognition 1, {Anschauung<sup>11</sup> (vermögen<sup>12</sup>) – Gegenstand (als Object der Sinne<sup>13</sup>), i.e. as empirical reality  
 2, Begriff<sup>14</sup> – Gegenstand (Erfahrung<sup>15</sup>) (als gegebene Gegenstände<sup>16</sup>)  
 (Subject matter – representation) 3, Vernunft<sup>17</sup> – Gegenstand – V

Anschauung — empirical subject matter; content as given in *phenomenon* } «First philosophy»  
 Vernunft — Ideal subject matter; content as given in *essence*



**Actuality**  
 [Reality = implemenetation]



Reality as empirical reality { α, opposite of illusoriness } In sound consciousness || α, reality itself – the transcendental – **realism**  
 { β, opposite of transcendence } In immanent perception as its content || β, reality – only as appearance of a thing in itself – **phenomenalism**

<sup>11</sup> Shpet translates the term as "intuition". He makes a special note of it in the preface to the work "The Problem of Causality according to Hume and Kant" (Shpet, 1907). Shpet's translation of the words and concept *gültig* as *real* is also remarkable: "Usually *obligatory, meaningful, significant* (Prof. Vvedensky). *Real*, too, has a dual meaning, for example, valid ticket, passport, etc." (*ibid.*, p. II).

<sup>12</sup> To be able to (Germ.).

<sup>13</sup> As an object of feeling (Germ.).

<sup>14</sup> Concept (Germ.).

<sup>15</sup> Experience (Germ.).

<sup>16</sup> As given subject matters (Germ.).

<sup>17</sup> Reason (Germ.).

Кант берет *Anschauung* и его содержание, *Gegenstand*, als *Object der Sinne*, «представление», эмпирическую действительность, объявляет *явлением*; эту данность он, как опыт, als *gegebenen Gegenstand*<sup>19</sup>, подчиняет понятиям в суждении субъекта.

Таким образом,

1, «предмет» как эмпирическая данная действительность переместился в сферу субъекта, образовалась на его месте пустота, которую он заполнил трансцендентностью «вещи в себе».

} предмет: вещь в себе  
эмпирическая действительность  
= явление

2, этот «предмет» потеснил субъективное как бодрое сознание самого себя в сторону

<З<sup>20</sup>>, произошедшее совпадение «предмета» как эмпирической данной действительности с субъектом как бодрым сознанием заставило Канта оторвать из этого совпадения «название» субъект и отодвинуть его на новое место «условия» предмета.

} но явление = субъективное  
субъект, — название

---

<sup>18</sup> Ср. эту схему с ее вариантом: (Шпет, 2010, с. 247).

<sup>19</sup> Как данный предмет (*нем.*).

<sup>20</sup> Лист поврежден дыроколом.

Kant takes *Anschauung* and its content, *Gegenstand*, als *Object der Sinne*, “representation”, empirical reality, declares them to be a *phenomenon*, he subordinates this given as experience, als *gegebenen Gegenstand*,<sup>1</sup> to concepts in the subject’s judgement.

Thus,

1, “the subject matter” as the empirically given reality shifts to the sphere of the subject, leaving a void in its place, which he filled with the transcendence of “the thing in itself.”	}	subject matter	thing in itself Empirical reality = phenomenon
---	---	-------------------	---

2, the “subject matter” has pushed aside the subjective as sound self-consciousness

<sup>3</sup>, the coincidence of “subject matter” as empirical given reality with the subject as sound consciousness has forced Kant to withdraw “the designation” subject and shift it to the new place of “condition” of the subject matter.	}	But phenomenon = subjective subject, – designation
--	---	---

<sup>18</sup> Cf. this scheme with its variant: (Shpet, 2010, p. 247).

<sup>19</sup> Sheet damaged with paper punch.

**Благодарности.** Исследование И. О. Щедриной осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

## Список литературы

Дебольский Н. Г. Т. Г. Грин как метафизик // Новые идеи в философии. Сб. 17 : Современные метафизики II. СПб. : Образование, 1914. С. 47–80.

Жучков В. А. И. Н. Тетенс — выдающийся предшественник Канта // Историко-философский ежегодник — 1995. М. : Наука, 1996. С. 9–32.

Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / под ред. В. А. Жучкова ; пер. с нем. В. В. Васильева, В. А. Жучкова, С. А. Чернова. М. : Наука, 2000.

Круглов А. Н. О понятии феноменологии // Историко-философский ежегодник — 2006. М. : Наука, 2006. С. 101–104.

Круглов А. Н. О понятии критики и о критическом методе у Канта // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2023. Т. 7, № 2. С. 225–260.

Платон. Софист // Платон. Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1993. Т. 2. С. 275–345.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том 1 / пер. Ю. И. Айхенвальда // Полн. собр. соч. М. : Д. П. Ефимов, 1910. Т. 1.

Шпет Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта (Предисловие) // Труды Психологической семинарии при университете Св. Владимира. Философские исследования. Киев : Тип. Императорского университета св. Владимира, 1907. Т. 1, вып. 4. С. I–II.

Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005а. С. 248–469.

Шпет Г. Г. Философия и история // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005б. С. 191–200.

Шпет Г. Г. Явление и смысл // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избранные труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005в. С. 35–188.

Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. *Philosophia Natalis*. Избранные психолого-педагогические труды / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2006. С. 264–310.

Шпет Г. Г. Лекции по теории познания // Шпет Г. Г. Философия и наука. Лекционные курсы / отв. ред.-сост., археогр. работа и реконструкция текста Т. Г. Щедриной. М. : РОССПЭН, 2010. С. 211–271.

**Acknowledgements.** The work of I. O. Shchedrina is an output of a research project implemented as part of the Basic Research Program at the National Research University Higher School of Economics (HSE University).

## References

Debolsky, N. G., 1914. Green as a Metaphysician. In: *Novyye idei v filosofii. Sb. 17: Sovremennyye metafiziki II [New Ideas in Philosophy. 17: Modern Metaphysicians II]*. St. Petersburg: Obrazovaniye, pp. 47-80. (In Rus.)

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

Krouglov, A. N., 2006. On the Concept of Phenomenology. In: *History of Philosophy. Yearbook 2006*. Moscow: Nauka, pp. 101-104. (In Rus.)

Krouglov, A. N., 2023. On Kant's Concept of Critique and Critical Method. *Philosophy. Journal of the Higher School of Economics*, 7(2), pp. 225-260. (In Rus.)

Leser, H., 1911. *Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie*. Leipzig: Veit & Comp.

Plato, 2015. *Sophist*. In: Plato, 2015. *Theaetetus and Sophist*. Edited and translated by C. Rowe. Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 99-177.

Schopenhauer, A., 2010. *The World as Will and Representation: Volume 1*. Translated and edited by J. Norman, A. Welchman and C. Janaway, Introduction by C. Janaway. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Shchedrina, T. G. and Shchedrina, I. O., 2022. Immanuel Kant in the Historical Philosophy of Gustav Shpet. *Kantian Journal*, 41(3), pp. 124-151. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-5>.

Shpet, G. G., 1907. The Problem of Causality in Hume and Kant (Introduction). In: *Trudy Psichologicheskoy seminarii pri universitete Sv. Vladimira. Filosofskie issledovaniya*. [Proceedings of the Psychological Seminary at the University of St. Vladimir. Philosophical research]. Volume 1, 4. Kiev: tip. Imperatorskogo universiteta sv. Vladimira, pp. I-II. (In Rus.)

Shpet, G. G., 1991. *Appearance and Sense: Phenomenology as the Fundamental Science and Its Problems*. Translated by T. Nemeth. Dordrecht, Boston & London: Kluwer Academic Publishers.

Shpet, G. G., 1998. Philosophy and History. Translated by I. Martin. *Philosophical Writings*, 9, pp. 40-48.

Shpet, G. G., 2005. *Герменевтика и ее проблемы [Hermeneutics and Its Problems]*. In: G. G. Shpet, 2005. *Mysl' i Slovo. Izbrannyye trudy [Thought and Word. Selected Works]*. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 248-469. (In Rus.)

Шпет Г. Г. История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Часть 1 : Материалы / отв. ред.-сост., предисл., коммент., археограф. работа и реконструкция Т.Г. Щедриной. М. ; СПб. : Университетская книга, 2014.

Щедрина Т. Г., Щедрина И. О. Иммануил Кант в исторической философии Густава Шпета // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 3. С. 124–151. doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-5.

Leser H. Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Leipzig : Veit & Comp., 1911.

Tetens J. N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Leipzig : Weidmann, 1777. Bd. 1.

Vaihinger H. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart : Spemann, 1881. Bd. 1.

Wolff J. Lotze's Metaphysik // Philosophisches Jahrbuch. 1891. Bd. 4. S. 138–160 ; 1892. Bd. 5. S. 26–41, 133–151, 285–315.

## Об авторах

Татьяна Геннадьевна **Щедрина**, доктор философских наук, Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия.

E-mail: tannirra@yandex.ru

Ирина Олеговна **Щедрина**, кандидат философских наук, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Россия.

E-mail: echiscar@yandex.ru

## Для цитирования:

Щедрина Т. Г., Щедрина И. О. «Заметки о Канте» Густава Шпета: к вопросу о смысле «положительной критики» // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 4. С. 160–177.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-8

© Щедрина Т. Г., Щедрина И. О., 2023.

Shpet, G.G., 2006. Consciousness and Its Owner. In: G.G. Shpet, 2006. *Philosophia Natalis. Izbrannye psichologo-pedagogicheskie trudy [Philosophy of Natalis. Selected psychological and pedagogical works]*. Edited by T.G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 264-310. (In Rus.)

Shpet, G. G., 2010. Lectures on the Theory of Cognition. In: G. G. Shpet, 2010. *Filosofija i nauka. Lekcionnye kursy [Philosophy and Science. Lecture Courses]*. Edited, published and reconstructed by T.G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 211-271. (In Rus.)

Shpet, G.G., 2014. *Istorija kak problema logiki: Kriticheskie i metodologicheskie issledovanija. Chast' pervaja. Materialy [History as a Problem of Logic: Critical and Methodological Studies. Part One. Materials]*. Edited, published, commented and reconstructed by T.G. Shchedrina. Moscow & St. Petersburg: Universitetskaja kniga. (In Rus.)

Tetens, J. N., 1777. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Volume 1*. Leipzig: Weidmann.

Vaihinger, H., 1881. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Volume 1*. Stuttgart: Spemann.

Wolff, J., 1891. Lotze's Metaphysik. *Philosophisches Jahrbuch*, 4, pp. 138-160.

Wolff, J., 1892. Lotze's Metaphysik. *Philosophisches Jahrbuch*, 5, pp. 26-41, 133-151, 285-315.

Zhuchkov, V. A., 1996. I. N. Tetens – an Outstanding Predecessor of Kant. *History of Philosophy. Yearbook 1995*. Moscow: Nauka, pp. 9-32. (In Rus.)

*Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov*

## The authors

*Prof. Dr Tatiana G. Shchedrina*, Moscow Pedagogical State University (MPGU), Moscow, Russia.

E-mail: tannirra@yandex.ru

*Dr Irina O. Shchedrina*, HSE University, Moscow, Russia.

E-mail: echiscar@yandex.ru

## To cite this article:

Shchedrina, T. G. and Shchedrina, I. O., 2023. Gustav Shpet's "Notes on Kant": On the Meaning of "Positive Critique". *Kantian Journal*, 42(4), pp. 160-177.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-8>

© Shchedrina T. G., Shchedrina I. O., 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/))

VIVOS VOCO.  
ПОСЛЕВОЕННАЯ ПЕРЕПИСКА  
С. И. ГЕССЕНА И И. И. ЛАПШИНА:  
ГОД 1946

*Н. А. Дмитриева*<sup>1, 2</sup>

*Письма С. И. Гессена и И. И. Лапшина, двух русских философов-неокантианцев, были написаны в первые послевоенные годы. В них документируется поздний период творчества и жизни их авторов – период, полный лишений, трагических потерь и надежд. Оба философа были глубоко укоренены в интеллектуальном ландшафте русского зарубежья. Кроме того, обоих знали и ценили коллеги в приютивших их странах – Польше и Чехословакии, где они не только печатали свои сочинения, но и преподавали, растили молодых ученых. Гессен, будучи существенно младше Лапшина, после войны продолжал преподавать и активно публиковаться, в том числе за пределами Польши. Лапшин в Чехословакии оказался менее востребованным, но продолжал готовить свои сочинения к публикации. Размышления авторов писем проливают свет на идейный строй их поздних сочинений, что представляет особенную ценность в свете реконструкции замысла тех текстов, которые не были завершены до ухода из жизни их авторов и сохранились только в планах и набросках. Интерес вызывает и то, что в письмах Гессен и в особенности Лапшин проговаривают кантианскую составляющую своих философских взглядов, а также делятся впечатлениями о процессах, происходивших в философии в середине XX столетия.*

**Ключевые слова:** русское неокантианство, философия русского зарубежья, эпистолярное наследие, С. И. Гессен, И. И. Лапшин, философский архив

<sup>1</sup> Московский педагогический государственный университет (МПГУ), Россия, 119991, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1.  
<sup>2</sup> Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236041, Калининград, ул. А. Невского, д. 14.  
Поступила в редакцию: 05.11.2022 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-9

VIVOS VOCO.  
POST-WAR CORRESPONDENCE  
BETWEEN SERGEY HESSEN  
AND IVAN LAPSHIN: YEAR 1946

*N. A. Dmitrieva*<sup>1, 2</sup>

*The letters of S. I. Hessen and I. I. Lapshin, two Russian Neo-Kantian philosophers, were written in the early post-war years. These letters bear witness to the later period in the life and work of their authors, a period of hardship, tragic losses and hopes. Both philosophers were deeply embedded in the intellectual landscape of Russian emigration. They were also known and valued by their peers in the countries that gave them refuge, Poland and Czechoslovakia, where they not only published their works, but also taught young scholars. Hessen, being considerably younger than Lapshin, continued teaching and actively publishing after the war, including outside Poland. Lapshin in Czechoslovakia was less in demand, but continued preparing his works for publication. The reflections of the two authors shed light on the idea content of their later works, which is particularly valuable in reconstructing the conception of the texts which were not completed at the time of their death and have survived only in the shape of plans and rough notes. It is also interesting that in their letters Hessen and especially Lapshin expound the Kantian element of their philosophical views as well as sharing their impressions of the development of philosophy in the middle of the twentieth century.*

**Keywords:** Russian Neo-Kantianism, philosophy of the Russian Abroad, epistolary legacy, Sergey Hessen, Ivan Lapshin, philosophical archive

<sup>1</sup> Moscow Pedagogical State University (MPGU), 1/1 Malaya Pirogovskaya st., Moscow, 119991, Russia.  
<sup>2</sup> Immanuel Kant Baltic Federal University, 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236041, Russia.  
Received: 05.11.2022.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-9

Эпистолярное наследие философа — не только уникальный человеческий документ, отражающий обстоятельства его жизни и душевные переживания. Это еще и сейсмограф микродвижений интеллектуальных пластов его творчества — движений, зачастую настолько малых, что порой лишь в результате тщательного анализа удается установить их в текстах, специально подготовленных к публикации, тщательно продуманных и отредактированных, — научных монографиях и статьях. Но именно эти микродвижения вносят порой существенный штрих в наше понимание исторической логики и динамики научного направления, школы, того или иного идейного поворота...

Эпистолярный, обнаруженный мной в архивах Москвы и Варшавы, уникален вдвойне: оба его автора — философы, имевшие схожую эмигрантскую судьбу и принадлежавшие к одному идейному направлению — неокантианству. Сергей Иосифович Гессен (1887—1950) был младше Ивана Ивановича Лапшина (1870—1952) на 17 лет и относился к тому поколению русских неокантианцев, научное становление которого совпало с пышным расцветом неокантианских школ в Германии. Лапшину в этом плане повезло меньше — он оказался скорее в позиции наблюдателя бурных интеллектуальных баталий неокантианской молодежи, которые, однако, поддерживал всей душой. Оба философа почти одновременно покинули Советскую Россию — Гессен в декабре 1921 г. тайно и добровольно, Лапшин — в ноябре 1922 г. официально и принудительно, на пресловутом «философском пароходе». Оба примерно в одно и то же время приехали жить и работать в Прагу — Лапшин в декабре 1922 г., Гессен весной 1924 г. Будучи хорошо знакомы еще по Петербургу, именно в эмиграции они дружески сблизились. Гессен покинул Прагу через 11 лет: в 1935 г. он переехал в Польшу — сначала в Варшаву, а в марте 1945 г. в Лодзь. Лапшин до конца своих дней оставался в Праге, наблюдая, как она неуклонно пустеет под давлением политических обстоятельств

The epistolary legacy of a philosopher is more than a unique human document reflecting the circumstances of their life and emotional experience. It is also a seismograph of the micro-movements in the intellectual layers of their work, often reflecting nuances so fine as to be capable of being perceived only through the careful analysis of texts prepared for publication, thoroughly thought out and edited, i.e. scholarly monographs and articles. Yet it is precisely these micro-movements that sometimes add essential touches to our understanding of the historical logic and of a scholarly trend, school or this or that intellectual turn....

The correspondence I have discovered in the archives of Moscow and Warsaw is doubly valuable because their authors were both philosophers with a similar fate as emigrés who belonged to the same intellectual trend, Neo-Kantianism. Sergey Iosifovich Hessen (1887—1950) was 17 years younger than Ivan Ivanovich Lapshin (1870—1952) and belonged to the generation of Russian Neo-Kantians who came into their own at the time Neo-Kantian schools flourished in Germany. Lapshin was less lucky insofar as he had often to watch the spirited intellectual battles of young Neo-Kantians from the sidelines while being whole-heartedly engaged in them. The two philosophers left Soviet Russia almost simultaneously, Hessen in December of 1921 secretly and of his own accord, and Lapshin in November 1922 officially and forcibly, on board the notorious “philosophical ship”. Both came to live and work in Prague at about the same time, Lapshin in December of 1922 and Hessen in the spring of 1924. Although they were already well acquainted while still in St Petersburg, they became particularly close in emigration. Hessen left Prague eleven years later in 1935, moving to Poland, first to Warsaw and in March 1945 to Lodz. Lapshin stayed in Prague until his death, watching Prague become more and more desolate under the pressure of circumstances and

и неумолимой логики жизни: друзья и коллеги постепенно разъезжались или уходили в мир иной. Во время войны Гессен потерял старшего сына, убитого в Освенциме, и лишился квартиры, а вместе с ней — всего своего научного архива, включая почти законченные рукописи книг. Лапшин, без семьи, утрачивая зрение, чувствуя надвигающуюся старость и одиночество, спасался работой — научными исследованиями и преподаванием английского и русского языков.

В первый послевоенный год и Гессен, и Лапшин искали своих друзей и пытались восстановить связи с теми из них, кого пощадила война. С тем большей радостью Гессен откликнулся на присланный ему в начале 1946 г. оттиск предвоенной статьи Лапшина (Lapshin, 1939) с инскриптом автора. С этого началась их переписка, в которой отразились не только обстоятельства послевоенной жизни авторов, их коллег и друзей, но и их творческие идеи и планы, большинству из которых не суждено было воплотиться в научные тексты — Гессена не станет в июне 1950 г., а Лапшина в ноябре 1952 г. В письмах они делятся размышлениями о современном им философском процессе и собственных идейных ориентирах. И оказывается, что, несмотря на все перипетии интеллектуальной судьбы, оба остались «неисправимыми кантианцами»<sup>3</sup>, пусть и с некоторыми оговорками. Обращает на себя внимание их общий интерес к неокантианской теории ценностей, авторское видение которой Лапшин мечтает «под занавес», как он неоднократно пишет, изложить в специальной статье. Для Гессена эта тема в те же годы остается не менее актуальной: аксиологически интерпретированное понятие справедливости он стремился положить в основание своей концепции взаимообусловленного развития общества и культуры (см.: Загирняк, 2022, с. 106–107).

В 1940-х гг. Гессен ищет принцип для модели социального единства, который бы наиболее точно встроился в его концепцию социального

<sup>3</sup> См. письмо Гессена Лапшину от 17.12.1948 г.: (Письма С. И. Гессена, 1946–1948, л. 1).

the inexorable logic of life as friends and colleagues left or died. During the war Hessen lost his elder son, who perished in Auschwitz, and was deprived of his flat with his entire scholarly archive, including almost finished manuscripts of books. Lapshin, without family and going blind, feeling the onset of old age and loneliness, found solace in work, doing research and teaching English and Russian languages.

In the first post-war year both Hessen and Lapshin were trying to locate friends and to restore links with those whom war had spared. Hessen was all too happy to respond to the copy of Lapshin's pre-war article (Lapshin, 1939), sent to him in early 1946 with the author's inscription. This marked the start of their correspondence which reflected not only the circumstances of their post-war life and those of their colleagues and friends, but also their creative ideas and plans, the majority of which would never turn into scholarly texts: Hessen would die in June 1950 and Lapshin in November 1952. In their letters they share their thoughts on the contemporary philosophical process and their own intellectual guidelines. It turns out that in spite of all the vicissitudes of their intellectual histories both had remained "irredeemable Kantians",<sup>3</sup> even if with some reservations. One notes their shared interest in the Neo-Kantian theory of values which Lapshin hoped to be able to set forth in an article "near the end of the act", as he repeatedly writes. The topic is just as important for Hessen at the time: he tries to make an axiologically interpreted concept of justice the basis of his concept of mutually conditioning development of society and culture (cf. Zagirnyak, 2022, pp. 106-107).

In the 1940s Hessen looks for the principle of a model of social unity that would fit into the concept of social law he had developed back in

<sup>3</sup> See Hessen's letter to Lapshin on 17 December 1948: (Hessen, 1946–1948, fol. 1r).

права, разработанную еще в 1920–1930-х гг. О замысле посвященной этому вопросу статьи, которая должна была стать главой большой, утраченной в период Варшавского восстания книги, он пишет Лапшину в 1946 г. В результате Гессен находит этот принцип — солидарность, которую определяет как «положительную взаимозависимость индивидов и их взаимодействие», уточняя, что «именно принцип солидарности, присоединяясь к принципам свободы и равенства, преобразует их... свободу — в освобождение индивида из-под гнета, равенство — в выравнивание жизненных шансов. Права на социальное обеспечение, на труд, на образование, да и, впрочем, уже право на правосудие, являются не чем иным, как проявлением принципа солидарности» (Гессен, 2012, с. 81). Популярный в русской религиозной философии принцип соборности Гессен считает для этой модели неудачным (см.: Загирняк, 2020, с. 90).

Сущность права была и осталась, как признаёт Гессен в одном из писем, главной темой всего его философского творчества. С понятием права он совершенно по-кантиански тесно связывал свободу, отстаивая ее безусловную ценность. Гессен противопоставляет «негативной свободе либерализма», своего рода свободе «от», позитивную свободу — свободу «для», которая в демократическом государстве, в отличие от «либералистского», находит воплощение в «праве на образование, труд, социальное обеспечение». Эти права «требуют от государственной власти не только воздерживаться от вмешательства в жизнь индивидов и их объединений, но, напротив, оказать индивиду помощь, требуют от правительства позитивной деятельности в сфере образования, социальной и экономической жизни» (Гессен, 2012, с. 78).

Письма Гессена и Лапшина дают также ключ к позднему и до сих пор не проанализированному сочинению Лапшина, которое сам автор называл «триптихом». Первые две части этого сочинения, сохранившиеся в архиве Лапшина в Российском институте истории ис-

the 1920s and 1930s. In 1946 he writes to Lapshin about his idea of an article on this question which was to be a chapter in a major book that was lost during the Warsaw uprising. Finally, Hessen finds such a principle in solidarity, which he defines as “positive interconnection of individuals and their interaction”, pointing out that “it is precisely the principle of solidarity, combined with the principles of freedom and equality, that transforms their [...] freedom into the liberation of the individual from oppression, and equality into the levelling of their chances in life. The rights to social security, labour, education and, indeed, already the right to justice are none other than a manifestation of the principle of solidarity” (Hessen, 2012, p. 81). Hessen does not consider the principle of *sobornost*, popular in the Russian religious philosophy, to be suitable for such a model (cf. Zagirnyak, 2020, p. 90).

The essence of law, as Hessen writes in one of his letters, has been the main theme of his philosophical work throughout. In a totally Kantian way, Hessen linked the concept of law with freedom, upholding its intrinsic value. He contrasts “the negative freedom of liberalism”, freedom “from something”, to positive freedom, i.e. freedom “for something” which in a democratic state, unlike in a “liberalist” state, is manifested in “the right to education, labour and social welfare”. These rights “demand from state power not only to refrain from interfering in the life of individuals and their associations, but, on the contrary, to help the individual, and from the government to engage in positive activities in the sphere of education, social and economic life” (Hessen, 2012, p. 78).

Hessen and Lapshin’s letters also provide the key to the late and still unexplored work of Lapshin which the author called a “triptych”. The first two parts of that work, located in the Lapshin archive at the Russian Institute for the History of Arts, were first published by Lud-

кусств, были впервые опубликованы Л. Г. Барсовой в 2006 г. в виде двух отдельных статей (Лапшин, 2006а; 2006б). В саму структуру этой работы Лапшин заложил кантовский принцип аналогии трех «Критик» и анализируемых в них вопросов.

\*\*\*

Публикация всей переписки разделена по годам. Ниже публикуется переписка 1946 г., которая сохранилась полностью, без лакун. Письма 1947–1950 гг. будут опубликованы в последующих номерах «Кантовского сборника». Все письма написаны от руки. При публикации авторские сокращения раскрыты без специальных обозначений. Все конъектуры даны публикатором в квадратных скобках. Восстановленные зачеркивания отмечены угловыми скобками. Для передачи названий книг, статей и других названий добавлены кавычки, авторами зачастую опущенные или, как у Лапшина, замененные подчеркиванием. Подчеркивания в таких случаях сняты. В остальных случаях подчеркнутые слова и выражения, не относящиеся к названиям, передаются курсивом без кавычек. Письма публикуются в современной орфографии. В пунктуации авторский выбор интонационных знаков оставлен без изменений. В публикации сохранены прописные буквы в значимых для авторов словах, многоточия также авторские. Все примечания принадлежат публикатору.

### Гессен — Лапшину. Письмо от 3 марта 1946 г.<sup>4</sup>

Łódź, ul. Narutowicza, 128 m. 6.  
3-го марта 1946.

Дорогой Иван Иванович!

Недавно получил отгиск Вашей работы о русском актере<sup>5</sup> и буквально заплакал от радости — увидеть Ваш почерк значит удостовериться, что Вы живы и здоровы и помните обо мне.

<sup>4</sup> См.: (Письма С. И. Гессена, 1946–1948, л. 3–3 об.).

<sup>5</sup> См.: (Lapshin, 1939).

mila G. Barsova in 2006 as two separate articles (Lapshin, 2006a; 2006b). The Kantian principle of analogy of the three *Critiques* and the issues analysed in them are embedded in Lapshin's work.

\*\*\*

The publication of the whole body of correspondence is divided up by years. Below is published the 1946 correspondence which has survived in its entirety without any lacunae. The letters of 1947 through 1950 will be published in the following issues of the “Kantian Journal”. All the letters are handwritten. In publication, author's abbreviations are written out without any special indication. All conjectures made by the publisher are in square brackets. Restored crossings-out are marked by angle brackets. The publication preserves upper case letters in words that are important for the authors, dots are also the authors'. All footnotes are the work of to the publisher.

### Hessen to Lapshin. Letter of 3 March 1946<sup>4</sup>

Łódź, ul. Narutowicza, 128 m. 6.  
3<sup>rd</sup> of March 1946.

Dear Ivan Ivanovich,

I recently received a copy of your work about a Russian actor<sup>5</sup> and literally wept for the joy of seeing your handwriting and thus being assured that you are alive and well and that you remember me.

I asked my correspondents in Prague about you of, and no one, not even Nikolay Fyodorovich,<sup>6</sup> wrote a single word to me about you. About Nikolay Onufrievich [Lossky] I learned

<sup>4</sup> See Hessen (1946–1948, fol. 3r-3v).

<sup>5</sup> See Lapshin (1939).

<sup>6</sup> The reference is to Nikolay Fyodorovich Novozhilov, Hessen's co-author and editor of the journal “The Russian School Abroad” with which Hessen collaborated (see Dimyanenko, 2019, p. 387).

Я специально спрашивал про Вас моих корреспондентов из Праги, и никто, даже Николай Федорович<sup>6</sup>, ни слова не написал мне о Вас. О Николае Онуфриевиче [Лосском] узнал от брата<sup>7</sup> своего из Парижа, что он там — по дороге в Америку к сыну. Знаю, что Людмила Владимировна<sup>8</sup> умерла, но даже не мог Николаю Онуфриевичу выразить моего сочувствия.

Письмо это я диктую, так как уже седьмую неделю лежу в постели. 10-го января у меня был страшный сердечный припадок (второй по счету, первый — острагующий — был 1½ года тому назад во время варшавского восстания, а я, с привычным мне легкомыслием, не берегся, как следует). Доктора определили у меня «завал сердца»<sup>9</sup> и обещают меня поставить на ноги, если я еще несколько недель буду стараться лежать возможно без движения. Меня лечат лучшие доктора (профессора) Лодзи, и даже, может быть, в Польше. Жена, которой вообще обязан тем, что еще живу, организовала превосходно уход за мною. Мои друзья, ученики, коллеги и мое университетское начальство — оказывают мне столько внимания и помощи, что не раз думалось — чем заслужил это. <Ведь Сергей Иосифович — такой чудесный человек! — приписка того, кому диктовано!><sup>10</sup>

Хотелось бы выздороветь, чтобы воспитать здесь своих преемников и заплатить тем долг своим польским друзьям и успеть написать еще то, что, мне кажется, я имею еще сказать.

С нетерпением буду ждать от Вас известий, как Вы живете, как Ваше здоровье, над чем сейчас работаете. Ваше исследование о русском актере я прочитал с величайшим наслаждением. Оно припомнило мне столько, что вместе с Вами пережили когда-то.

<sup>6</sup> Имеется в виду Николай Федорович Новожилов, соавтор Гессена и редактор журнала «Русская школа за рубежом», с которым сотрудничал Гессен (см.: Димьяненко, 2019, с. 387).

<sup>7</sup> Семен Ильич Штейн (1887–1949), сводный брат Гессена.

<sup>8</sup> Л. В. Лосская, урожд. Стоюнина (1875–1943), жена Н. О. Лосского.

<sup>9</sup> «сердечный приступ» (польск.).

<sup>10</sup> Этот фрагмент перечеркнут теми же чернилами.

from my brother<sup>7</sup> in Paris that he was there on the way to his son in America. I know that Lyudmila Vladimirovna<sup>8</sup> has died, but I could not even express my condolences to Nikolay Onufrievich.

I am dictating this letter because I have been bed-ridden for the seventh week. On 10<sup>th</sup> of January I had a terrible heart attack (the second one, the first — a warning one — I had 1½ years ago during the Warsaw uprising, but with my typical levity I did not take proper precautions). The doctors diagnosed me with *zawał serca*<sup>9</sup> and promise to have me on my feet if I try to lie as still as possible for several more weeks. I am attended to by the best doctors (professors) of Lodz and perhaps even of Poland. My wife, to whom I owe the fact that I am alive at all, has done an excellent job of organising the care of me. My friends, pupils and colleagues and my university bosses — give me so much attention and help that I have wondered more than once — what I have done to deserve it. <Sergey Iosifovich is such a wonderful man! — added by the person who took dictation!><sup>10</sup>

I would like to recover so I could bring up my successors here and thereby repay my debt to my Polish friends and to write down what I think I still have to say.

Looking forward to news from you about how you live, your health and what you are working on. I read your study of the Russian actor with the greatest enjoyment. It reminded me of so many things we have lived through together.

My wife,<sup>11</sup> who knows you and loves you from my stories, is sending you her heartfelt greetings.

<sup>7</sup> Semyon Ilyich Shtein (1887–1949), Hessen's step-brother.

<sup>8</sup> L. V. Losskaya, nee Stoyunina (1875–1943), N. O. Lossky's wife.

<sup>9</sup> "heart attack" (Polish).

<sup>10</sup> The fragment is crossed out in the same ink.

<sup>11</sup> The text that follows is written in Hessen's hand.

Жена<sup>11</sup> моя, которая знает Вас и любит по моим рассказам, сердечно кланяется Вам.

Обнимаю Вас сердечно и целую, мой дорогой друг, желаю Вам здоровья и бодрости духа. Мечтаю о поездке в Прагу, чтобы Вас увидеть. Ваш *СГессен*.

P.S.<sup>12</sup> Передайте, пожалуйста, Николаю Федоровичу, что из-за болезни не [мог] ответить ему еще на его письмо, которое мне доставило большое удовлетворение. Очень прошу его прислать мне мою статью о Песталоцци (не о Коменском) из «Русской Школы»<sup>13</sup>. Она мне очень нужна, чтобы издать ее здесь по-польски и получить за нее гонорар. Ирина Новожилова могла бы ее перевести на чешский и поместить в чешской педагогической прессе — ведь сейчас юбилейный год Песталоцци.

### Лапшин — Гессену. Письмо от 20 марта 1946 г.<sup>14</sup>

Дорогой друг, Сергей Иосифович, я крайне тронут Вашим милым, душевным письмом и радуюсь, что Вы благополучно выбрались из объятий «курносой гадины», как называл Чайковский смерть<sup>15</sup>. Спасибо Вашей супруге, что она так энергично занялась Вашею починкою. Я до сих пор не написал Вам, потому что сам несколько недель был болен (бронхит, близкий к воспалению легких). Напишите, над чем Вы работаете в настоящее время, какие у Вас творческие замыслы на будущее. Я за это время написал очерк истории музыки (*Ruská hudba v profilech skladatelů*<sup>16</sup>) — книга сдана в печать в превосходном чешском переводе со многими портретами и нотными примерами. Написал 4

<sup>11</sup> Далее текст написан рукой Гессена.

<sup>12</sup> Весь абзац, начинающийся с «P.S.», приписан на полях.

<sup>13</sup> Имеется в виду статья 1927 г. (см.: Гессен, 2001).

<sup>14</sup> См.: (Письма И. И. Лапшина, 1946–1950, л. 35–36 об.)

<sup>15</sup> См. письмо к М. М. Ипполитову-Иванову от 5 (17) мая 1890 г.: (Чайковский, 1902, с. 367).

<sup>16</sup> «Русская музыка в портретах композиторов» (чешск.). См.: (Lapšín, 1947).

Embracing you warmly and kissing you, my friend, and wishing you health and good cheer. I dream of coming to Prague to see you. Yours, *SHessen*.

P.S.<sup>12</sup> Please convey to Nikolay Fyodorovich that because of my illness I still [could] not answer his letter which pleased me greatly. I beg him to send me my article about Pestalozzi (not about Komensky) from the “Russian School”.<sup>13</sup> I need it badly to publish it in Polish and to get paid for it. Irina Novozhilova could translate it into Czech and publish it in the Czech pedagogical press — it being the year of the Pestalozzi jubilee.

### Lapshin to Hessen. Letter of 20 March 1946<sup>14</sup>

My dear friend, Sergey Iosifovich, I was greatly moved by your kind and soulful letter and I am glad that you are safely out of the embrace of “the snub-nosed viper” as Tchaikovsky called death.<sup>15</sup> Thanks to your wife who set about fixing you so energetically. I still haven’t written to you because I myself was ill for several weeks (bronchitis close to lung inflammation). Write to me what you are working on currently and about your creative plans for the future. I during this time wrote an essay on the history of music (*Ruská hudba v profilech skladatelů*)<sup>16</sup> — the book is forthcoming in an excellent translation into Czech with many portraits and printed music examples. I wrote 4 philosophical dialogues: 1) The Controversy over Freedom of Will in Contemporary Philosophy,<sup>17</sup> 2) Are We Cognising the World as a Copy or in

<sup>12</sup> The whole paragraph beginning with “P.S.” is added on the margin.

<sup>13</sup> The reference is to a 1927 article (see Hessen, 2001).

<sup>14</sup> See: Lapshin (1946–1950, fol. 35r-36v).

<sup>15</sup> See letter to Mikhail M. Ippolitov-Ivanov dated 5 (17) May 1890 (Tchaikovsky, 1902, p. 367).

<sup>16</sup> “Russian Music in Profiles of Composers” (Czech). See Lapšín (1947).

<sup>17</sup> Published. See Lapshin (1941).

философских диалога: 1) Спор о свободе воли в современной философии<sup>17</sup>, 2) Познаем ли мы мир в копии или в оригинале, 3) Проблема индивидуального, 4) *Ars moriendi*<sup>18</sup>. Составил из трех статей «Что есть истина?», «Феноменология нравственного сознания»<sup>19</sup> и «Оправдание красота»<sup>20</sup> род триптихона, в котором параллельно рассматриваются три проблемы в плане познания, морали и эстетики: «соответствие»<sup>21</sup> действительности, *раздвоение субъекта* (перевоплощение) и *чувство формы*. Написал статью «Философия войны в русской литературе» от Грибоедова и Пушкина до Гумилева и Вл. Соловьева. Написал брошюру «О своеобразии русского искусства»<sup>22</sup>, статью «Философия географии»<sup>23</sup>, «Проблема чужого Я в индийской философии»<sup>24</sup>. Теперь «под занавес», как говорят актеры, обдумываю большую статью по теории ценностей. С большим интересом читал за 25 лет американский журнал «International Journal of Ethics». Живу вполне сносно и доволен судьбой. Меня очень тревожит судьба моего друга Владимира Ивановича Бельского<sup>25</sup>, с которым провел в дружбе более полувека, — я не имею о нем никаких сведений. Лосский написал солидный труд по этике<sup>26</sup>, книгу о Достоевском<sup>27</sup> и вообще работает энергично. Скоро уедет в Америку к сыну. Как поживают

the Original, 3) The Problem of the Individual, 4) *Ars moriendi*.<sup>18</sup> Compiled a sort of triptych of three articles “What Is Truth?”, “Phenomenology of Moral Consciousness”<sup>19</sup> and “Justification of Beauty”,<sup>20</sup> which in parallel examines three problems in terms of cognition, morality and aesthetics: “correspondence”<sup>21</sup> to reality, *split of the subject* (reincarnation) and a *sense of form*. Wrote an article “The Philosophy of War in the Russian Literature” from Griboyedov and Pushkin to Gumilyov and Vl. Solovyov. Wrote a pamphlet “On the Originality of Russian Art”,<sup>22</sup> an article “The Philosophy of Geography”,<sup>23</sup> an article “The Problem of the Other I in the Indian Philosophy”.<sup>24</sup> Now, “near the end of the act”, as actors say, I am mulling over a long article on the theory of values. Read with interest the American “International Journal of Ethics”. I live fairly well and am pleased with my fate. I am very worried about the fate of my friend Vladimir Ivanovich Belsky,<sup>25</sup> with whom I have been friends for more than half a century — I don’t have any news about him. Lossky wrote a solid work on ethics,<sup>26</sup> a book on Dostoyevsky<sup>27</sup> and in general is working very energetically. Will go to America soon to join his son. How are the Polish philosophers whom

<sup>17</sup> Опубликовано. См.: (Лапшин, 1941).

<sup>18</sup> «Искусство умирать» (лат.). Эта работа впервые увидела свет лишь в 1994 г. в журнале «Вопросы философии», № 3. Переиздана: (Лапшин, 2006в).

<sup>19</sup> Первые две статьи сохранилась и опубликованы: (Лапшин, 2006а; 2006б).

<sup>20</sup> Остается неизвестным, сохранился ли этот текст.

<sup>21</sup> Подчеркнуто волнистой линией. Кавычки автора.

<sup>22</sup> Опубликовано. См.: (Лапшин, 1944).

<sup>23</sup> Судьба этого текста пока не установлена.

<sup>24</sup> Опубликовано. См.: (Лапшин, 1947).

<sup>25</sup> Владимир Иванович Бельский (1866—1946), русский поэт, либреттист опер Н. А. Римского-Корсакова. Умер 28 февраля 1946 г. в небольшом городке Шветцинген (Неизданный..., 2006, с. 410, сн. 1) близ Гейдельберга.

<sup>26</sup> Вероятно, речь идет о книге «Условия абсолютного добра. Основы этики», вышедшей в Париже по-французски в 1948 г. и по-русски в 1949 г.

<sup>27</sup> Книга «Достоевский и его христианское миропонимание» опубликована с предисловием С. А. Левицкого в Нью-Йорке в 1953 г. (Лосский, 1953).

<sup>18</sup> “The Art of Dying” (Lat.). The work was first published in 1994 in the journal “Voprosy filosofii”, № 3. Republished in Lapshin (2006c).

<sup>19</sup> The first two articles have survived and have been published in Lapshin (2006a; 2006b).

<sup>20</sup> Whether the text has survived is unknown.

<sup>21</sup> Underscored with a wavy line. Author’s quotation marks.

<sup>22</sup> Published. See Lapshin (1944).

<sup>23</sup> The fate of this text is still unknown.

<sup>24</sup> Published. See Lapshin (1947).

<sup>25</sup> Vladimir I. Belsky (1866—1946) — Russian poet, author of librettos for Nikolay Rimsky-Korsakov’s operas. Died on 28 February 1946 in the town of Schwetzingen (Barsova, 2006, p. 410n1), near Heidelberg.

<sup>26</sup> The reference is probably to the book *Conditions of Absolute Good. Foundations of Ethics* published in Paris in French in 1948 and in Russian in 1949.

<sup>27</sup> The book *Dostoyevsky and His Christian World View* was published with a foreword by Sergey A. Levitsky in New York in 1953.

польские философы, с которыми мы познакомились когда-то в Варшаве? Я часто выдаюсь с Борисом Валентиновичем<sup>28</sup>. Существуют у уроками английского и русского языков, подпитки не имею; с продовольствием у нас заметно значительное улучшение. О Ваших злключениях в Варшаве я знаю через Николая Федоровича. Я передам ему Вашу просьбу.

Шлю Вам и Вашей супруге и сыну мой сердечный привет.

Обнимаю Вас  
сердечно преданный Вам  
*И. Лапшин*

1946, III, 20

Я знаю, что Вы читаете лекции актерам.

**Гессен — Лапшину.  
Письмо от 21 мая 1946 г.<sup>29</sup>**

Łódź, ul. Narutowicza 128  
21.V.46

Дорогой Иван Иванович,

я уже давно получил Ваше письмо, очень меня обрадовавшее бодрым настроением, а отвечаю Вам только сейчас, ибо хотел ответить Вам уже собственноручно, а только недавно врач мне позволил несколько часов в день сидеть за столом и притом велел часто прерывать работу, усаживаясь в кресло. А за время болезни (три месяца лежал в постели!) накопилось множество запущенных дел (университетских и издательских), а также огромная пачка — часто спешных — неотвеченных писем. Сейчас поправка здоровья идет усиленным темпом. Чувствую ежедневно приток сил. Но все еще каждое большее усилие вызывает чувство удушья. Я учусь по настоянию врача ходить медленно, а говорить тихо и без темперамента. Все это очень трудно и надоедливо. Но за такое благоразумное поведение врачи обещают мне полное выздоровление. Разумеется, я бро-

<sup>28</sup> Имеется в виду Б. В. Яковенко (1884—1949), русский философ-неокантианец, с 1929 г. жил в Праге.

<sup>29</sup> См.: (Письма С. И. Гессена, 1946—1948, л. 4—6 об.)

we once met in Warsaw faring? I often see Boris Valentinovich.<sup>28</sup> I live by giving English and Russian lessons, no sidelines; the food situation has improved noticeably. I know about your misfortunes in Warsaw from Nikolay Fyodorovich. I will convey your request to him. My heartfelt greetings to you and your wife and son.

Embracing you  
Heartily yours,

*Lapshin*  
1946, III, 20

I am aware that you give lectures to actors.

**Hessen to Lapshin.  
Letter of 21 May 1946<sup>29</sup>**

Łódź, ul. Narutowicza 128  
21.V.46

Dear Ivan Ivanovich,

I received your letter long ago, it gladdened me by its cheerful mood, and I am replying only now because I wanted to answer you myself, and the doctor only now allowed me to spend a few hours a day at the table, and he told me to make frequent pauses in my work when I sit in the armchair. During my illness (I lay in bed for three months!) a big backlog of things to do (university and publishing) has piled up as well as a huge pile of unanswered — often urgent — letters. I am recovering at an accelerated pace. I feel stronger every day. But still every greater effort causes a feeling of suffocation. At the doctor's insistence, I am learning to walk slowly and to speak quietly and without emotion. All this is difficult and annoying. But in exchange for such reasonable behaviour the doctors promise full recovery. Needless to say, I gave up smoking, doing gymnastics, etc. In short, a bland kind of

<sup>28</sup> The reference is to Boris V. Yakovenko (1884—1949), Russian Neo-Kantian philosopher who lived in Prague since 1929.

<sup>29</sup> See Hessen (1946—1948, fol. 4r-6v).

сил курить, делать гимнастику и т.п. Одним словом — пресная жизнь! Очень меня обрадовал бодрый дух Вашего письма, а также длинный список Ваших работ, свидетельствующий, что творческие силы Ваши не иссякли. От души желаю Вам (и себе как читателю), чтобы Вам удалось в скорости всё напечатать, в особенности интересует меня Ваш философский «триптих», а также трактат о ценностях.

Вы спрашиваете меня о моих литературных планах. Сейчас мне еще запрещено по-настоящему работать (название моей болезни: *infarctus myocardii*, т.е. закупорка сердечной мышцы). А до болезни план мой был таков: восстановить три написанные мною книги (сгоревшие во время восстания варшавского) и написать четвертую, которая была также готова в подробном конспекте и погибла. Ведь *все* мои рукописи, мой архив, собрание моих напечатанных и ненапечатанных работ — всё погибло в огне. Немцы подожгли весь наш дом, предварительно ограбивши его. Что это были за работы?

1. Философия религии Достоевского. Большой этот очерк (80 стр.) был бы заключительной главой целой книги о Достоевском, Соловьеве, Л. Толстом, куда бы вошли напечатанные уже раньше очерки (Вам известные). Вся книга была у меня готова к печати в двух вариантах — по-русски и по-немецки (ибо перед самой войной я заключил договор на эту книгу с одной швейцарской издательской фирмой — «Vita Nuova»).

2. Мнимое и действительное преодоление капитализма.

3. Упадок и возрождение демократии.

Оба эти тома я написал по-польски (300 + 200 стр., второй том был закончен только на 3/4). Имел уже издателей. Первый том и 8 глав второго были в машинописях у издателей — и у них тоже все сгорело. Работам этим («диптих») я придавал очень большое значение, иногда мне казалось, что это вообще лучшее, что я в жизни написал. Мечтаю восстановить их. Я собрал в них огромный материал. «Идею» их

life! I was very gladdened by the cheerful spirit of your letter, as well as the long list of your works, which attests that your creative powers have not gone. I sincerely wish you (and myself as your reader) to get all this printed soon, I am especially interested in your philosophical “triptych” as well as the tract on values.

You ask me about my literary plans. At present I am forbidden to work in earnest (my illness is called *infarctus myocardii*, i.e. coronary occlusion). My plan before I fell ill was this: to restore the three books I have written (which got burned during the Warsaw uprising) and write a fourth, which was also ready in the form of a detailed conspectus and perished. You see, *all* my manuscripts, my archive, the collection of my printed and unprinted works — everything perished in the fire. The Germans set our house ablaze after looting it. What were these works?

1. Dostoyevsky’s philosophy of religion. A long essay (80 pages) would have been the final chapter of a full-sized book about Dostoyevsky, Solovyov, L. Tolstoy, containing essays printed earlier (you know them). I had the whole book ready for printing in two variants — in Russian and in German (since just before the war I signed a contract for this book with a Swiss publishing house — “Vita Nuova”).

2. Imagined and real overcoming of capitalism.

3. Decline and resurgence of democracy.

I wrote both these volumes in Polish (300 + 200 pages, the second volume was only 3/4 finished). I already had publishers. The publishers had typewritten copies of the first volume and 8 chapters of the second one. Everything got burned too. I attached great importance to these works (“the diptych”); sometimes I felt that it was the best thing I had written in my life. I dream of restoring them. I had gathered a vast amount of material. Their “idea” would

было бы легко восстановить<sup>30</sup>. Но я не хочу «испортить идеи», убедительность изложения состояла именно в филигранной работе препровождения идеи сквозь богатый материал фактов. — Сейчас я хочу наскоро записать «диспозицию» обоих томов (то есть план и главные мысли), чтобы не забыть<sup>31</sup>. По-настоящему же приняться за их написание смогу позже, когда библиотечные условия будут лучше, чем нынче. К тому же следовало бы подчитать важнейшее, что вышло во время войны на эти темы во Франции, России, Англии и USA. Поэтому в первую очередь я собираюсь приняться за написание книги:

4. Философия восстания. Очерк философской антропологии. Эта книга тоже была у меня в основе готова — подробный конспект. Я несчетное число раз читал ее как курс лекций (и на Университете и в тайных группах во время оккупации).

На руках у меня (т.е. в ящике письменного стола) ждут издателей (первая уже вскорости начнет набираться):

1. Структура и содержание будущей школы<sup>32</sup>. Книга эта была уже набрана и подписана к печати перед самой войной. У меня сохранилась копия корректур (уже сверстанных). Перед отдачей в набор надо будет ее несколько изменить, сделать ее «up to date». Это — первое, что я собираюсь сделать. Книга сохранилась, так как была на руках у ученика вне Варшавы.

2. Платоновские и евангельские добродетели. Философский трактат с иллюстрациями («Tre virtù» Рафаэля<sup>33</sup>, изображения веры, на-

<sup>30</sup> По-видимому, идея этой так и не состоявшейся книги нашла отражение в очерке, опубликованном впервые в 1957 г. в Риме. По-польски впервые см.: (Hessen, 1968a). Перевод на русский см.: (Гессен, 2011a; 2011b; 2012).

<sup>31</sup> План обоих томов Гессен изложил в автобиографии: (Гессен, 2010, с. 814—815, 817).

<sup>32</sup> Опубликована: (Hessen, 1947).

<sup>33</sup> Имеется в виду фреска «Добродетели и закон» (*Virtù e la Legge*) в Зале указов (станца делла Сеньятура) Ватиканского дворца в Риме, созданная Рафаэлем Санти в 1511 г. Та ее часть, что располагается над оконным проемом, изображает три кардинальские добродетели — стойкость, благоразумие и умеренность.

be easy to restore.<sup>30</sup> But I do not want to “spoil the idea”, the persuasiveness of the text consisted precisely in the filigree precision of weaving the idea through the vast material of facts. — I am going to quickly put down the “disposition” of both volumes (that is, the plan and the main thoughts) so as not to forget them.<sup>31</sup> I will be able to really get down to writing them when the library conditions become better than now. Besides, I should read up on the main things that had come out during the war on these topics in France, Russia, England and the USA. So, the first thing I plan to do is to start writing the book:

4. The philosophy of uprising. Essay on philosophical anthropology. I have this book ready at the core too — a detailed outline. I presented it a countless number of times as a course of lectures (at the University and in clandestine groups during the occupation).

I have in my hands (i.e. in my drawer) waiting for publishers (the first due to start being printed soon):

1. The structure and content of the future school.<sup>32</sup> The book was already set and signed for printing just before the war. I have copies of the galleys (already made into pages). Before going to press it will have to be changed a little to make it “up to date”. This is the first thing I am going to do. The book has survived because it was in the hands of a pupil outside Warsaw.

2. Platonic and evangelical virtues. A philosophical treatise with illustrations (*Raphael's “Tre virtù”*,<sup>33</sup> portrayals of faith, hope and char-

<sup>30</sup> Apparently, the idea of the book which never materialised was reflected in the essay first published in Rome in 1957. For the first publication in Polish see Hessen (1968). For Russian translation see Hessen (2011a; 2011b; 2012).

<sup>31</sup> Hessen (2010, pp. 814-815, 817) set out the plan of both volumes in his autobiography.

<sup>32</sup> Published. See Hessen (1947).

<sup>33</sup> This refers to the lunette fresco “*Virtù e la Legge*” (“Virtues and the Law”) in the Room of the Signatura (*Stanza della Segnatura*) of the Vatican Palace in Rome, painted by Raphael in 1511. The part above the window opening, in the lunette, depicts the three cardinal virtues of fortitude, prudence and temperance.

дежды, любви в средневековой иконографии). Написано было в двух вариантах: по-польски и по-русски. Сохранился только польский текст (машинопись)<sup>34</sup>, бывший на руках у знакомой вне Варшавы.

3. Существо права и его назначение<sup>35</sup>. Очерк философии права. Это — моя последняя работа, которую начал писать в Челяди (где мы жили после восстания Варшавы), а закончил уже в Лодзи. Начал писать ее как последнюю главу тома «о демократии» (ибо мог писать ее «на память», без книг, ведь это в известной мере — существо права — тема всей моей жизни), но вышла в результате (особенно, когда я удостоверился, что все копии написанного тома погибли) отдельная книжечка (150 стр.). Перед изданием ее надо будет ее еще переписать начисто, исправляя и дополняя. (Написана она по-польски). Пусть пока «вылежится».

Мечта моя — написать самому все эти работы по-польски и по-русски и, если силы позволят, самому также проредактировать английский перевод некоторых из них. Я получил уже письмо от своей английской сотрудницы и приятельницы. Она живет в маленьком собственном коттедже в Bucks (Beaconsfield)<sup>36</sup> в Англии и приглашает меня к себе — на неопределенное время. Но пока что (даже по выздоровлению) я должен буду отложить этот план. Прежде всего я должен приготовить себе здесь своих преемников из своих учеников. Надеюсь, что через 2 года двое моих нынешних ассистентов станут уже доцентами<sup>37</sup>. Тогда смогу подумать о том, чтобы уйти на покой и заняться всецело писанием своих работ. Моя дорогая жена (моя спасительница) тоже не могла бы сейчас надолго опустить «край» (свою родину), а без нее я никуда не поеду.

<sup>34</sup> Опубликовано по-итальянски (Hessen, 1952) и по-польски (Hessen, 1968).

<sup>35</sup> Эта работа, по-видимому, осталась неопубликованной.

<sup>36</sup> Деревня Беконсфилд в районе Сайт-Бакс графства Бакингемшир в Великобритании. О какой знакомой идет речь, установить не удалось.

<sup>37</sup> Об учениках Гессена см.: (Данилкина, 2007, с. 61; «Современные записки»..., 2013, с. 204).

ity in medieval iconography). It was written in two versions: in Polish and in Russian. Only the Polish text has survived (typewritten),<sup>34</sup> which was kept by an acquaintance outside Warsaw.

3. The essence of law and its purpose.<sup>35</sup> Essay on the philosophy of law. This is my last work which I started to write in Czeladz (where we lived after the Warsaw uprising) and finished it already in Lodz. I began writing it as the last chapter of the volume “on democracy” (for I could write it “from memory”, without books, because it was to some extent — the essence of law — the theme of my whole life), but it ended up (especially when I became certain that all the copies of the written volume had perished) as a separate little book (150 p.). Before publication a clean copy will have to be written, with corrections and additions. (It is written in Polish). For now, let it “bide its time”.

It is my dream to write all these works myself in Polish and Russian and, if I am strong enough, to edit the English translation of some of them myself. I have already received a letter from my English workmate and friend. She lives in a small cottage of her own in Bucks (Beaconsfield)<sup>36</sup> in England and she has invited me to stay indefinitely at her place. But that plan will have to be put on hold (even after recovery). First of all I have to groom my successors here from amongst my pupils. I hope that two of my current assistants will have become docents<sup>37</sup> in two years. Then I can think about retiring and doing full-time writing of my works. My dear wife (my saviour), too, would not be able to leave her “*kraj*” (her motherland) for long, and I will not go anywhere without her.

<sup>34</sup> Published in Italian (Hessen, 1952) and Polish (Hessen, 1968).

<sup>35</sup> The work has apparently never been published.

<sup>36</sup> The town of Beaconsfield in Buckinghamshire County, Great Britain. The identity of the acquaintance has not been established.

<sup>37</sup> About Hessen’s pupils see Danilina (2007, p. 61), Korostelev and Schrubka (2013, p. 204).

Прежде всего я должен поехать в Прагу, чтобы собрать все, что осталось после моего Жени<sup>38</sup> (его рукописи, фотографии и т.д.). Я мечтаю издать сборник его стихов. А потом хотел бы очень поехать в Париж повидать своих братьев<sup>39</sup> — один из них (младший) собирается вскорости в Америку.

Вот какое подробное письмо написал Вам. Никому еще так подробно не писал о своих намерениях и планах.

Как раз в день получения Вашего письма был у меня мой большой друг, наш здешний ректор, проф. Т. Котарбиньский<sup>40</sup>. Он спрашивал меня о Вас, и я ему прочитал Ваше письмо. Просил меня передать Вам сердечный привет. Второй варшавский философ — Вл. Татаркевич<sup>41</sup> теперь в Кракове. Его замечательная библиотека и собрание квартир<sup>42</sup> погибли в огне во время варшавского восстания. Его выгнали (так же как и Котарбиньского) немцы из дому, не позволив ничего взять — удалось ему захватить только последнюю свою, готовую к печати, рукопись.

Передайте мой привет Борису Валентиновичу<sup>43</sup>, а также Dr. Patočka<sup>44</sup>. Буду очень рад, если Борис Валентинович напишет мне о себе и своих.

Обнимаю Вас сердечно

Душевно преданный Вам *SHessen*.

Жена<sup>45</sup> моя сердечно Вам кланяется. Мити<sup>46</sup> давно уже не видал. Он живет в сейчас в Штеттине, в начале июня собирается приехать ко мне.

<sup>38</sup> Сын Евгений Сергеевич Гессен (1910–1945), поэт, погиб в Освенциме.

<sup>39</sup> Единокровные братья Владимир и Георгий.

<sup>40</sup> Тадеуш Котарбиньский (1886–1981) — польский философ Львовско-Варшавской школы, специалист по логике и теории познания.

<sup>41</sup> Владислав Татаркевич (1886–1980) — польский философ Львовско-Варшавской школы, учился у немецких неокантианцев Г. Когена и П. Наторпа, известен своими трудами по истории философии, этике и эстетике.

<sup>42</sup> Вероятно, описка, и следует читать: «картин».

<sup>43</sup> Яковенко.

<sup>44</sup> Ян Паточка (1907–1977) — чехословацкий философ-феноменолог.

<sup>45</sup> Эти строчки приписаны вверху слева на первой странице письма, над обращением.

<sup>46</sup> Сын Дмитрий Сергеевич Гессен (1916–2001).

First of all, I must go to Prague to collect everything that has been left after my Zhenya<sup>38</sup> (his manuscripts, photographs etc.). I dream of publishing a collection of his verses. And then I would like to go to Paris to see my brothers<sup>39</sup> — one of them (the younger) will be going to America soon.

See what a detailed letter I have written you. I have never written to anyone in such detail about my intentions and plans.

On the day I received your letter I was visited by a great friend of mine, the local professor T. Kotarbiński.<sup>40</sup> He asked me about you, and I read him your letter. He asked me to give you his heartfelt regards. Another Warsaw philosopher — Wl. Tatarkiewicz<sup>41</sup> is now in Cracow. His wonderful library and collection of flats<sup>42</sup> perished in the fire during the Warsaw uprising. The Germans chased him (like Kotarbiński) out of the house without letting them take anything with them — he managed to snatch only his last manuscript ready for printing.

Give my regards to Boris Valentinovich,<sup>43</sup> as well as to Dr Patočka.<sup>44</sup> I would be glad if Boris Valentinovich wrote to me about himself and his folks.

Embracing you heartily

Yours faithfully *SHessen*.

My wife<sup>45</sup> bows heartily to you. I haven't seen Mitya<sup>46</sup> for some time. He currently lives in Stettin and is planning to visit me in early June.

<sup>38</sup> Son Evgeny Sergeevich Hessen (1910–1945), poet, died in Auschwitz.

<sup>39</sup> Stepbrothers Vladimir (1901–1982) and Georgy (1902–1971).

<sup>40</sup> Tadeusz Marian Kotarbiński (1886–1981) — Polish philosopher of the Lvov-Warsaw school, specialist on logic and theory of cognition.

<sup>41</sup> Władisław Tatarkiewicz (1886–1980) — Polish philosopher of the Lvov-Warsaw school, a pupil of German Neo-Kantians Hermann Cohen and Paul Natortp, known for his works on the history of philosophy, ethics and aesthetics.

<sup>42</sup> Apparently, a slip, read: “paintings”.

<sup>43</sup> Yakovenko.

<sup>44</sup> Jan Patočka (1907–1977) — Czech philosopher, phenomenologist.

<sup>45</sup> These lines are written in the top left corner of the first page of the letter, above the salutation.

<sup>46</sup> Son Dmitry S. Hessen (1916–2001).

**Лапшин — Гессену.  
Письмо от 13 июня 1946 г.<sup>47</sup>**

13 июня 1946 г.

Дорогой Сергей Иосифович, меня очень порадовало Ваше милое и крайне интересное письмо. В нем — повесть о Ваших тяжелых испытаниях и благополучном возрождении к *Vita nuova*<sup>48</sup>. Что Вы совершенно поправитесь, в этом я уверен — во-первых, потому что Вы «крепьш» и центростремительной силы жизни Вам Бог дал в изрядной порции; во-вторых, потому что у Вас такая великолепная подруга жизни, Ваша супруга, которая так заботливо и умело выручает Вас в житейских бедствиях. Но гибель Ваших книг весьма удручает меня. Что Вы можете, благодаря блестящей памяти, восстановить суть — это хорошо, но я знаю, что такое «собрание материалов» для философа — это нечто поценнее собрания исторических материалов, ибо именно конкретные примеры придают работе ту убедительность, которая связана с «филигранностью». Не будучи эмпиристом, я, как Вы знаете, неисправимый эмпирик, не алгебраист, а геометр, по природе мышления. Я полагаю, что и Вам, трансцендентальному эмпиристу, не свойственно блуждать в *vacuum* абстракций, оторванных от конкретной почвы, и потому живо ощущаю тяжесть Ваших потерь. Но, я надеюсь, все «образуется». Я только что закончил третью часть моего «триптихона» — статью *о смысле искусства*<sup>49</sup>, в которой пробую «под занавес» подвести итоги эстетических блужданий моей мысли. У Вас имеется книга о Достоевском, у Лосского также<sup>50</sup> и у меня — ли-

<sup>47</sup> См.: (Письма И. И. Лапшина, 1946–1950, л. 37–38 об.).

<sup>48</sup> «La Vita Nuova» («Новая жизнь») — название первого сборника стихотворений Данте Алигьери, написанных между 1283 и 1291 гг. и посвященных его возлюбленной Беатриче Портинари (1266–1290).

<sup>49</sup> Речь идет о статье «Оправдание красоты» (см. выше письмо Лапшина от 20 марта 1946 г.), информацию о которой найти пока не удалось.

<sup>50</sup> См.: (Losskij, 1946).

**Lapshin to Hessen.  
Letter of 13 June 1946<sup>47</sup>**

13 June 1946.

Dear Sergey Iosifovich, I was very glad to read your pleasant and extremely interesting letter. It is a story of your trials and happy rebirth for *Vita nuova*.<sup>48</sup> I have no doubt that you will recover completely — first, because you are a “sturdy fellow” and God has given you a hefty portion of centripetal force of life; second, because you have such a wonderful life’s companion, your wife, who helps you so solicitously and skillfully in all your earthly woes. But the loss of your books distresses me a great deal. That you can restore the essence thanks to your brilliant memory is wonderful, but I know what “gathering material” means for the philosopher — it is something more valuable than gathering historical material because it is concrete examples that render persuasiveness, associated with “filigree”, to one’s work. Not being an empiricist, I, as you know, am incorrigibly empirical, not an algebraist but a geometer in my way of thinking. I believe that you too, being a transcendental empiricist, are not given to wandering in the *vacuum* of abstractions, divorced from the concrete soil, and I am keenly aware of the gravity of your losses. But I hope things will “shape up”. I have just finished the third part of my “triptychon” — an article about the *meaning of art*,<sup>49</sup> in which I try “at the end of the act” to sum up the aesthetic meanderings of my thought. You have a book about Dostoyevsky, likewise Lossky<sup>50</sup> and my-

<sup>47</sup> See Lapshin (1946–1950, fol. 37r-38v).

<sup>48</sup> *La Vita Nuova* (*The New Life*) is the title of Dante Alighieri’s first collection of poems, written between 1283 and 1291, dedicated to his beloved Beatrice Portinari (1266–1290).

<sup>49</sup> The reference is to the article “Justification of Beauty” (see Lapshin’s letter of 20 March 1946 above), information on which has not yet been tracked down.

<sup>50</sup> See Lossky (1946).

стов 10 статей о нем<sup>51</sup>. Обидно то, что наши работы разбросаны, написаны на разных языках (у меня на 8) и никогда не найдется на свете такой «чудак», который полюбопытствует прочесть наши работы от начала до конца, например, от Вашей «индивидуальной причинности»<sup>52</sup> до того, что сейчас лежит на Вашем письменном столе. Впрочем, Вы, к счастью, в этом отношении в лучших условиях — у Вас есть талантливые и преданные Вам ученики — они, наверное, позаботятся от этом. Критическая философия в настоящее время так же забыта, как, например, вольтерьянство в эпоху Шатобриана<sup>53</sup> во Франции. Но сравнение это неудачно потому, что гигантская массовая волна эмпиризма и релятивизма «Мамаем идет на нас», как выражался А. П. Чехов<sup>54</sup>. Я чувствую себя каким-то *привидением*, попавшим в XX-й век, дожившим почти до его середины по недоразумению. Но... история философии есть диалектическая пульсация противоположных точек зрения. Монополия одной-единственной точки зрения есть смерть или летаргия свободной философской мысли, как в средневековье. Я совершенно не верю в разговоры о подобном возобновлении средневековья, о ко-

<sup>51</sup> См.: (Лапшин, 1927; 1928; 1931).

<sup>52</sup> Диссертационная работа Гессена, опубликованная по-немецки как приложение к журналу «Kant-Studien». См.: (Hessen, 1909).

<sup>53</sup> Франсуа-Рене де Шатобриан (1768–1848) — французский писатель и политический деятель, чьи литературные сочинения, в первую очередь «Гений христианства» (1802), в значительной степени способствовали оформлению романтизма как литературного течения, а также этической и эстетической реабилитации христианства во Франции.

<sup>54</sup> Это выражение в несколько измененной форме Лапшин использован в своей статье, посвященной 200-летию со дня рождения Канта (Лапшин, 1924, с. 1; Лапшин, 2015, с. 274). Как установил А. М. Шитов, Лапшин на память цитирует здесь слова А. П. Чехова из письма к А. С. Суворину от 27 марта 1894 г.: «...русские люди опять переживут увлечение естественными науками и опять материалистическое движение будет модным. Естественные науки... могут двинуться, как Мамай, на публику и покорить ее своею массой, грандиозностью» (Чехов, 1914, с. 293; см.: Лапшин, 2015, с. 277).

self about 10 quires of articles about him.<sup>51</sup> It is a pity that our works are scattered and written in various languages (8 in my case) and there will never be an “oddball” who would be interested to read our works from beginning to end, for example, from your “individual causality”<sup>52</sup> to what is on your writing desk now. Having said that, you are, luckily, in better conditions — you have talented and devoted pupils — they will probably take care of that. Critical philosophy today is as forgotten as, for example, Voltairianism in the epoch of Chateaubriand<sup>53</sup> in France. Not a happy comparison, though, because a gigantic massive wave of empiricism and relativism is “sweeping toward us like Mamay”, as A. P. Chekhov used to say.<sup>54</sup> I feel like a *ghost* stranded in the twentieth century who has survived almost into its middle by mistake. But... the history of philosophy is a dialectical pulsation of opposite points of view. Monopoly of a single viewpoint means death or lethargy of free philosophical thought, like in the Middle Ages. I give absolutely no credence to the talk about such a resurgence of medievalism Berdyaev<sup>55</sup> and others wrote about. On the contrary I believe that the *floodtide of people's new forces* (this will take time) will bring new vibrancy to philosophy. Recently, looking

<sup>51</sup> See Lapshin (1927; 1928; 1931).

<sup>52</sup> Dissertation by Hessen (1909), published in German as a supplement to the journal “Kant-Studien”.

<sup>53</sup> François-René de Chateaubriand (1768–1848) was a French writer and politician whose literary works, most notably *The Genius of Christianity* (1802, English translation 1871), contributed significantly to the formation of Romanticism as a literary movement and to the ethical and aesthetic rehabilitation of Christianity in France.

<sup>54</sup> Lapshin (1924, p. 1; 2015, p. 274) used this expression in a slightly modified form in his article devoted to the 200<sup>th</sup> birthday of Kant. As Anatoly M. Shitov has established, Lapshin quotes from memory Anton Chekhov's words in a letter to Aleksey Suvorin of 27 March 1894: “[...] the Russian people will live through another period of enthusiasm for natural sciences and the materialistic movement will again become fashionable. Natural sciences [...] may advance, like Mamay, on the public and overwhelm it with their mass and grandiosity” (Chekhov, 1914, p. 293; cf. Lapshin, 2015, p. 277).

<sup>55</sup> See Berdyaev (1924).

тором писали Бердяев<sup>55</sup> и другие. Наоборот, я верю, что *прилив новых народных сил* (это потребует времени) внесет в философию живые начала. Недавно, пересмотрев «International Journal of Ethics»<sup>56</sup> за 50 лет, я убедился в том, как много свежести и оригинальности у американцев в трактовке моральных и социальных проблем. Америка в этом отношении напоминает Россию, в которой свежесть в трактовке этических проблем проявляется главным образом в изящной литературе и искусстве и в народной религиозности, имеющей мало общего с официальной схоластикой. Я слышал когда-то стихи Вашего сына в литературном кружке и рад, если Вам удастся их сохранить. Мои друзья по Петербургу умерли: Пресняков<sup>57</sup>, Головань<sup>58</sup>, Полиевктов<sup>59</sup>, В. И. Бельский. Только с Лосским и Вами я еще могу находиться в дружеском общении. Сердечный привет Вашей супруге. Душевно пред[анный] Вам ИЛашин.

Привет Котарбиньскому и Татаркевичу<sup>60</sup>.

P. S. Был бы очень рад повидать Вас в Праге<sup>61</sup>.

Собираюсь послать Вам мой диалог «Спор о свободе воли в современной философии»<sup>62</sup>.

Берегите Ваши силы!

<sup>55</sup> См.: (Бердяев, 1924).

<sup>56</sup> Журнал был основан в 1890 г. издательством Чикагского университета и издавался до 1938 г. Под названием «Ethics. An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy» выходит по сей день в том же издательстве и является одним из ведущих научных изданий по проблемам практической философии.

<sup>57</sup> Александр Евгеньевич Пресняков (1870–1929) — историк, театрал.

<sup>58</sup> Владимир Александрович Головань (1870–1941) — историк искусства.

<sup>59</sup> Михаил Александрович Полиевктов (1872–1942) — историк, с 1920 г. жил и работал в Тбилиси. Вместе с Лапшиным, Пресняковым и Голованем был участником научного кружка профессора Петербургского университета Г. В. Форстена (1857–1910) и его «музыкальных вечеров».

<sup>60</sup> Приписано вверху последней страницы с изменением направления текста.

<sup>61</sup> Эта и следующие строчки данного письма добавлены на первой странице вверху на свободных местах в разных направлениях.

<sup>62</sup> См.: (Лапшин, 1941).

through the “International Journal of Ethics”<sup>56</sup> for 50 years, I saw how much freshness and originality the Americans have brought to the treatment of moral and social problems. In that respect America is like Russia where freshness in the treatment of ethical problems manifests itself mainly in fine literature and arts and in popular religiosity, which has little in common with official scholasticism. I once heard your son’s poems in the literary circle and I would be glad if you manage to preserve them. My Petersburg friends have died: Presnyakov,<sup>57</sup> Golovan,<sup>58</sup> Polievktov,<sup>59</sup> V. I. Belsky. Of those I can communicate with as friends only Lossky and you remain. Cordial greetings to your wife. Yours faithfully ILapshin.

My regards to Kotarbiński and Tatarkiewicz.<sup>60</sup>

P. S. Would be happy to see you in Prague.<sup>61</sup>

I am planning to send you my dialogue “The Controversy over Freedom of Will in Contemporary Philosophy”.<sup>62</sup>

Save your strength!

<sup>56</sup> The journal was founded in 1890 by the University of Chicago Press. Since 1938 it is published under the title “Ethics. An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy” to this day by the same press and is one of the leading scholarly periodicals on the problems of practical philosophy.

<sup>57</sup> Alexander E. Presnyakov (1870–1929) — Russian historian and theatre connoisseur.

<sup>58</sup> Vladimir A. Golovan (1870–1941) — Russian art historian.

<sup>59</sup> Mikhail A. Polievktov (1872–1942) — Russian historian lived and worked in Tbilisi since 1920. Together with Lapshin, Presnyakov and Golovan was a member of the scientific circle of St Petersburg University Professor Georgy V. Forsten (1857–1910) and his “musical evenings”.

<sup>60</sup> Written at the top of the last page with a change of direction.

<sup>61</sup> This and the following lines of the letter are added on the first page in free spaces with the text going in various directions.

<sup>62</sup> See Lapshin (1941).

**Гессен — Лапшину.  
Открытка от 12 августа 1946 г.<sup>63</sup>**

Czarniecka Góra, 12. VIII. 46.

Дорогой Иван Иванович, был очень рад получить Ваше милое, сердечное письмо. А если будет возможность получить Вашу статью — диалог о свободе воли, то буду Вам очень благодарен: прочту с интересом (заранее уверен) и напишу Вам свои соображения. Вы для меня сейчас тоже единственная связь с родным моим — нашим университетом. Вы и брат мой Семен Штейн, который застрял в Париже, к счастью, выкарабкался из немецкого лагеря и уцелел. Но он редко мне пишет, все зовет, чтобы я приехал к ним (жена его тоже живет) для «настоящего разговора». Мечтаю о поездке и в Прагу и в Париж, но пока должен хорошенько восстановить свое здоровье. Я до сих пор еще очень слаб и «чувствую» свое сердце. Сейчас отсиживаюсь и отлеживаюсь в санатории для сердечно больных. В Лодзь возвращаюсь 1 сентября, а 1 октября начинается учебная страда: лекции, семинарий, экзамены уже даже в сентябре. Хочу набраться сил на новый учебный год. Недавно имел письмо от Дмитрия Ивановича Чижевского<sup>64</sup>. Он в Марбурге — выбран там профессором славистики, но еще не утвержден оккупационными (американскими) властями. Семен Людвигович Франк в Лондоне издал «Диалоги о Религии»<sup>65</sup> по-английски. Я сдал рецензию на эту книгу в «Tribune»<sup>66</sup>. А где сейчас Николай Онуфриевич? Пожалуйста, сообщите мне его адрес, если знаете. Имел письмо из Harvard от Питирима Сорокина. Он издал множество новых книг за годы войны. — Жена моя шлет Вам сердечный привет, мечтает

<sup>63</sup> См.: (Письма С. И. Гессена, 1946—1948, л. 11).

<sup>64</sup> Д. И. Чижевский (1894—1977) — филолог-славист и философ, с 1946 по 1951 г. работал приглашенным профессором в Марбургском университете.

<sup>65</sup> См.: (Frank, 1946).

<sup>66</sup> Была ли эта рецензия опубликована, пока установить не удалось.

**Hessen to Lapshin.  
Postcard of 12 August 1946<sup>63</sup>**

Czarniecka Góra, 12. VIII. 46.

Dear Ivan Ivanovich, I was glad to receive your pleasant and warm letter. I would be grateful to get your article — dialogue on freedom of will: I shall read it with interest (I know this in advance) and will write back to you with my thoughts. For me too you are my sole link with my — our university. You and my brother Semyon Shtein who was stuck in Paris but luckily got out of a German camp and survived. But he seldom writes to me and keeps asking me to come to them (his wife is also alive) for “a real conversation”. I also dream of a trip to Prague and Paris, but first I have to restore my health properly. I am still very weak and I “feel” my heart. At present I am at a sanatorium for heart patients, sitting and lying down. I will go back to Lodz on 1 September, and the school year begins on 1 October: lectures, seminar, exams already as early as September. I would like to build up strength for a new study year. I recently got a letter from Dmitry Ivanovich Chizhevsky.<sup>64</sup> He is in Marburg, has been elected professor of Slavistics, but has not yet been confirmed by the occupation (American) authorities. Semyon Lyudvigovich Frank published “Dialogues on Religion” in English in London. I have submitted a review of the book to the “Tribune”.<sup>65</sup> What do you know of the whereabouts of Nikolay Onufrievich? Please let me know his address if you know it. I received a letter from Harvard from Pitirim Sorokin. He published a lot of books during the war years. — My wife is sending you heartfelt regards, dreams of going to Prague with me in order to get to know you. She is now an im-

<sup>63</sup> See Hessen (1946—1948, fol. 11r-11v).

<sup>64</sup> D. I. Chizhevsky (1894—1977) — Slavist and philosopher, worked as visiting professor at Marburg University from 1946 to 1951.

<sup>65</sup> It has still not been established whether the review was published.

поехать со мною в Прагу, чтобы познакомиться с Вами. Сейчас она — важная фигура. Ей поручили редакцию ежемесячного журнала Заочных Курсов Кооперации. Обнимаю Вас.

Душевно Ваш СГессен<sup>67</sup>.

*Обратный адрес:*

Prof. Sergiusz Hessen

Łódź, ul. Narutowicza 128

Polska

*Адрес корреспондента:*

Prof. dr. Ivan Lapšín

Praha XIX

Bučkova ul. 29, b. 27

Czechosłowacja

**Гессен — Лапшину.**

**Открытка от 17 декабря 1946 г.<sup>68</sup>**

Łódź, 17. XII. 46.

Дорогой Иван Иванович, уже очень давно не имел от Вас никаких известий. Я вчера закончил осенний триместр, буду иметь месяц каникул. 5—6 дней должен буду по совету врача полежать в кровати (для отдыха, как-никак при полной норм[альной] нагрузке я пропустил только два часа, и то не по своей вине), а потом собираюсь написать две статьи: 1. главу из погибшей книги о демократии — для польского научного журнала<sup>69</sup>; 2. Reconstruction of Education in Slavonic Countries для английского Year Book of Education (London)<sup>70</sup>. Моя новая ассистентка — прекрасная пианистка (кончила варшавскую консерваторию), хорошо знает русскую музыку и пишет докторскую работу о ступенях музыкального образования. Хочу послать ее к Вам на выучку на один семестр. Может быть, удастся это сделать. У нас недавно начались морозы (10°). В квартире у нас, однако,

<sup>67</sup> Строчка приписана сверху слева.

<sup>68</sup> См.: (Письма С. И. Гессена, 1946—1948, л. 12). Адреса указаны те же, что в предыдущем письме.

<sup>69</sup> См. примеч. 30.

<sup>70</sup> См.: (Hessen, 1948).

portant figure. She has been appointed to edit the monthly journal of the Correspondence Cooperation Courses. Embracing you.

Faithfully yours SHessen.<sup>66</sup>

*Sender's address:*

Prof. Sergiusz Hessen

Łódź, ul. Narutowicza 128

Polska

*Correspondent's address:*

Prof. dr. Ivan Lapšín

Praha XIX

Bučkova ul. 29, b. 27

Czechosłowacja

**Hessen to Lapshin.**

**Postcard of 17 December 1946<sup>67</sup>**

Łódź, 17. XII. 46.

Dear Ivan Ivanovich, haven't had any news from you for a long time. Finished the autumn trimester yesterday, I will now have a month's holiday. On the doctor's advice I will have to spend 5-6 days in bed (to rest, after all, with full normal load I missed only two hours, and that through no fault of mine) and then I am going to write two articles: 1. A chapter from the perished book on democracy — for a Polish academic journal;<sup>68</sup> 2. [“]Reconstruction of Education in Slavonic Countries[”] for the English Year Book of Education (London).<sup>69</sup> My new assistant is a wonderful pianist (finished the Warsaw Conservatoire), is well versed in Russian music and is writing a dissertation on stages of musical education. I am thinking of sending her to you for training for a semester. Perhaps it can be done. Here freezing colds (10°) set in recently. In our flat it is warm though. This year coal was available to everyone in the autumn,

<sup>66</sup> Added on top left side.

<sup>67</sup> See Hessen (1946—1948, fol. 12r). The addresses are the same as in the previous postcard.

<sup>68</sup> See footnote 30.

<sup>69</sup> See: (Hessen, 1948).

тепло. В этом году уголь был осенью доступен всем, не так, как в прошлом году. Вообще жизнь все более и более нормализуется. В моем семинарии (философия восстания) — 43 студента, просеминарии (Πολιτεία<sup>71</sup> Платона) — 30 студентов, в «конверсатории» для докторов — 15 «магистров» и докторов. Понемногу делаюсь «маститым», что мне совсем не к лицу.

Желаю Вам в Новом году здоровья, благополучия и «атараксии». Вам преданный СГессен.

Жена моя присоединяется к пожеланиям. Если выдаете Бориса Валентиновича, передайте ему мой привет. Жива ли его жена, Вера Яковлевна<sup>72</sup>?

**Благодарности.** Я глубоко признательна покойному коллеге Анджею Норасу, сотрудникам Объединенных библиотек факультета философии и социологии Варшавского университета, Института философии и социологии Польской академии наук и Польского философского общества и сотрудникам Отдела рукописей Российской государственной библиотеки за помощь в работе с архивами С. И. Гессена и И. И. Лапшина.

Исследование выполнено в рамках реализации проекта РФФ № 22-28-20165 «Модели социальности в неокантианстве русского зарубежья: синтез социологического номинализма и универсализма».

## Список литературы

Бердяев Н. А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. Берлин : Обелиск, 1924.

Гессен С. И. Иоганн Генрих Песталоцци // Гессен С. И. Педагогические сочинения / сост. Е. Г. Осовский, М. В. Богуславский, О. Е. Осовский; подгот. текста и коммент. Е. Г. Осовского, В. П. Киржаевой, О. Е. Осовского. Саранск : Тип. «Красный Октябрь», 2001. С. 354—371.

Гессен С. И. Мое жизнеописание // Избранное / сост., вступ. ст. Е. Л. Петренко ; коммент. М. И. Иванова, Т. В. Ивановой. М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. С. 772—825.

<sup>71</sup> «Государство».

<sup>72</sup> В. Я. Яковенко, урожд. Лившиц (1885—1964).

not like last year. In general life is getting more and more back to normal. In my seminar (the philosophy of uprising) there are 43 students, in the pro-seminar (Plato's Πολιτεία) — 30 students, in the “conversatorium” for doctors — 15 “magisters” and doctors. I am becoming an important person little by little, which does not suit me at all. Wishing you good health, well-being and “ataraxia” in the New Year. Yours faithfully SHessen.

My wife joins in the good wishes. If you get to see Boris Valentinovich, give him my regards. Is his wife, Vera Yakovlevna, alive?<sup>70</sup>

**Acknowledgements.** I am deeply grateful to my late colleague Andrzej J. Noras and to the staff of the Joint Libraries of the Faculty of Philosophy and Sociology of the University of Warsaw, the Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences and the Polish Philosophical Society, as well as to the staff of the Manuscript Department of the Russian State Library for their help with consulting the archives of Sergey Hessen and Ivan Lapshin.

This research was supported by the Russian Science Foundation, project № 22-28-20165 “Models of Sociability in the Neo-Kantianism of the Russian Diaspora: A Synthesis of Sociological Nominalism and Universalism”.

## References

Barsova, L. G., ed. 2006. *Neizdannyy Ivan Lapshin* [The Unpublished Ivan Lapshin]. St. Petersburg: St Petersburg Theatre Arts Academy Press.

Berdyayev, N. A., 1924. *Novoe srednevekovie* [The New Middle Ages = The End of Our Time]. Berlin: Obelisk. (In Rus.)

Chekhov, A. P., 1914. *Pis'ma A. P. Chekhova* [Letters by A. P. Chekhov]. Volume 4: 1892–1896. Edited by M. P. Chekhova. Moscow: Knigoizdatel'stvo pisatelei. (In Rus.)

Danilkina, N. V., 2007. Sergey Hessen and His School in Poland. In: V. I. Povilaitis, ed. 2007. *Kul'turnyi sloi. Vyp. 8: Filosofiya russkogo zarubezh'ya* [Cultural Layer.

<sup>70</sup> V. Ya. Yakovenko, nee Livshits (1885—1964).

Гессен С.И. Современная демократия / пер. с польск. Н.В. Данилкиной // Кантовский сборник. 2011а. №3 (37). С. 93–97.

Гессен С.И. Современная демократия (продолжение) / пер. с польск. Н.В. Данилкиной // Кантовский сборник. 2011б. № 4 (38). С. 99–105.

Гессен С.И. Современная демократия (окончание) / пер. с польск. Н.В. Данилкиной // Кантовский сборник. 2012. № 1 (39). С. 75–83.

Данилкина Н.В. Сергей Гессен и его школа в Польше // Культурный слой. Вып. 8: Философия русского зарубежья / отв. ред. В.И. Повилайтис. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2007. С. 46–63.

Димяненко А.А. Советские исследования детской книги и детского чтения на страницах журнала «Русская школа за рубежом» // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20, вып. 3. С. 383–390.

Загирняк М.Ю. Г.Д. Гурвич и С.И. Гессен о возможности формирования социального единства // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 3. С. 72–96. doi: 10.5922/0207-6918-2020-3-4.

Загирняк М.Ю. Нация как социальный субъект в философии Сергея Гессена // Диалог современем. 2022. № 81. С. 103–116. doi: 10.21267/AQUILO.2022.81.81.007.

Лапшин И.И. Кант и современная философия (по поводу 200-летия дня рождения Э. Канта). II // Огни [Прага]. 1924. № 21. С. 1–2.

Лапшин И.И. «Красный кабачок» Бальзака и «Братья Карамазовы» Достоевского // Воля России. 1927. № 2. С. 66–77.

Лапшин И.И. Достоевский и Паскаль // Научные труды Русского Народного университета в Праге. 1928. №. 1. С. 235–243.

Лапшин И.И. Метафизика Достоевского // Воля России. 1931. № 1–2. С. 59–84.

Лапшин И.И. Спор о свободе воли в современной философии // Записки Русского научно-исследовательского объединения. Praha: Русский свободный университет в Праге, 1941. Т. 11, № 81.

Лапшин И.И. О своеобразии русского искусства // Русское научно-исследовательское объединение в Праге. Доклады и лекции, № 2. Прага: Русская Ученая Академия, 1944.

Лапшин И.И. Проблема чужого «я» в индийской философии // Archiv orientální [Praha]. 1947. Т. 16, № 1–2. С. 96–102.

Volume 8: Philosophy of the Russian Abroad]. Kaliningrad: I. Kant RSU Press, pp. 46–63.

Dimianenko, A. A., 2019. Soviet Studies of Children's Books and Children's Reading in the Pages of the Magazine "Russian School Abroad". *Review of the Russian Christian Academy for the Humanities*, 20(3), pp. 383–390. (In Rus.) <https://doi.org/10.25991/VRH.GA.2019.20.3.063>.

Frank, S. L., 1946. *God with Us: Three Meditations*. Translated from the Russian by N. Duddington. New Haven: Yale University Press.

Hessen, S., 1909. *Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus*. Berlin: Reuther & Reichard.

Hessen, S. I., 1946–1948. Letters. In: Russian State Library, Manuscript Department. F. 753 (I. I. Lapshin), B. 1, № 19. (In Rus.)

Hessen, S., 1947. *Struktura i treść szkoły współczesnej: (zarys dydaktyki ogólnej)*. Warszawa: Nasza Księgarnia.

Hessen, S., 1948. Slavonic Countries. *Year Book of Education 1948*. London: Evans Brothers, pp. 362–395.

Hessen, S., 1952. *Le virtù platoniche e le virtù evangeliche*. Roma: Avio.

Hessen, S., 1968a. Współczesna demokracja. In: S. Hessen, 1968. *Studia z filozofii kultury*. Edited and commented by A. Walicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, pp. 314–346.

Hessen, S., 1968b. Cnoty starożytne a cnoty ewangeliczne. In: S. Hessen, 1968. *Studia z filozofii kultury*. Edited and commented by A. Walicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, pp. 194–268.

Hessen, S. I., 2001. Johann Heinrich Pestalozzi. In: S. I. Hessen, 2001. *Pedagogicheskie sochineniya [Pedagogical Works]*. Edited by E. G. Osovsky, M. V. Boguslavsky, O. E. Osovsky and V. P. Kirzhaeva. Saransk: Krasnyi Oktyabr', pp. 354–371. (In Rus.)

Hessen, S. I., 2010. My Life Story. In: S. Hessen, 2010. *Izbrannoe [Selected]*. Edited and introduced by E. L. Petrenko, commented by M. I. Ivanov and T. V. Ivanova. Moscow: ROSSPEN, pp. 772–825. (In Rus.)

Hessen, S. I., 2011a. Modern Democracy. Translated from Polish into Russian by N. V. Danilkina. *Kantian Journal*, 3(37), pp. 93–97. (In Rus.) <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2011-3-11>.

Hessen, S. I., 2011b. Modern Democracy. Translated from Polish into Russian by N. V. Danilkina. *Kantian Journal*, 4(38), pp. 99–105. (In Rus.) <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2011-4-9>.

Hessen, S. I., 2012. Modern Democracy (Conclusion). Translated from Polish into Russian by N. V. Danilkina. *Kantian Journal*, 1(39), pp. 75–83. (In Rus.) <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2012-1-9>.

Лапшин И. И. Что есть истина // Неизданный Иван Лапшин / сост., публ., биограф. ст. Л. Г. Барсовой. СПб. : Изд-во СПбГАТИ, 2006а. С. 244–279.

Лапшин И. И. Феноменология нравственного сознания // Неизданный Иван Лапшин / сост., публ., биограф. ст. Л. Г. Барсовой. СПб. : Изд-во СПбГАТИ, 2006б. С. 280–323.

Лапшин И. И. Ars moriendi (Искусство умирать) // Неизданный Иван Лапшин / сост., публ., биограф. ст. Л. Г. Барсовой. СПб. : Изд-во СПбГАТИ, 2006в. С. 341–354.

Лапшин И. И. Кант и современная философия (по поводу 200-летия дня рождения Э. Канта) / подгот. текста, вступит. ст. и примеч. А. М. Шитова // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16, № 3. С. 268–278.

Лосский Н. О. Достоевский и его христианское миропонимание / [предисл. С. А. Левицкого]. Нью-Йорк : Изд-во им. Чехова, 1953.

Неизданный Иван Лапшин / сост., публ., биограф. ст. Л. Г. Барсовой. СПб. : Изд-во СПбГАТИ, 2006.

Письма И. И. Лапшина // Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF. Rkp 809 : Korespondencja Sergiusza Hessena. Т. 3 : L–O, к. 35–86: Łapszyn Iwan. 1946–1950.

Письма С. И. Гессена // Российская государственная библиотека, Отдел рукописей (ОР РГБ). Ф. 753 (И. И. Лапшин), к. 1, ед. хр. 19. 1946–1948.

«Современные записки» (Париж, 1920–1940). Из архива редакции / под ред. О. Коростелева, М. Шрубы. М. : Новое литературное обозрение, 2013. Т. 3.

Чайковский М. И. Жизнь Петра Ильича Чайковского. По документам, хранящимся в архиве имени покойного композитора в Клину : в 3 т. М. ; Лейпциг : П. Юргенсон, 1902. Т. 3.

Чехов А. П. Письма А. П. Чехова / под ред. М. П. Чеховой. М. : Книгоиздательство писателей, 1914. Т. 4 : 1892–1896.

Frank S. L. God with Us: Three Meditations / transl. from the Russian by N. Duddington. New Haven : Yale University Press, 1946.

Hessen S. Individuelle Kausalität. Studien zum transszendentalen Empirismus. В. : Reuther & Reichard, 1909.

Hessen S. Struktura i treść szkoły współczesnej : (zarys dydaktyki ogólnej). Warszawa : Nasza Księgarnia, 1947.

Hessen S. Slavonic Countries // Year Book of Education 1948. L. : Evans Brothers, 1948. P. 362–395.

Hessen S. Le virtù platoniche e le virtù evangeliche. Roma : Avio, 1952.

Korostelev, O. and Shrubka, M., eds. 2013. "Sovremennye zapiski" (Parizh, 1920–1940). Iz arkhiva redaktsii ["Sovremennye zapiski" (Paris, 1920–1940). From the Archives of the Editorial Board]. Volume 3. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. (In Rus.)

Lapshin, I. I., 1924. Kant and Modern Philosophy. (The 200th Anniversary of the Birth of Immanuel Kant), Part 2. Ogni [Lights] (Prague), 21, pp. 1-2. (In Rus.)

Lapshin, I. I., 1927. Balzac's "The Red Inn" and Dostoevsky's "The Brothers Karamazov". Volya Rossii [Russia's Will], 2, pp. 66-77. (In Rus.)

Lapshin, I. I., 1928. Dostoevsky and Pascal. Nauchnye trudy Russkogo Narodnogo universiteta v Prage [Academic Proceedings of the Russian Public University in Prague], 1, pp. 235-243. (In Rus.)

Lapshin, I. I., 1931. Dostoevsky's Metaphysics. Volya Rossii [Russia's Will], 1-2, pp. 59-84. (In Rus.)

Lapshin, I. I., 1941. The Controversy over Freedom of Will in Contemporary Philosophy. Zapiski Russkogo nauchno-issledovatel'skogo ob'edineniya v Prage [Notes of the Russian Research Association in Prague], 11(81). (In Rus.)

Lapshin, I. I., 1944. On the Originality of Russian Art. Russkoe nauchno-issledovatel'skoe ob'edinenie v Prage. Doklady i lektzii [Russian Research Association in Prague. Presentations and Lectures], 2. Prague: Russkaya Uchenaya Akademiya.

Lapshin, I. I., 1946–1950. Letters. In: Połączone Biblioteki WFiS UW, IFiS PAN i PTF. Rkp 809 : Korespondencja Sergiusza Hessena. Т. 3 : L–O, к. 35–86: Łapszyn Iwan. (In Rus.)

Lapshin, I. I., 1947. The Problem of the Alien 'I' in Indian Philosophy. Archiv orientální (Praha), 16(1-2), pp. 96-102. (In Rus.)

Lapshin, I. I., 2006a. What is Truth. In: L. G. Barsova, ed. 2006. Neizdannyy Ivan Lapshin [The Unpublished Ivan Lapshin]. St. Petersburg: St Petersburg Theatre Arts Academy Press, pp. 244-279. (In Rus.)

Lapshin, I. I., 2006b. Phenomenology of Moral Conscience. In: L. G. Barsova, ed. 2006. Neizdannyy Ivan Lapshin [The Unpublished Ivan Lapshin]. St. Petersburg: St Petersburg Theatre Arts Academy Press, pp. 280-323. (In Rus.)

Lapshin, I. I., 2006c. Ars moriendi (The Art of Dying). In: L. G. Barsova, ed. 2006. Neizdannyy Ivan Lapshin [The Unpublished Ivan Lapshin]. St. Petersburg: St Petersburg Theatre Arts Academy Press, pp. 341-354. (In Rus.)

Lapshin, I. I., 2015. Kant and Modern Philosophy. (The 200th Anniversary of the Birth of Immanuel Kant). Preparation of Remarks and the Accompanying Article by A. V. Shitov. Review of the Russian Christian Academy for the Humanities, 16(3), pp. 268-278. (In Rus.)

Hessen S. Współczesna demokracja // Hessen S. Studia z filozofii kultury. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968a. S. 314–346.

Hessen S. Cnoty starożytne a cnoty ewangeliczne // Hessen S. Studia z filozofii kultury / wybór, wstęp i przypisy A. Walicki. Warszawa : Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1968b. S. 194–268.

Lapshin J. An Essay on the Russian Actor (A Psychological and Aesthetical Study) // Записки Русского научно-исследовательского объединения в Праге. Praha : Русский свободный университет в Праге, 1939. Т. 9, № 68.

Lapšin I. I. Ruská hudba – Profily skladatelů. Praha : Za svobodu, 1947.

Losskij N.O. Dostojevskij a jeho křesťanský svetonáhľad. Liptovský Sv. Mikuláš : Transcius, 1946.

### Об авторе

Нина Анатольевна Дмитриева, доктор философских наук, Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия; Академия Кантиана, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: ndmitrieva@kantiana.ru; na.dmitrieva@mpgu.su

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1092-0321>

### Для цитирования:

Дмитриева Н. А. Vivos voco. Послевоенная переписка С. И. Гессена и И. И. Лапшина: год 1946 // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 4. С. 178–199.

doi: [10.5922/0207-6918-2023-4-9](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-9)

© Дмитриева Н. А., 2023.

Lapshin, J., 1939. An Essay on the Russian Actor (A Psychological and Aesthetical Study). *Zapiski Russkogo nauchno-issledovatel'skogo ob'edineniya v Prage* [Notes of the Russian Research Association in Prague], 9(68).

Lapšin, I. I., 1947. *Ruská hudba – Profily skladatelů*. Praha : Za svobodu.

Losskij, N. O., 1946. *Dostojevskij a jeho křesťanský svetonáhľad*. Liptovský Sv. Mikuláš: Transcius.

Lossky, N. O., 1953. *Dostoevsky i ego khristianskoe miroponimanie* [Dostoevsky and His Christian Worldview]. Introduction by S. A. Levitsky. New York: Izdatel'stvo im. Chekhova. (In Rus.)

Tchaikovsky, M. I., 1902. *Zhizn' Petra Ilyicha Tchaikovskogo. Po dokumentam, khranyaschimsya v archive pokojnogo kompozitora v Klinu* [Life of Pyotr Ilyich Tchaikovsky. According to the Documents Kept in the Archive Named after the Late Composer in Klin]: In 3 Volumes. Volume 3. Moscow & Leipzig: P. Jurgenson. (In Rus.)

Zagirnyak, M. Yu., 2020. Georges Gurvitch and Sergey Hessen on the Possibility of Forming Social Unity. *Kantian Journal*, 39(3), pp. 72-96. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-3-4>.

Zagirnyak, M., 2022. The Nation as a Social Subject in Sergey Hessen's Philosophy. *Dialogue with Time*, 81, pp. 103-116. <https://doi.org/10.21267/AQUI.LO.2022.81.81.007>.

### The author

Prof. Dr Nina A. Dmitrieva, Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russia; Academia Kantiana, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: ndmitrieva@kantiana.ru; na.dmitrieva@mpgu.su

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1092-0321>

### To cite this article:

Dmitrieva, N. A., 2023. *Vivos Voco*. Post-war Correspondence between Sergey Hessen and Ivan Lapshin: Year 1946. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 178-199.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-9>

© Dmitrieva N. 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/))

**От редакции:** В этой рубрике данного номера мы публикуем статьи молодых ученых – победителей и призеров Международной студенческой олимпиады по философии, прошедшей в 2022 г. в Балтийском федеральном университете им. И. Канта. Олимпиада была организована Высшей школой философии, истории и социальных наук БФУ им. И. Канта совместно с философским факультетом МГУ им. М.В. Ломоносова. Все статьи прошли рецензирование. Публикуются без перевода на английский язык.

**Editorial:** In this section of the issue we publish articles by young scientists – winners and laureates of the International Student Olympics in Philosophy, held in 2022 at the Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad. The Olympics were organised by the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences of the Immanuel Kant Baltic Federal University in cooperation with the Faculty of Philosophy of the Lomonosov Moscow State University. All articles have been double-blind peer reviewed. They are published without translation into English.

УДК 1(091):165.12

РОЛЬ КАНТОВСКОЙ  
«СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ»  
В «НЕНОВОВРЕМЕННОМ»  
ИССЛЕДОВАНИИ СОЗНАТЕЛЬНОГО  
ОПЫТА

THE ROLE OF THE KANTIAN  
“POWER OF JUDGMENT”  
IN THE “NONMODERN”  
STUDY OF CONSCIOUS  
EXPERIENCE

*A. A. Sobka*<sup>1</sup>

*A. A. Sobka*<sup>1</sup>

Одной из главных проблем современной философии сознания является дуализм перспектив от первого и от третьего лица – вопрос о том, является ли сознательный опыт публичным и эпистемически доступным или же он приватен и квалитативен. Признавая релевантность аргументов обеих сторон, натуралистов и антинатуралистов, я предпринимаю попытку разрешить эту дихотомию с помощью методологии Б. Латура на материале теорий И. Канта и М. Шлика. Для этого я намерен не редуцировать теорию сознания до одной из интерпретаций, а рассмотреть сознательный опыт в качестве «пограничного объекта» между сферами приватного и публичного, доступного и квалитативного, уникального и воспроизводимого. С помощью «практики перевода» я демонстрирую несостоятельность онтологий сознательного опыта, предлагаемых как натурализмом, так и антинатурализмом, а в качестве альтернативной теории сознательного опыта предлагаю «теорию пересечений», в которой утверждается, с

One of the major problems in contemporary philosophy of mind is the dualism of first-person and third-person perspectives – the question of whether conscious experience is public and epistemically accessible or private and qualitative. Recognising the relevance of the arguments of both sides, naturalists and anti-naturalists, I attempt to resolve this dichotomy using Bruno Latour’s methodology on the theories of Immanuel Kant and Moritz Schlick. To do so, I propose not to reduce the theory of consciousness to one interpretation, but to consider conscious experience as a “boundary object” between the spheres of the private and the public, the accessible and the qualitative, the unique and the reproducible. Through the “practice of translation” I demonstrate the failure of ontologies of conscious experience proposed by both naturalism and anti-naturalism, and propose an “intersectional theory” as an alternative theory of conscious experience that affirms, on the one hand, the uniqueness of the individual’s epistemic po-

<sup>1</sup> Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7 – 9.  
Поступила в редакцию: 28.07.2023 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-10

<sup>1</sup> Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University.  
7-9 Universitetskaya Embankment, St Petersburg, 199034, Russia.  
Received: 28.07.2023.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-10

одной стороны, уникальность эпистемической позиции индивида, а с другой — ее воспроизводимость и сообщаемость. Для обозначения онтологического статуса сознательного опыта я ввожу термин «интерсекциональная локальность». Следующим шагом я возвращаюсь к необходимой, по Латуру, «практике очищения» тех эпистемических зон, слияние которых было намечено ранее, что дает мне возможность признать интуицию, стоящую за дихотомией двух перспектив, в качестве легитимной и требующей концептуализации. Медиация позитивистской теории Шлика и трансценденталистской теории Канта позволяет представить перспективы от первого и от третьего лица в качестве двух эпистемических регистров, подчиненных позиции исторически конкретного сознательного субъекта. Перспективу от первого лица я трактую как рефлектирующую способность суждения, а перспективу от третьего лица — как определяющую способность суждения и устанавливаю связь между качественной интерпретацией феноменального опыта и эстетическим принципом рефлектирующей способности суждения. Я прихожу к выводу о том, что сознательный опыт в качестве предмета исследования является гибридным объектом и только проект «неновременной» науки позволит создать релевантную теорию сознания, не прибегающую к редукции.

**Ключевые слова:** сознание, философия сознания, способность суждения, интерсекциональность, И. Кант, М. Шлик, Б. Латур

sition and, on the other hand, its reproducibility and communicability. I introduce the term “intersectional locality” to denote the ontological status of conscious experience. In the next step, I return to the necessary (according to Latour) “practice of purification” of those epistemic zones whose fusion was outlined earlier, which allows me to recognise the intuition behind the dichotomy of the two perspectives as legitimate and requiring conceptualisation. The mediation of Schlick’s positivist theory and Kant’s transcendentalist theory allows us to present first-person and third-person perspectives as two epistemic registers, subordinated to the position of a historically specific conscious subject. I treat the first-person perspective as a reflective power of judgment, and the third-person perspective as a determinative power of judgment; doing so, I establish the connection between the qualitative interpretation of phenomenal experience and the aesthetic principle of the reflective power of judgment. I conclude that conscious experience as a subject matter of research is a hybrid object, and only the project of “nonmodern” science will make it possible to create a relevant theory of consciousness that does not resort to reduction.

**Keywords:** consciousness, philosophy of mind, power of judgment, intersectionality, I. Kant, M. Schlick, B. Latour

## Введение

Одной из центральных проблем современной философии сознания является проблема нередуцируемости феноменального опыта, или проблема «квалиа» (см.: Гаспарян, 2015). Д. Деннет в работе «Объясненное сознание» сформулировал определение квалиа через четыре свойства сознательного опыта, к которым апеллируют антинатуралисты. Квалиа являются 1) невыразимыми, то есть недоступными для передачи другому в акте коммуникации; 2) присущими исключительно сознанию, то есть независимыми от реальных объектов; 3) приватными, то есть наблюдаемыми только из перспективы первого лица, доступными лишь для субъекта, который их переживает; 4) непосредственно воспринимаемыми, то есть данными сознанию таким образом, что способ представления феноменального опыта тождествен самому опыту, знание о нем является в то же время его переживанием (см.: Dennett, 1991).

Деннет сформулировал данное определение для того, чтобы продемонстрировать проблематичность характеристик сознательного опыта, выделяемых Т. Нагелем, Д. Чалмерсом (Нагель, 2001; Чалмерс, 2015) и другими антинатуралистами, и выдвинул аргументы в опровержение каждого из четырех свойств. Он делает акцент на том, что, несмотря на кажущуюся невыразимость и приватность феноменального опыта, мы способны обмениваться информацией о том, что переживаем и чувствуем, и даже передавать собственные ощущения посредством речи другому человеку, вызывая у него такой же или схожий феноменальный опыт. Присущность феноменального опыта исключительно сознанию и его непосредственность также сомнительны, поскольку наши переживания изменяются и модулируются под действием условий окружающего мира, будучи опосредованы процессами, протекающими в головном мозге.

И аргументы антинатуралистов, и контраргументы натуралистов в вопросе феноменального опыта по-своему резонны. Каждый из нас, с одной стороны, признает уникальность собственной эпистемической позиции, точки зрения, опыта, который не совпадает с опытом других и не может быть повторен, а с другой — понимает, что его опыт не только воспроизводим другими, но и передаваем в процессе коммуникации — в молодежном сленге это явление получило название *match* (совпадение намерений) и *soulmate* (родственная душа, взаимопонимание), хотя в качестве примера можно привести и более классические для русского языка понятия «сочувствие» (как со-чувствование, совместное переживание) и «сострадание» (как со-страдание, совместное претерпевание).

Несмотря на явное смешение на практике противоположных свойств сознательного опыта, на которые обращают внимание как натуралисты, так и антинатуралисты, само по себе смешение оказывается для исследователей недопустимым, заставляя и тех и других прибегать к редукции — либо редукции к особенности феноменального опыта в ущерб его всеобщности и традируемости, либо редукции к сообщаемости сознательного опыта в ущерб его качественности. Представляется, что прояснение возможности как смешения, так и различия различных свойств сознательного опыта может служить ключом к решению проблемы.

Именно потому при рассмотрении указанной проблемы будет конструктивной апелляция к установке Б. Латура, представленной в работе «Нового времени не было» и предполагающей анализ двух совокупностей научных практик: практик «перевода», посредством которых образуются такие смешения, в которые входят существа совершенно нового типа, гибриды; и практик «очищения», посредством которых создаются две совершенно различные онтологические зоны. «Нововременным», по Латуру, является тот, кто рассматривает эти два типа практик отдельно, кто признает значимым только проект критического «очищения», хотя в действительности этот проект развивается лишь за счет размножения гибридов. «Ненововременным» является тот, кто направляет внимание одновременно на работу «очищения» и на работу «перевода» и обнаруживает, что Нового времени никогда не было — гибриды существовали всегда, даже если исследователи игнорировали их существование (Латур, 2006, с. 70–73). В этом смысле антинатуралистические и натуралистические теории сознания являются нововременными, поскольку стремятся не раскрыть и объяснить гибридный характер феноменального опыта, а критически очистить его либо от примесей метафизики, либо от примесей эмпирической реальности.

Целью этого исследования является рассмотрение сознательного опыта в качестве «пограничного объекта» между натурализмом и антинатурализмом с использованием установки Латура в качестве методологии. Для этого мы:

1. Рассмотрим легитимность постановки вопроса о двух эпистемических перспективах и способе ответа на него, опираясь на работы Д. Деннета, Б. Латура, П. Фейерабенда и К. Креншоу. При этом будет раскрыта возможность «практик перевода» между двумя перспективами.

2. Определим различие между двумя типами сознательного опыта — достоверным и гипотетическим, опираясь на работу «О фундаменте познания» М. Шлика. При этом речь будет идти о возможности «практик очищения» между теми же перспективами.

3. Установим место и роль сознательного опыта в «Критике способности суждения» И. Канта, соотнеся концепцию Канта с теорией Шлика. При этом отправной моделью для исследования будет служить следующая схема:

### Первый парадокс

Сознательный опыт не совпадает с опытом эмпирически конкретной реальности: он качественен и доступен только субъекту сознания, который этот опыт переживает.

Субъект сознания является частью эмпирически конкретной реальности, а значит, он имманентен и познаваем в опыте.

### Второй парадокс

Сознательный опыт является опытом эмпирически конкретной реальности: он воспроизводим и доступен всякому субъекту сознания.

Субъект сознания превосходит эмпирически конкретную реальность, являясь условием ее возможности, а значит, он трансцендентален и непознаваем в опыте.

### Конституция

Первая гарантия: хотя мой сознательный опыт качественен и недоступен другим субъектам сознания, он существует так, как если бы мы могли его воспроизводить и передавать.

Вторая гарантия: хотя субъект сознания является частью эмпирически конкретной реальности, он существует так, как если бы он эту реальность превосходил и обуславливал.

## 1. Перспективы от первого и от третьего лица: гибридизация

Идея пограничных объектов была введена С.Л. Стар и Дж.Р. Гриземером для описания специфических объектов, которые «населяют несколько пересекающихся социальных миров и удовлетворяют информационные потребности каждого из них. <...> Они имеют разное значение в разных социальных мирах, но их структура достаточно общая для более чем одного мира, чтобы сделать их узнаваемыми, средством перевода» (Star, Griesemer, 1989, p. 393). Проблема сознательного опыта является пограничным объектом не только для натурализма и антинатурализма как направлений философии сознания, но и для эстетики, имеющей дело с чувственным опытом; методологии науки, работающей с элементарными перцепциями; психологии, рассматривающей феноменальную жизнь человека; квантовой физики, исследующей эффект наблюдателя, и пр. Здесь стоит задать вопрос: есть ли окончание у этого списка и не является ли сознательный опыт пограничным объектом между всеми сторонами нашего существования? Ответ на него зависит от решения проблемы двух эпистемических перспектив — перспективы от первого лица и перспективы от третьего лица.

Существует ли такой опыт, который мы можем удостоверить в перспективе от третьего лица, то есть опыт, который не является феноменальным? И что вообще означает этот термин? Понятие перспективы от третьего лица, введенное в философию сознания Деннетом, предполагает возможность занять такую эпистемическую позицию в отношении сознания и ментальных процессов, которая не нуждалась бы в учете субъективного опыта познающего, при этом оставаясь достаточной для исследования. Это означает, что мы можем изучать и описывать ментальные состояния, не обращаясь к индивидуальным переживаниям субъекта, а опираясь на объективные наблюдения. Перспектива от третьего лица близка установке позитивизма, утверждавшего, что эмпирические данные являются достаточным основанием для построения единого языка наблюдений и универсальной научной теории. Данная позиция стала объектом критики в постпозитивистской философии науки. Так, Пол Фейерабенд в работе «Реализм, рационализм и научный метод» утверждал, что чистый «протокольный язык» принципиально невозможен, поскольку опыт дан субъекту познания исключительно в теоретическом отношении к нему. «Экспериментальные свидетельства состоят не из чистых и незамутненных фактов, а из фактов проанализированных, смоделированных и изготовленных согласно некоторой теории» (Feyerabend, 1981, p. 61). Ученый подходит к предмету своего исследования, имея представление, какими методами он пользуется, какого рода результаты он может получить и что тот или иной результат будет значить для его картины мира. Тезис позитивистов был перевернут: теперь теория добилась приоритета над экспериментом и наблюдением, а явления оказались изменчивыми при переходе от одной теории к другой. Рассуждения Фейерабенда позволяют сделать важные для философии сознания выводы.

Отношение субъекта к сознанию двояко. С одной стороны, это отношение эпистемическое — между познающим и познаваемым, субъектом познания и сознанием как исследовательской темой. С другой — это отношение сознательное, отношение между сознающим и познаваемым, субъектом сознания и сознанием как феноменальным опытом. Как первое, так и второе отношение «не просто нагружены теорией... но являются насквозь теоретическими» (Ibid.). В первом случае под теорией следует понимать исторически конкретную исследовательскую схему, в которую ученый пытается вписать проблему сознания, во втором — исторически конкретное и особым образом размеченное содержание жизни, в которое всякий субъект вписывает собственный сознательный опыт. Тезис постпозитивизма о неэлиминируемости субъективной позиции из познавательного отношения к миру может быть экстраполирован на проблему «сознательного» отношения к миру, но не тем способом, которым это делает антинатурализм, прибегая к определению качественности, а тем, который присущ, к примеру, интерсекциональному анализу в гендерной социологии, рассматривающему опыт конкретного человека как множественный, находящийся на пересечении различных типов социального неравенства.

Таким образом, тезис о существовании эпистемической перспективы от третьего лица, не требующей учета ни фигуры субъекта, ни субъективного характера всякого опыта, нерелевантен. М.А. Секацкая пишет об этом так: «...каков бы ни был онтологический статус сознания и тела, наблюдаем мы их одинаково — изнутри. Мы вообще все наблюдаем “изнутри” сферы сознания, на чем и основывали свои философские теории столь различные мыслители, как Джордж Беркли, Дэвид Юм и Эдмунд Гуссерль» (Секацкая, 2015, с. 188). Вернемся к вопросу, поставленному в начале этого пункта. Перспективы от третьего лица не существует. Является ли тогда сознательный опыт

пограничным объектом между всеми сторонами нашего существования? Да, в таком случае можно говорить о том, что сознательный опыт опосредует всякое отношение сознательного субъекта к миру. Значит ли это, что перспектива от первого лица в том виде, в котором она представлена антинатуралистами, подтвердила свою релевантность? Конечно, нет. Несмотря на то что в отношении с миром мы вступаем из единственной доступной нам эпистемической позиции — из позиции собственной жизни, исторически и физически конкретной, это еще не доказывает ее приватность и изолированность от жизни и опыта других людей.

Выше мы отметили, что интерсекциональный анализ предлагает альтернативный способ интерпретации уникальности сознательного опыта в терминах множественности и пересечения. Обратимся к данному направлению феминистской эпистемологии, чтобы продемонстрировать, что перспектива от первого лица необязательно связана исключительно с качественными определениями сознательного опыта. Термин «теория пересечений» был впервые введен Кимберли Креншоу в работе «Демаргинализация пересечения расы и пола». Креншоу утверждала, что опыт чернокожих женщин не является универсальным, поскольку не сводится к простой сумме их гендера и расы (см.: Crenshaw, 1989). Напротив, всякий опыт является партикулярным и контекстуальным, поскольку обусловлен уникальной комбинацией характеристик индивида — от возраста и сексуальности до классовой принадлежности и особенностей здоровья, причем процесс сигнификации человеческих различий бесконечен. Опыт никаких чернокожих женщин не может совпадать — каждая из них обладает уникальной эпистемической позицией, обусловленной бесконечным числом отношений господства и подчинения, в которые она интегрирована. Общество разделено на множество интерсекциональных локальностей — сегментов социального пространства, образованных пересечением различных осей социального разделения (Здравомыслова, Тёмкина, 2015, с. 61–70).

Феминистская эпистемология, с одной стороны, делает акцент на том же, на что обращает внимание антинатурализм, — на уникальности сознательного опыта конкретного субъекта, а с другой — лишает его приватности, непосредственности, невыразимости и присущности исключительно сознанию. Опыт не приватен потому, что к нему имеют эпистемический доступ представители твоей социальной группы (люди такого же пола, возраста или расы). Не непосредствен он потому, что производится в процессе коммуникации, опосредуясь отношениями власти, в которые человек включается (человек с ОВЗ приобретает опыт инвалида только тогда, когда подвергается травле). Не невыразим он потому, что служит материалом для политических и научных проектов, учитывающих этот опыт и на его основе строящих стратегии развития. Наконец, он не присущ исключительно сознанию, поскольку завязан во властные отношения с материальным миром не меньше, чем с миром социальным (женский опыт производится не только посредством гендерной дискриминации, но и через вполне физиологические процессы вроде менструации). Таким образом, в рамках интерсекционального анализа можно говорить одновременно о нередуцируемости сознательного опыта и его сведении к коммуникативным практикам, о его уникальности и конструктивистской воспроизводимости, то есть о смешении двух позиций первого и второго лица. Почему эта версия эпистемической установки представляется более релевантной, чем та, которую предлагают антинатуралисты? Потому что сознательный опыт при всей своей уникальности остается имманентным миру, не нуждаясь в дополнительном уровне реальности и сохраняя тем самым ее онтологическую однородность.

## 2. Достоверность и гипотетичность сознательного опыта: «очищение»

В предыдущем пункте было продемонстрировано, что не существует отдельно ни перспективы от третьего лица в ее объективном отношении к миру, ни перспективы от первого лица в ее претензии на изолированность и независимость от реальности. Существует единственная эпистемическая позиция — позиция локализованного в пространстве и времени субъекта, чей сознательный опыт формируется на пересечении разного рода властных отношений, под которыми понимаются отношения как с социальными, так и с материальными агентами. Таким образом мы отказались от представления дихотомии двух перспектив в рамках теории сознания. Однако важно различить теорию как систему положений, претендующих на общезначимость, и интуицию, на которой теория основана и которая не утверждает свою общезначимость, а всего лишь указывает на важность учета определенного различия в рамках какой бы то ни было теории. Наша дальнейшая задача состоит в том, чтобы усмотреть смысл этого различия и вновь обратиться к «практике очищения» после жеста смещения, или гибридации, проделанного нами в предыдущих пунктах. Интуиция двух эпистемических перспектив отсылает нас к различению двух типов опыта — опыта, о котором очень трудно что-либо сказать кроме того, что он является абсолютно достоверным, и опыта, который легко передать, но который всегда оказывается гипотетическим, то есть предполагаемым и потенциально опровергаемым. На данное различие обращал внимание Сол Крипке, утверждая, что, поскольку боль очевидна для нашего сознания и мыслима в отрыве от всякого явления реального мира, связь между болью и физической реальностью не является необходимой, в то время как понятие материального тела является жестким десигнатором для самого тела, а значит, связано с ним отношением необходимости (см.: Иванов, 2013, с. 21–26).

Наиболее последовательный анализ данной интуиции провел М. Шлик в работе «О фундаменте познания». Занимаясь поиском абсолютно достоверного основания науки, он анализировал два типа предложений, претендующих на такой статус (см.: Шлик, 1993). Предложения первого типа, протокольные, выражают факты абсолютно просто, без какого-либо искажения. К примеру: «Андрей Борисович 24 мая 2023 года, будучи в Санкт-Петербурге, наблюдая за звездным небом, увидел в телескоп модели №6879 летающую тарелку, светящуюся зеленым светом». Это протокольное предложение, содержащее указание на конкретные обстоятельства совершённого наблюдения и ясные эмпирические свидетельства. Протокольные предложения являются элементарными частицами научного знания, из которых должны строиться «универсальные» предложения той или иной науки. Шлик обращает внимание на то, что протокольные предложения на самом деле ничем не отличаются от любых других предложений науки, поскольку не исключают принципиальную возможность ошибки, а значит, потенциально опровержимы. К примеру, Андрей Борисович вполне мог ошибиться, приписав неопознанному летающему объекту форму диска, и не учесть, что зеленый свет является следствием светового загрязнения неба в большом городе. Само упоминание о восприятиях, которое необходимо присутствует в протокольных предложениях, опосредует полученное знание и лишает его абсолютной достоверности, поскольку наблюдение всегда совершается кем-то, где-то и когда-то. Таким образом, протокольные предложения суть всего лишь гипотезы, которые могут быть при определенных обстоятельствах подтверждены или опровергнуты.

Второй тип предложений Шлик называет предложениями констатации, или предложениями наблюдения. Предложения констатации, в отличие от протокольных предложений, нельзя записать, поскольку они содержат информацию о том, что субъект сознания воспринимает непосредственно в момент речи. Обычно такие предложения сопровождаются демонстративными терминами или жестами указания, которые при записи теряют свое значение. «Смотрите, летающая тарелка!» — данная констатация не имеет смысла вне контекста ее производства, в котором она обладает абсолютной достоверностью и очевидностью. Если мы заменим демонстратив «смотрите» на обстоятельства места и времени и введем субъекта констатации, то мы опосредуем смысл самого предложения, лишив его достоверности и превратив таким образом в обычное протокольное предложение.

Для Шлика важность предложений констатации состояла в том, что они образуют достоверный и общезначимый фундамент науки, выходящий в то же время за границы научного познания. Наука представляет собой систему гипотетических положений, протоколов, выдвигаемых на основании предложений констатации, которые являются «абсолютно фиксированными точками встречи» познания и реальности. Причем констатации играют двоякую роль в процессе познания, встречаясь с реальностью как минимум два раза. Первая встреча побуждает человека сформулировать гипотезу о некотором положении дел в мире, а вторая проверяет, верифицирует выдвинутую гипотезу. К примеру, на основании вышеуказанного протокольного предложения ученый-астроном формулирует следующее научное предсказание: «Если вы уедете из Санкт-Петербурга в Ленинградскую область и посмотрите на небо через более точный телескоп, то увидите, что данный НЛО является планетой Сатурн и светится он вовсе не зеленым, а белым светом». Тогда Андрей Борисович едет в Ленинградскую область за новым предложением констатации, ставит телескоп и выкрикивает: «И правда, смотрите, Сатурн!» В этот момент произошла вторая встреча Андрея Борисовича с реальностью, которая верифицировала гипотезу, выдвинутую ученым-астрономом, и опровергла протокольное предложение, сформулированное на основании первой констатации. Однако эта первая констатация «Смотрите, летающая тарелка!» не потеряла свою достоверность, поскольку в контексте своего производства осталась очевидной и неоспариваемой.

Какие важные для философии сознания выводы позволяет сделать работа Шлика? Предложения констатации явным образом отражают интуицию перспективы от первого лица. Констатации связаны с феноменальным опытом и существуют постольку, поскольку остаются непосредственными и ускользают в тот момент, когда мы пытаемся их объективировать. В то же время констатации не отвечают характеристикам квалиа, поскольку не противопоставляют себя реальному миру, а являются, наоборот, единственно возможными «точками встречи» реальности и субъекта. Можно было бы сказать, что констатации являются также приватными, но тогда теряется всякий смысл второго жеста их актуализации, их верификационной функции. Шлик переворачивает всё с ног на голову: вместо того, чтобы свидетельствовать о несводимости сознания к эмпирическому миру, квалиа становятся единственными инструментами, осуществляющими доступ к этому эмпирическому миру. Причем этот доступ обладает характером абсолютной достоверности, которая позволяет из раза в раз фальсифицировать нерелевантные научные теории, какими бы законченными и правильными они нам ни казались. Сочетание публичности и абсолютной достоверности не является противоречивым, поскольку может свидетельствовать лишь о недостаточности выдвинутой гипотезы, а не о неправильности данных опыта.

Протокольные предложения, в свою очередь, отражают интуицию перспективы от третьего лица. Протоколы опосредуют предложения констатации путем включения непосредственных наблюдений в контекст их производства, тот самый эмпирически конкретный контекст сознательного субъекта, обстоятельств места, времени и условий. Здесь следует обратить внимание на то, что никакой готовой объективной значимостью Шлик протокольные предложения не наделяет. Наоборот, протокольные предложения, сформулированные из позиции индивида, а не с позиции какого-то третьего лица, являются всего лишь гипотетическими, потенциально ошибочными, но зато легко передаваемыми в коммуникации. Самое главное, что протоколы и констатации не являются эпистемически различенными, а значит, не образуют удвоенную онтологию: протокольные предложения — это модификаторы, снабжающие предложения констатации контекстом их производства. Иными словами, переход от достоверного сознательного опыта к гипотетическому сознательному опыту происходит тогда, когда мы рассматриваем констатацию как констатацию индивида, когда вспоминаем о том, что сознательный опыт конкретен в своем контексте. Именно забвение собственной гипотетичности рождает иллюзию абсолютной достоверности феноменального опыта, что позволяет нашему сознанию, подобно языкам пламени, соприкоснуться с реальным миром и тут же его поглотить, вспомнив о своей гипотетичности и вписав опыт в протокольное предложение.

### **3. Предложения констатации между определяющей и рефлектирующей способностью суждения: легитимация**

Как же все-таки теоретически упорядочить интуиции перспектив от первого и от третьего лица, легитимность которых мы признали? Работа Шлика предоставляет возможность рассматривать перспективы от первого и от третьего лица не как две эпистемические установки, продуцирующие разные онтологии, а как два регистра или жеста единственной эпистемической установки исторически конкретного субъекта. Чтобы понять, в чем состоит различие данных регистров, обратимся к работе Иммануила Канта «Критика способности суждения» (1790). Способность суждения Кант определяет в качестве способности мыслить особенное как подчиненное общему и относит к одной из трех законодательных способностей наравне с рассудком и разумом (AA 05, S. 98; Кант, 1994а, с. 50). Если рассудок и разум образуют два независимых друг от друга царства, царство природы и царство свободы, то способность суждения собственного предметного поля не имеет. С одной стороны, она является медиатором, мостом между рассудком и разумом, соединяя две автономные сферы, а с другой — действует как подчиненная способности рассудка, способность познавательная, имеющая отношение к царству природы. Эта двойственность возникает в силу того, что способность суждения имеет два регистра, два способа осуществления — рефлектирующий и определяющий.

В качестве определяющей способности суждения срабатывает тогда, когда общее (правило, принцип, закон), под которое необходимо подвести особенное, уже дано. Это чисто познавательная функция способности суждения, которая делает возможным применение чистых рассудочных понятий к явлениям вообще (A 192 / B 254; Кант, 1994б, с. 123). К примеру, вы пробуете некоторый продукт на вкус, заранее зная, что это шоколадное мороженое. Неважно, откуда вы получили

информацию о том, что это шоколадное мороженое, — она могла поступить от вашего друга, который назвал данный продукт шоколадным мороженым, или вызваться через цепь произвольных ассоциаций при первом взгляде на предмет. Самое главное, что перед тем, как вы попробуете его на вкус, вы будете иметь заранее заданное представление об общем (о свойствах и качествах шоколадного мороженого), под которое должно попасть особенное, феноменальное восприятие вкуса. Что произойдет после того, как вы его попробуете? Вы испытаете ощущения, которые либо совпадут с вашим предварительным знанием о шоколадном мороженом, и вы убедитесь в том, что не ошиблись, подводя данное особенное под предданное общее, либо не совпадут, и тогда вы поймете, что ошибочно подводили этот предмет под заранее сформированное представление о нем. Например, вы определите, что перед вами вовсе не шоколадное мороженое, а ванильное. Здесь нужно учитывать и перформативную силу вашего предрассудка, который может исказить и трансформировать характеристики особенного опыта, но мы на время опустим прагматический аспект коммуникации и обратим внимание лишь на сходство определяющей способности суждения Канта и второго типа предложений констатации Шлика. Если определяющая способность суждения логически соотносит особенное с предзаданным общим, то предложения констатации устанавливают соответствие между конкретно опытным и выдвинутой относительно этого опытного гипотезой. Кант, в отличие от Шлика, не развивает мысль о том, что частный случай применения определяющей способности суждения может быть более или менее успешным в зависимости от степени сопротивления предмета заданной теоретической рамке. Именно эта степень сопротивления реального мира, вещей самих по себе, аффицирующих нашу чувственность, обуславливает верификацию или фальсификацию операции определения. Тем не менее концептуальный ход обоих мыслителей схож, а теория Шлика, созданная в контексте логического эмпиризма, значительно обогащает наше представление об определяющей способности суждения, принадлежащей идеалистическому течению немецкой философии.

Если определяющая способность суждения всегда отталкивается от того, что общее в некотором виде дано, и пытается с большей или меньшей степенью успешности подвести особенное под это общее, то рефлектирующий регистр способности суждения включается в той ситуации, в которой дано только особенное и не дано общее, и тогда мы вынуждены мыслить особенное так, как *если бы оно было* подчинено общему. Причем принцип рефлектирующего полагания не может быть взят извне, как это делает определяющая способность суждения, опуская подробности того, на каких основаниях мы преддицируем то или иное общее, то есть тот или иной закон, в отношении особенного. Принцип рефлектирующей способности суждения полагается ей самой и называется Кантом принципом целесообразности без цели. Целесообразность означает связность и единство, сообщаемое сознательному опыту, а отсутствие цели предполагает отсутствие предварительного общего, под которое данное единство подводится. Представьте, что вы пробуете нечто с закрытыми глазами, причем вам не сказали, как эта вещь называется, то есть вы не обладаете информацией о том, как требуется определить ваш феноменальный опыт. Вы ощущаете ледяное, молочное и сладкое, но не имеете представления о том, что это такое. Вы мыслите агрегат ощущений как связный и целый, придавая ему некоторую упорядоченность и внутреннюю целесообразность. Вы начинаете отмечать вкусовые оттенки и их сочетание друг с другом, текстуру, плотность, терпкость, мягкость и множество других параметров, которые предстают связанными друг с другом как целое, но целое, все еще не опознанное. Кант отмечает, что, ког-

да мы обнаруживаем подобное систематическое единство, мы испытываем радость от существования единства, хотя мы и «не можем ни усмотреть, ни доказать его» (АА 05, S. 110; Кант, 1994а, с. 55). Включается фундаментальная способность души, которую Кант называет чувством удовольствия и неудовольствия, или благорасположением. Это чувство составляет эстетическое отношение к сознательному опыту и на первый взгляд не имеет никакого отношения к познанию, поскольку не говорит о реальных качествах предмета, а выражает нечто вроде эмоционального переживания от его восприятия. Однако Кант полагает, что без чувства удовольствия «не был бы возможен даже самый обычный опыт». Чувство удовольствия смешалось с познанием и перестало нами замечаться, поскольку мы перешли от рассмотрения простейшего опыта к постижению природы и ее единства в делении на роды и виды. Тем не менее в момент первого знакомства с предметом это удовольствие, даже восхищение, несомненно существовало, причем, отмечает Кант, это восхищение возможно сохранить даже тогда, когда вы достаточно знакомы с предметом (АА 05, S. 118; Кант, 1994а, с. 58).

Интуицию эстетического переживания феноменального опыта разделяет и Шлик, только он называет это чувство «особого рода удовлетворением», которое «приходит в тот самый момент, когда имеет место констатация, когда делается утверждение наблюдения» (Шлик, 1993, с. 45). Понятие удовлетворения связывается им с непосредственностью нашего восприятия, с пребыванием в моменте настоящего и радостью от того, что мир является эпистемически доступным прямо здесь и сейчас. Шлик полагает, что удовлетворение есть истинная миссия предложений констатации, стимул, побуждающий субъекта к выдвиганию гипотез и их опровержению. Практически одинаковая трактовка Шликом и Кантом роли эстетического отношения к сознательному опыту в процессе познания заставляет обратить внимание на сходство рефлектирующей способности суждения и первого типа предложений констатации. Если рефлектирующая способность суждения выстраивает структуру сознательного опыта так, как если бы она подводилась под некоторое целое, несмотря на его отсутствие, то предложения констатации при первом знакомстве с предметом схватывают феноменальный опыт так, как если бы он формировал общезначимое утверждение, несмотря на то что этого не происходит. Обе концепции рассматривают способ осуществления особенного до полагания общего, под которое это особенное должно быть подведено. Этот способ оказывается связан одновременно с эстетическим отношением, чувством удовольствия и неудовольствия, и познавательным отношением, аккумуляцией данных о предмете опыта. Актуальность гибридизации эстетического и эпистемического отношений подчеркивает сам Кант: «Ибо хотя сами по себе они [эстетические суждения] ничего не дают для познания вещей, они все-таки принадлежат только познавательной способности и свидетельствуют о непосредственном отношении этой способности к чувству удовольствия и неудовольствия...» (АА 05, S. 72; Кант, 1994а, с. 39). Подтверждение этого тезиса мы найдем в многочисленных примерах, которыми изобилует современная философия сознания. Феноменальный опыт восприятия шоколадного мороженого, яблока, красного цвета, облаков или боли при ближайшем рассмотрении оказывается связан с эстетическим или квазиэстетическим переживанием. Определение переживания можно расширить до квазиэстетического, поскольку оно связано с чувственной оценкой предметов сознательного опыта, но не ограничивается категориями прекрасного и безобразного, вкусного и невкусного, а включает в себя такие оппозиции, как *больно и не больно*, или «именно вот такое мое красное» и «именно вот такое твое красное».

Рефлектирующая способность суждения в момент формирования элементарных опытных данных вызывает у субъекта познания (квази)эстетическое переживание, обусловленное целесобразным взглядом на вещи в ситуации отсутствия общего положения о них. Но имеет ли рефлектирующая способность суждения позитивную ценность для процесса познания? На этот вопрос Кант отвечает, рассматривая еще один вид рефлектирующей способности суждения, а именно телеологический. Если эстетические суждения при всей своей ценности носят субъективный характер и только косвенно участвуют в процессе познания, то телеологические суждения обладают уже объективным характером и непосредственным образом относятся к познанию, являясь условием его возможности (см.: Разеев, 2008). Рефлектирующая способность суждения в ее телеологическом аспекте рассматривает многообразие особенного так, как если бы оно было подчинено общему принципу, и полагает этот принцип не как отвлеченно эстетический, связанный с оценкой, а как собственно познавательный, усматривающий каузальное единство в явлениях природы и производящий общезначимые позитивные положения о мире на основании предполагаемой причины. Объективный характер телеологических суждений состоит не в том, что они являются истинными суждениями о мире, а в том, что они составляют важнейший закон познания природы, который Кант назвал «законом спецификации природы». Телеологический принцип способности суждения устанавливает не закон природы, а закон нашего рассуждения о природе в ситуации, когда мы не обладаем общим положением о ней, а значит, не способны воспользоваться определяющей способностью суждения (см.: Разеев, 2010). Сравнивая теории Канта и Шлика, можно сказать, что телеологические суждения совершают перевод первых предложений констатации на гипотетические предложения посредством осознания недостоверности феноменального опыта и утверждения его как общезначимого. Феноменальный опыт лишается достоверности, поскольку включается в контекст собственного производства, а характер общезначимого приобретает потому, что подчиняется единому принципу посредством закона спецификации природы.

Мы рассмотрели, как интуиции перспектив от первого и от третьего лица могут быть теоретически реализованы в рамках единственной эпистемической позиции субъекта сознания. Если перспектива от третьего лица составляет определяющую способность суждения, то есть отношение к сознательному опыту через общезначимую гипотезу, то перспектива от первого лица представляет собой рефлектирующую способность суждения, которая схватывает сознательный опыт как единый в ситуации отсутствия общезначимого положения о нем. Причем рефлектирующая способность суждения состоит как в эстетическом отношении к опытным данным, вызывая чувственное переживание от их созерцания, так и в телеологическом отношении, вырабатывая на основе элементарного опыта общезначимые гипотезы. Соотнесение теории Канта с концепцией Шлика продемонстрировало, что такое представление эпистемических регистров, подчиненных единственно возможной позиции сознательного субъекта, необязательно приводит к субъективному идеализму. Предложения констатации, выражающие феноменальный опыт, являются «точками встречи» познания и реальности — начальной точкой рефлектирующих суждений и конечной точкой определяющих суждений. Исходя из абсолютной достоверности, данные сознательного опыта проходят через припоминание собственной гипотетичности и последующего забвения этой гипотетичности ради встречи с реальностью и верификации или фальсификации самих себя.

## Заключение

В данном исследовании было продемонстрировано, что за видимой чистотой и очевидностью различения двух типов сознательного опыта, доступного и недоступного, лежит гибридный объект — объект, отвечающий как натуралистическому, так и антинатуралистическому представлению о сознании, но не терпящий редукции ни к одному из них. Значимость использования метода Латура в философии сознания состоит в том, что только последовательное применение практик «перевода» и «очищения» к объекту нашего исследования позволяет теоретически обосновать возможность онтологического совмещения противоречащих характеристик сознательного опыта — его нередуцируемости и сводимости к коммуникативным практикам, его уникальности и конструктивистской воспроизводимости. Теория Латура позволяет избежать редукционистской позиции и сформировать методологический фундамент для последующих исследований в области когнитивных наук и философии сознания. К примеру, такого же рассмотрения требует вопрос о свободе воли и детерминизме: оба представления основываются на корпусе весомых аргументов и толкуются, как правило, в качестве взаимоисключающих.

Второй важный вывод из этого исследования касается доказательства возможности конструктивного диалога между натуралистическим и антинатуралистическим направлениями в философии сознания. Соотнесение трансценденталистской теории Канта с позитивистской концепцией Шлика продемонстрировало, каким образом можно производить процесс теоретической медиации в рамках истории философии. Поиск общих мест и значимых для большинства исследователей акцентов — поиск того, что может объединять различные теории, а не только сталкивать их друг с другом, признание значимости практики «перевода» научных терминов наравне с «практикой очищения» через обращение к опыту ведет к созданию интердисциплинарного пространства, «зоны обмена» между самыми разными исследователями сознания, включающими не только философов, но и ученых-эмпириков (см.: Галисон, 2004). Метод Латура позволит нам стать «неновременными» и перестать заниматься исключительно вычищением наших теорий от метафизических или иных примесей, а начать налаживать действенную сеть научной коммуникации.

Третий и последний вывод касается вопроса о необходимости рассмотрения проблемы сознательного субъекта, парадоксальность которой была продемонстрирована на схеме в начале данного исследования. Конституция Нового времени гарантирует: хотя субъект сознания является частью эмпирически конкретной реальности, он существует так, как если бы он эту реальность превосходил и обуславливал. Проблема субъекта, субъективности и субъектности требует внимательного антропологического освещения через сопоставление с историко-философскими категориями нечеловеческого, несознательного, несвободного и неспособного; требует провести процедуру медиации между кантовским трансцендентализмом и гуссерлевской феноменологией, постфеноменологией и постгуманизмом, этикой животных и философией права. Полная теория сознания должна научиться оперировать инструментами «перевода» и «очищения» научных терминов и философских концепций

## Список литературы

Галисон П. Зона обмена: координация убеждений и действий / пер. с англ. В.А. Геровича // Вопросы истории естествознания и техники. 2004. № 1. С. 64–91.

Гаспарян Д. Э. Что значит быть трансценденталистом в современной аналитической философии сознания? // Эпистемология и философия науки. 2015. № 2. С. 146–165.

Здравомыслова Е. А., Тёмкина А. А. 12 лекций по гендерной социологии : учеб. пособие. СПб. : Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2015.

Иванов Д. В. Природа феноменального сознания. М. : Либроком, 2013.

Кант И. Критика способности суждения / пер. с нем. М. : Искусство, 1994а.

Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н. О. Лосского, под ред. Ц. Г. Арзаканяна, М. И. Иткина; примеч. Ц. Г. Арзаканяна. М. : Мысль, 1994б.

Латур Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / пер. с фр. Д. Я. Калугина. СПб. : Издательство Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2006.

Нагель Т. Что все это значит? Очень краткое введение в философию / пер. с англ. А. Толстова. М. : Идея-Пресс, 2001.

Разеев Д. Н. «Критика способности суждения» Канта – сочинение по философии науки? // Мысль: Журнал Петербургского философского общества. 2008. Т. 7, № 1. С. 185–211.

Разеев Д. Н. Телеологический принцип познания в контексте «Критики способности суждения» Канта // Кантовский сборник. 2010. Вып. 1. С. 7–14.

Секацкая М. А. Исследование сознания в философии и когнитивных науках: почему трудная проблема сознания не нуждается в решении // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 185–194.

Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории / пер. с англ. В.В. Васильева. М. : Либроком, 2015.

Шлик М. О фундаменте познания / пер. с англ. А. А. Яковлева // Аналитическая философия: Избранные тексты / сост., вступ. ст. и коммент. А. Ф. Грязнова. М. : Издательство МГУ, 1993. С. 33–50.

Crenshaw K. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics // University of Chicago Legal Forum. 1989. Vol. 1989, №1. P. 139–167.

## References

Chalmers, D., 2015. *Soznayushchiy um: V poiskakh fundamental'noy teorii* [The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory]. Moscow: Librokom. (In Rus.)

Crenshaw, K., 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum: Journal*, 1, pp. 139-167. <https://doi.org/10.4324/9780429500480-5>.

Dennett, D., 1991. *Consciousness Explained*. Edited by A. Lane. London: The Penguin Press.

Feyerabend, P., 1981. *Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139171526>.

Galison, P., 2004. Exchange Area: Coordination of Beliefs and Actions. *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki* [Issues of the history of natural science and technology], 1, pp. 64-91. (In Rus.)

Gasparyan, D. E., 2015. What Does It Mean to Be a Transcendentalist in Contemporary Analytic Philosophy of Mind? *Epistemology & Philosophy of Science*, 2, pp. 146-165. <https://doi.org/10.5840/eps201544215>. (In Rus.)

Ivanov, D. V., 2013. *Priroda fenomenal'nogo soznaniya* [The Nature of Phenomenal Consciousness]. Moscow: Librokom. (In Rus.)

Kant, I., 1994a. *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [The Critique of Judgment]. Moscow: Iskustvo. (In Rus.)

Kant, I., 1994b. *Kritika chistogo razuma* [The Critique of Pure Reason]. Moscow: Mysl'. (In Rus.)

Latour, B., 2006. *Novogo Vremeni ne bylo: Esse po simmetrichnoy antropologii* [We Have Never Been Modern: An Essay on Symmetrical Anthropology]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Rus.)

Nagel, T., 2001. *Chto vse eto znachit? Ochen' kratkoe vvedenie v filosofiyu* [What Does It All Mean? A Very Short Introduction to Philosophy]. Moscow: Ideya-Press. (In Rus.)

Razeev, D. N., 2008. Kant's Critique of Judgment Is an Essay on Philosophy of Science? *Mysl': Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva* [Thought. Journal of the St. Petersburg Philosophical Society], 7(1), pp. 185-211. (In Rus.)

Razeev, D. N., 2010. The Teleological Principle of Cognition in the Context of Kant's Critique of Judgment. *Kantian Journal*, 1, pp. 7-14. (In Rus.)

Dennett D. *Consciousness Explained* / ed. by A. Lane. L. : The Penguin Press, 1991.

Feyerabend P. *Realism, Rationalism and Scientific Method: Philosophical Papers*. Cambridge, UK : Cambridge University Press, 1981. Vol. 1.

Star S. L., Griesemer J. R. Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907–1939 // *Social Studies of Science*. 1989. Vol. 19, № 3. P. 387–420.

## Об авторе

Александр Андреевич Собка, Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: sobka.alexander@gmail.com

## Для цитирования:

Собка А. А. Роль кантовской «способности суждения» в «неновременном» исследовании сознательного опыта // *Кантовский сборник*. 2023. Т. 42, № 4. С. 200–214.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-10

Schlick, M., 1993. *On the Foundation of Knowledge*. In: A. F. Gryaznov, ed. 1993. *Analiticheskaya filosofiya: Izbrannye teksty [Analytical Philosophy: Selected Papers]*. Moscow: MSU Press. (In Rus.)

Sekatskaya, M. A., 2015. The Study of Consciousness in Philosophy and Cognitive Sciences: Why the Hard Problem of Consciousness Does Not Need to Be Solved. *Voprosy filosofii*, 4, pp. 185-194. (In Rus.)

Star, S. L. and Griesemer, J. R., 1989. Institutional Ecology, "Translation" and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907–1939. *Social Studies of Science*, 19(3), pp. 387-420. <https://doi.org/10.7551/mitpress/10113.003.0011>.

Zdravomyslova, E. A. and Tyomkina, A. A., 2015. *12 lektsiy po gendernoy sotsiologii: uchebnoe posobie [12 Lectures on Gender Sociology: A Textbook]*. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeyskogo universiteta v Sankt-Peterburge. (In Rus.)

## The author

Aleksandr A. *Sobka*, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University, St Petersburg, Russia.

E-mail: sobka.alexander@gmail.com

## To cite this article:

Sobka, A. A., 2023. The Role of the Kantian "Power of Judgment" in the "Nonmodern" Study of Conscious Experience. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 200-214. (In Rus.)

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-10>

© Sobka A.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/))

## НЕПРЕОДОЛИМЫЙ КАНТ: ДЕЛЁЗ О СОГЛАСОВАННОСТИ СПОСОБНОСТЕЙ РАЗУМА

М. С. Неаполитанский<sup>1</sup>

Влияние философии Иммануила Канта на идеи Жюль Делёза было значительным. Однако анализ соотношения идей двух философов еще не получил должного исследовательского внимания, особенно в русскоязычной литературе. Для раскрытия сущности и истории развития отношения Делёза к Канту подробно рассмотрена работа первого «Критическая философия Канта: учение о способностях», в которой французский философ ставит перед собой цель найти потенциальные пределы интерпретации кантовской философии. В этой работе Делёз обращается к учению Канта о способностях, в котором обнаруживает противоречия и «разрывы», разрешающиеся в «Критике способности суждения». Делёз апеллирует к свободной согласованности способностей как к «чему-то третьему», что показывает варианты реактуализации философии Канта без стремления ее преодолеть или деконструировать. Также в статье представлена краткая история появления проблематики, связанной с кантовской философией, в работах Делёза – от курса лекций о проблеме оснований, прочитанного молодым Делёзом в лицее Людовика Великого в Париже, до его последней прижизненно опубликованной статьи «Иманентность: некая жизнь», в которой поставлен вопрос о трансцендентальном поле. Несмотря на то что Канта и Делёза чаще противопоставляют, чем рассматривают как возможных союзников, а также невзирая на случаи критики Канта со стороны Делёза, выдвигается тезис о прочной связи их философских проектов. Рассматривая присутствие Канта в исследовании Делёза, автор делает вывод о том, что философия Канта определила многие ключевые моменты мышления французского философа – в частности, концепцию

<sup>1</sup> Санкт-Петербургский государственный университет,  
Россия, 199034, Санкт-Петербург,  
Университетская наб., д. 7–9.  
Поступила в редакцию: 28.07.2023 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-11

## THE IMPERISHABLE KANT: DELEUZE ON THE CONSISTENCY OF THE FACULTIES OF REASON

M. S. Neapolitanskiy<sup>1</sup>

The influence of Immanuel Kant's philosophy on the ideas of Gilles Deleuze was quite substantial. However, analyses of the correlation between the ideas of the two philosophers have not yet received proper research attention, especially in Russian-language literature. To reveal the essence and history of the development of Deleuze's attitude to Kant, the former's work, Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties (1963), in which the French philosopher aims to find the potential limits of interpretation of Kant's philosophy. Deleuze appeals to Kant's study of faculties, in which he finds contradictions and "gaps" that find their solution in the Critique of Judgment. Deleuze refers to the free coherence of the faculties as to "something third", which gives options for reactualising Kant's philosophy without striving to overcome it. I also provide a brief history of the issues related to Kantian philosophy, appearing in the works of Deleuze – from a course of lectures on the problem of grounds, given by the young Deleuze at the Lyceum Louis the Great in Paris, to his last article published in his lifetime, "Immanence: A Life", in which Deleuze brings up the question of the transcendental field. Despite the fact that Kant and Deleuze are more often contrasted than considered as possible allies, and despite the cases of criticisms of Kant by Deleuze, I defend the thesis that their philosophical projects are firmly linked. Considering Kant's presence in Deleuze's study, I conclude that Kant's philosophy has shaped some key aspects of the French philosopher's thinking – in particular, the

<sup>1</sup> Saint Petersburg State University.  
7-9 Universitetskaya Embankment, St Petersburg,  
199034, Russia.  
Received: 28.07.2023.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-11

«трансцендентального эмпиризма», а также повлияла на идеи Делёза о различии, становлении, основании и имманентности.

**Ключевые слова:** Кант, Делёз, трансцендентальный эмпиризм, способности, критическая философия, согласованность, различие

concept of “transcendental empiricism” – and also has influenced Deleuze’s ideas about difference, becoming, ground and immanence.

**Keywords:** Kant, Deleuze, transcendental empiricism, faculties, critical philosophy, consistency, difference

## 1. Введение

Актуальность Канта для современных философских исследований сложно преувеличить. Его видимое и невидимое присутствие можно обнаружить в текстах самых различных авторов — вплоть до авторов так называемого спекулятивного поворота (Харман, 2020, с. 35), для которого Кант является и главным героем, и главным антагонистом. Помимо этого Кант появляется и в творчестве тех философов, кто традиционно с ним напрямую не связывается или даже противопоставляется ему. Такая судьба постигла Жюль Делёза, чье творчество нередко описывается в терминах постмодернистской философии и якобы вступает в противоречие с философскими идеями, которые не сосредоточиваются на вопросах имманентности, становления и эмпиризма (Agamben, 1999, p. 239). Делёз нередко выступает в качестве ключевой фигуры современной философии, выражающей ее общие настроения — в частности, попытку «деконструировать» прежние варианты мышления, чаще всего представленные в текстах немецких авторов от Канта до Хайдеггера. Однако, как заметил Ник Ланд, «мощь Делёза заключается в том обстоятельстве, что он преуспевал в отделении себя от парижской темпоральности куда больше, чем многие из его современников... Время делёзовского текста гораздо холоднее, гораздо более *немецкое*...» (Ланд, 2018, с. 7). Это точное наблюдение: Делёз ближе к классическим проблемам философии, чем может показаться на первый взгляд. Помимо этого, он сам называл свой метод «трансцендентальным эмпиризмом» (Делёз, 1998, с. 180), отсылая к работам Юма и Канта и подтверждая тем самым хотя и оригинальную, но все-таки прочную связь с предшествующей традицией.

Работа Делёза «Критическая философия Канта: учение о способностях» часто незаслуженно остается без должного внимания или вписывается в разряд «ученических» текстов историко-философского этапа его творчества. На русском языке фактически отсутствуют исследования, посвященные отношениям двух философов. На наш взгляд, такое положение дел представляется не совсем справедливым. В данном тексте будет предпринята попытка показать, что Кант не является антагонистом Делёза, а, напротив, в значительной степени влияет на его философскую работу и дает новые точки исследователям для соотнесения идей Делёза с историей мысли. Кант оказывается визави Делёза и тем, чей путь можно и важно продолжить, найдя возможные границы его интерпретации.

Далее будут описаны особенности интерпретации концепции Канта Делёзом в контексте его собственной философии и его оригинальных историко-философских методов (на материале работы «Критическая философия Канта: учение о способностях»). Также будет представлен анализ роли Канта в определении проблемы оснований, которая важна для всего философского проек-

та Делёза и которая появляется в его работах раннего и позднего периода. В заключение мы посмотрим, как связывали идеи Делёза и Канта другие авторы, в частности Иэн Гамильтон Грант. Главным итогом работы станет обоснование двух тезисов: во-первых, Кант оказал существенное влияние на формирование идей Делёза (выходящее за пределы одной книги), и, во-вторых, пример Делёза показывает, каким образом может быть осуществлено продуктивное прочтение классики с позиции современной философии, заменяющее жест отказа от истории идей.

## 2. Кант в работах Делёза: краткая история

Делёз как историк философии известен своей коллекцией «портретов» философов, которым он посвятил отдельные работы. Среди них, например, можно найти тексты о Спинозе, Лейбнице, Ницше и Бергсоне. Кант не был в ряду тех, кого Делёз мог бы назвать своим «союзником». Тем не менее в 1963 г. он опубликовал о нем работу («Критическая философия Канта: учение о способностях»), которую в дальнейшем в рубрикаторе собственного творчества отнес к разделу под названием «От Юма к Бергсону» (Deleuze, 2002, p. 7; Фокин, 2003, с. 273).

Одновременная включенность и исключенность Канта из основных траекторий делёзовской мысли показывает амбивалентность отношения Делёза к Канту. Например, в 1968 г., когда Делёз уже перейдет от историко-философских работ к своим оригинальным философским текстам, он будет говорить о симпатии к Канту. Франсуа Досс, биограф Делёза, приводит его слова: «Когда перед тобой творчество такого гения, нельзя просто взять и сказать, что ты не согласен. Сначала нужно уметь им восхититься, найти проблемы, которые он ставит, его собственную машинерию. Именно силой восхищения можно вернуться к настоящей критике» (Досс, 2021, с. 159).

Кант окажется интересен Делёзу не только на раннем этапе исследований. В «Критике и клинике», его последней прижизненно опубликованной книге, также есть глава о Канте — «О четырех поэтических формулах, которые могли бы резюмировать философию Канта» (Делёз, 2002, с. 44), которая ранее, в 1986 г., выходила в виде отдельного эссе.

Вспоминая свою первую работу о Канте, Делёз говорил, что писал ее «против врага» (Делёз, 2004, с. 17). Вместе с этим кантовская фигура много раз возникнет на его философском пути — в работах «Различие и повторение», «Логика смысла», «Что такое философия?» и других.

Отдельным исследованием могло бы стать изучение случаев присутствия Канта во всех работах Делёза. Однако наиболее подробным обращением к немецкому классику в творчестве французского философа был и остается текст «Критическая философия Канта: учение о способностях» (Делёз, 2001). Анализ этой работы поможет ответить на вопрос о взаимосвязи актуальности Канта и Делёза, показать основные точки влияния и описать две эти фигуры со стороны их схожей «классичности».

## 3. Делёз «до» Канта: проблема оснований

Безусловно, Кант был интересен Делёзу до начала специальной работы, посвященной его философии. Несмотря на то что мы будем отсчитывать историю появлений Канта в творчестве Делёза с момента начала работы над книгой «Критическая философия Канта: учение о способностях», кантовское наследие интересовало Делёза с самого начала его профессиональной деятельности в качестве преподавателя, а затем и автора. Например, в 1957 г., за шесть лет до публикации этой кни-

ги, Делёз закончил читать курс лекций, посвященный проблеме оснований. В содержании этого курса можно найти множество идей, которые определяют рамки будущих его обращений к Канту. Ключевой задачей курса Делёза, как отмечает Кристиан Керслейк, «было установить различия между тремя разными методологическими подходами к философской задаче *обоснования*: между экзистенциальным подходом, рационально-логическим и критическим кантианским» (Керслейк, 2020, с. 90). Для реализации этой задачи Делёз описывает генеалогию того, как процесс *обоснования* уступил место жесту обращения к *основаниям*. По Делёзу, обращение к основанию связано с повторением, основание обнаруживается в объекте, тогда как обоснование ориентировано на различие и исходит от субъекта. Переход от основания к обоснованию связан с образами мышления в Новое время. Он был завершён в философии Канта благодаря его коперниканскому перевороту. Делёз говорит о проблеме основания следующее:

Основание есть то, что предоставит или не предоставит нам право. Основание есть третье. Требовать — значит претендовать на что-то. Акт требования подразумевает подчинение сравнению, которое способно обеспечить или подтвердить наше право. Это означает принятие суровых испытаний. Основание есть третье, так как оно не есть ни претендент, ни то, на что претендуют. Это то, что предоставит требуемое претенденту. Самостоятельно предмет никогда не подчиняется требованию. <...> Таким образом, то, что основывает, есть испытание (Deleuze, 2015, p. 22–23).

По Делёзу, Юм был тем мыслителем, который предвидел проблему обоснования и поставил важнейший вопрос: по какому праву мы можем делать выводы о будущем из прошлого (Ibid, p. 25–26)? За постановкой этого вопроса последовала невозможность совершения прежней операции повторения оснований, используемой в мифах, где есть герой-основатель, утверждающий свое право на начало чего-либо. Керслейк замечает, что для Делёза мифологическое мышление с его ритуальным повторением было первым шагом на пути осуществления разума как бесконечного, а с Юмом, Кантом и посткантовской традицией в философии уже ставится вопрос об основе разума, в связи с чем лекционный курс самого Делёза оказывается посвящен возможности конечных существ «реализовать или осуществить разум» (Керслейк, 2020, с. 93). По Делёзу, чтобы преодолеть разрыв, обнаруженный Юмом, мыслящему субъекту необходимо постоянно совершать повторение операции *обоснования* — в том числе по отношению к себе самому; Кант видится важнейшей фигурой в развитии способов и трансформации этого процесса, а книга Делёза о Канте — попыткой найти новые основания для его осмысления.

#### **4. Особенности интерпретации: Делёз в поисках критической философии Канта**

Историко-философское кредо Делёза гласит, что важно менять привычные координаты обращения к тем или иным авторам. В «Различии и повторении» он говорит о своем методе: «История философии, как нам представляется, должна играть роль, во многом аналогичную роли коллажа в живописи. История философии является воспроизведением самой философии. Следует, чтобы изложение истории философии действовало как подлинный двойник и включало присущее двойнику максимальное изменение» (Делёз, 1998, с. 12).

Можно сказать, что похожим образом Делёз подходит и к Канту, однако обращение к нему все же является более строгим и последовательным, чем тот метод, который Делёз предложил в «Различии

и повторении». В работе «Критическая философия Канта: учение о способностях» Делёз формулирует две цели: описать то, как кантовская система существует в условиях разрыва различных способностей разума, и увидеть, каким образом можно дойти до ее пределов, не преодолевая ее, как это пытались сделать другие философы. На пути к этим целям Делёз чаще дает слово текстам немецкого классика, чем говорит о них сам.

Следуя своим целям, Делёз ищет фундамент той *гармонии* в кантовской системе, которая маскирует несходства способностей *разной природы*. Исходя из этого, он рассматривает трансцендентальный анализ Канта как попытку скрыть и обойти это различие. Так, ретроспективно обращаясь к своей книге, Делёз будет говорить: «Я... пытаюсь показать, как функционирует его [Канта] система и каковы механизмы этой системы — трибунал Разума, осмотнительное использование познавательных способностей, покорность, еще более лицемерная в силу того, что нас называют законодателями» (Делёз, 2004, с. 17). Иными словами, по Делёзу, уверенность субъекта в регулятивном принципе разума представляет собой закон, который производит сам субъект, ориентируясь на собственную потребность в законодательстве.

Для Делёза суть кантовского коперниканского переворота в том, что Кант сумел перейти от уверенности в последовательной связи или соответствии между субъектом и объектом к принципу: объект необходимо подчиняется субъекту. Именно поэтому познавательная способность оказывается *законодательной*. Делёз говорит об этом напрямую: «Первое, чему учит нас Коперниканская революция, — это то, что повелеваем именно мы. <...> Кант противопоставляет мудрости критический образ: мы — законодатели Природы» (Делёз, 2001, с. 159). По Делёзу, Кант — это философ *эмпирического реализма*, так как для него феномены — больше, чем видимость или данность. Феномены одновременно и воздействуют на нас, и подчиняются нам: с одной стороны, потому, что мы пассивные и воспринимающие субъекты, а с другой — потому, что они, феномены, не вещи-в-себе. На этом моменте Делёз возвращается к проблеме согласованности способностей и говорит: «По Канту, проблема отношения субъекта и объекта стремится к тому, чтобы стать внутренней [проблемой]; она становится проблемой связи между различными по природе субъективными способностями — воспринимающая чувственность и активный рассудок» (Там же).

## 5. Попытка связи: новый эмпиризм?

Между «эмпирическим реализмом» и «трансцендентальным эмпиризмом» наблюдается определенная корреляция. Первый Делёз приписывает Канту, а второй соотносит уже со своим именем. Принято считать, что трансцендентальный эмпиризм, согласно которому условия опыта конституируются самим опытом мышления, вступает в явное противоречие с кантовской философией. Однако точнее было бы сказать, что это не жесткая оппозиция, а скорее попытка развить Канта до возможных пределов. Как пишет Джон Райхман, Делёз искал «высший эмпиризм», который бы отправился дальше Канта, и пытался «преодолеть основную трудность, введенную Кантом в философию: обстоятельство, при котором трансцендентальные условия мысли или детерминация “Я мыслю” фактически всегда моделировались эмпирическим уровнем, определявшим их» (Rajchman, 2000, p. 17). Эти размышления находят продолжение в проблеме новизны: Делёз занимается поисками и обоснованием такого концептуального хода, который бы не задавался вопросом об условиях возможного опыта, а исследовал условия появления или производства нового как базовой онтологической единицы. Как замечает Евгений Блинов, «решение подлинной проблемы

по Делёзу означает создание концепта, который помогает раскрыть “подлинную новизну”» (Блинов, 2020, с. 66). Говоря иначе, помогает уйти от повторяемости эмпирического и данного как «того же самого» к более глубокому и подробному исследованию эмпирического «материала».

Делёз вполне последовательно и по-своему продолжает коперниканский переворот Канта, балансируя между вопросами об опыте, вновь возвращаясь к приоритету объекта над субъектом и как бы по-новому открывая вход в философию для вещей, предметов и нечеловеческих акторов, если говорить языком современных философов (Барад, 2018, с. 53). Делёз выражает уверенность в том, что трансцендентальный эмпиризм — это единственный способ не копировать трансцендентальное с образов эмпирического. Однако если Кант, по Делёзу, стремится сделать проблему отношения субъекта и объекта *внутренней*, то можно сказать, что проблема этого же отношения у самого Делёза, связанная с новизной, носит чисто *внешний* характер, и это, в свою очередь, уменьшает продуктивность ее рассмотрения. Эта тема требует дальнейшего исследования: эмпирический реализм не так быстро трансформируется в трансцендентальный эмпиризм, чтобы забыть о проблеме согласованности способностей и разрывах между ними, — ведь именно на этом этапе Кант оказывается прямым «визави» Делёза.

Обнаружив разлад (разрыв) в способностях, Делёз пытается найти способы его устранить без «ссылки» на гармоничность или видимую согласованность, так как это, на его взгляд, верный способ возможного достижения пределов интерпретации кантовских текстов. Интересно заметить, что на данном пути Делёз находит и границы собственного историко-философского метода: неразрешимость некоторых «апорий» из истории мысли, с которыми нельзя справиться вне классических способов мышления и философствования. Делёз идет на компромисс, дистанцируясь от желания оригинального прочтения, и в этом приобретает свое «немецкое время» и новую связь с кантовской мыслью (Декомб, 2000, с. 147).

## **6. «Критика способности суждения» Канта как преодоление разрыва: версия Делёза**

В «Критике способности суждения» Делёз обнаружил тезис о спонтанной связи способностей — такой связи, которую не задает ни одна из них. Детальным описанием этого тезиса Делёз занимается в «Заключении», где замечает, что «последняя Критика открывает более глубокое — свободное и неопределенное — согласие способностей как условие возможности каждой конкретной связи» (Делёз, 2001, с. 217). На протяжении всей своей работы Делёз обращается к идее способности в трех кантовских критиках и утверждает вслед за немецким классиком соответствие способностей и того, что устанавливает для них закон: познавательная способность — рассудок, способность желания — разум, способность суждения — чувственность. Как уже было замечено выше, первые две «Критики» для Делёза описывают законодательный характер отношений субъекта и объекта, а также необходимость этих отношений. Третья же, напротив, предоставляет подробное разрешение противоречия первых двух и описывает теорию целесообразности (Кант, 2001, с. 527). Говоря об этом и развивая свое наблюдение, Делёз вновь упоминает проблему оснований. Он пишет, что важность двух тезисов «Критики способности суждения» состоит в следующем: «целесообразное согласие способностей есть объект особого генезиса; целесообразная связь между природой и человеком — результат чисто человеческой практической деятельности» (Делёз, 2001, с. 218). Именно в этой «Критике» Делёз находит ту деталь рабочего механизма кантовского учения, которая позволяет ему понять Канта и приблизиться к нему. Этой деталью можно считать сверхчувственную природу, о которой Делёз пишет:

Чувственно воспринимаемая природа как феномен обладает сверхчувственным в качестве субстрата. Только лишь в таком субстрате примиряются механизм и целесообразность чувственно воспринимаемой природы, причем первый касается того, что необходимо присутствует в природе как объекте чувства, а вторая — того, что случайным образом пребывает в ней как объекте разума. Следовательно, *уловка, или коварство*, сверхчувственной природы в том, что чувственно воспринимаемой природы недостаточно для реализации того, что тем не менее является «ее» последней целью; ибо такая цель является сверхчувственной постольку, поскольку должна быть осуществлена... (Там же, с. 224).

Важность приведения столь объемной цитаты целиком заключается в том, что в ней хорошо видна связь, которую французский философ создает на основе ключевых идей Канта. Собственно, она состоит из анализа разрыва способностей, поиска способов связывания и преодоления, из подробного описания сути коперниканского переворота Канта, из обращения к «Критике способности суждения», из разбора учения о целях и, наконец, из попытки понять, как эти отчасти разрозненные элементы объединяются проблемой сверхчувственного, которой, к слову, и заканчивается книга Делёза.

Можно говорить о том, что Делёз строит собственный новый трансцендентальный проект, ориентируясь на учение Канта, и трансцендентальный эмпиризм — лишь *одно из* и самое известное название этого проекта. В основе «строительства» стремление преодолеть трансцендентализм самого Канта. Несмотря на то что Кант в первых двух «Критиках» обосновывал согласующее разделение способностей, а в последней ввел разделение, которое производит согласие, свобода способностей все равно оказалась ограничена. В этом процессе кантовского мышления Делёз усматривает интуиции, которые будут развёрнуты в других его работах и которые касаются значимой темы его философии: свободное согласие способностей для него представляется важной составляющей процессов становления и различия. Как пишет Анастасия Мерзенина в своей небольшой заметке, посвященной Делёзу и Канту, у них обоих «мышление становится содержанием своеобразного этического императива, а различие между ними заключается в том, что императив Канта состоит в подтверждении тождественности и согласия способностей, а у Делёза императив диктует безмерное утверждение различия» (Мерзенина, 2021). Мерзенина приходит к выводу, который точно описывает часть специфики соотношения их идей: делая общий обзор, можно увидеть, что философия Делёза оказывается не менее законодательной, чем философия Канта, но формы этой законодательности различны. Кант говорит о законах как логических категориях, или чистых понятиях рассудка, которые формирует трансцендентальное Я; именно эти категории стоят за различными видами суждений.

Безусловно, это не единственный и далеко не главный итог истории обращений Делёза к Канту. Проблема «законодательной философии» — лишь одна из многих составляющих обращений французского философа к кантовскому наследию. Заново открывая для себя Канта, Делёз не только пишет работу о нем, но и создает каркас для своих оригинальных текстов и концептов. В определенной степени Делёз делает подробный эскиз идей своих будущих книг: он очерчивает тип размышлений, которые говорят о «чем-то третьем», что находится за пределами привычного опыта (так как «высвобождает» его), но при этом остается имманентным (см.: Пома, 2015). Отголоски идей Канта, трансцендентальный эмпиризм и попытка найти сверхчувственное в имманентном — всё это будет с Делёзом вплоть до его последнего прижизненно опубликованного небольшого текста «Имманентность: некая жизнь», в котором он напишет, что «нужно определить трансцендентальное поле через чистое непосредственное сознание без объекта и “моего-я”, как движения без начала и конца» (Делёз, 2021, с. 231).

## 7. Заключение

Кант, таким образом, оказывается импульсом для значимых концептов Делёза, которые не могли бы возникнуть без внимательного прочтения корпуса кантовских текстов. Без Канта сложно представить делёзовский проект имманентной философии становления. О схожести Канта и Делёза будет говорить, например, Грант, причем обращаясь к поздней работе Делёза «Что такое философия?», написанной в соавторстве с Феликсом Гваттари. Так, в «Химии тьмы» Грант замечает, что философия Делёза на самом деле оказывается кантианской и сходятся обе философии на идеях этико-телеологии. Обращаясь к теме земли в их работах, Грант замечает, что и для Делёза, и для Канта смысл земли «заключается в пришествии новых народов, в царстве целей, пронизанном исключительно святой волей, или в поддержании переворотов одаренных народов, заявляющих о себе и определенных через их собственный энтузиазм» (Грант, 2020, с. 64–65). Грант объединяет Делёза и Канта и противопоставляет их Шеллингу. По мнению Гранта, Делёз и Кант идут по пути от реального к идеальному, в то время как Шеллинг совершает путь обратный — от идеального к реальному. Несмотря на то что статья Гранта является скорее дискуссионной, нежели склонной к фундирующей постановке проблемы, британский исследователь делает важное наблюдение, касающееся связи трансцендентального эмпиризма Делёза и философии Канта. При этом делает он это наблюдение на материале поздних работ Делёза, что еще раз подтверждает тезис о прочной связи идей Канта и Делёза.

Актуальность Канта в контексте философии Делёза заключается, пожалуй, не в том, что немецкий классик получает специфическую «постмодернистскую» рецепцию, а в том, что пример Делёза показывает, каким образом может быть осуществлено внимательное и не критическое прочтение классики с позиции современной философии. Речь идет о плодотворном союзе, заменяющем собой жест слепой деконструкции или отказа от истории философии. Обращаясь к Канту, Делёз стремится создать и философию на новых основаниях, и новые основания для философии. Эта важная тема берет начало в работе Делёза о Юме и получает существенное развитие в работе о Канте, а затем — уже с элементами кантовского влияния — переходит и в другие книги французского философа.

Делёз и Кант, очевидно, не могли быть союзниками (хоть некоторые исследователи, как, например, тот же Грант, и пытались их объединить на различных основаниях). Однако в целом без Канта основные траектории мысли Делёза, его книги и концепты не были бы полными или получились бы совсем иными. Хотя Делёз обращал к Канту и критические высказывания, он находился под непосредственным влиянием философии немецкого классика. Мы увидели, что и как интересовало Делёза в идеях Канта и каким образом сам Кант — даже в отвлечении от фигуры французского философа — может присутствовать в современной мысли. Разумеется, данная тема еще ожидает своих масштабных исследований и, несмотря даже на то, что уже опубликована статья о рецепции идей Канта в философии второй половины XX в. (Lord, 2012), по-прежнему остается перспективной.

## Список литературы

- Барад К. Агентный реализм. Как материально-дискурсивные практики обретают значимость // Опыты нечеловеческого гостеприимства: Антология. М. : V-A-C, 2018. С. 42–121.
- Блинов Е. Шок радикальной новизны: ранний Делёз и пробелы смысла // Логос. 2020. №4 (137). С. 63–85.
- Грант И. Г. Химия тьмы / пер. с англ. Д. Хамис // Логос. 2020. №5 (138). С. 57–78.
- Декомб В. Современная французская философия / пер. с фр. М. М. Федоровой. М. : Весь мир, 2000.
- Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1998.
- Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях / пер. с фр. Я. И. Свицкого. Бергсонизм. Спиноза. М. : ПЕР СЭ, 2001.
- Делёз Ж. Критика и клиника / пер. с фр. О. Е. Волчек, С. Л. Фокина. СПб. : Machina, 2002.
- Делёз Ж. Переговоры. 1972–1990 / пер. с фр. В. Ю. Быстрова. СПб. : Наука, 2004.
- Делёз Ж. Имманентность: некая жизнь... / пер. с фр. К. Н. Тимашова // EINAi: Философия. Религия. Культура. 2021. № 1 (19). С. 229–235.
- Досс Ф. Жиль Делёз и Феликс Гваттари. Перекрестная биография / пер. с фр. И. Кушнаревой. М. : Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2021.
- Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 69–833.
- Керслейк К. Об основании Делёза / пер. с англ. Д. Кульбашной // Логос. 2020. № 4 (137). С. 89–108.
- Ланд Н. Киберготика / пер. с англ. Д. Я. Хамис и др. // Соч. : в 6 т. Пермь : Гиле Пресс, 2018. Т. 2.
- Мерзенина А. Имманентистская философия Делеза как наследие кантовского трансцендентализма // Холон. 2021. № 1. URL: <https://clck.ru/356dfQ> (дата обращения: 17.07.2023).
- Пома А. К природе мышления без представления // Кантовский сборник. 2015. № 1 (51). С. 28–42.
- Фокин С. Жиль Делёз между философией и литературой: картография // Новое литературное обозрение. 2003. №5 (63). С. 272–279.
- Харман Г. Спекулятивный реализм: введение / пер. с англ. А. А. Писарева. М. : Рипол-классик, 2020.

## References

- Agamben, G., 1999. Absolute Immanence. In: D. Heller-Roazen, ed. 1999. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, pp. 220-242.
- Barad, K., 2018. Agent Realism. How Material-Discursive Practices Matter. *Opyty nechelovecheskogo gostepriimstva: Antologiya [Experiences of Inhuman Hospitality: Anthology]*. Moscow: V-A-C, pp. 42-121. (In Rus.)
- Blinov, E., 2020. The Shock of a Radical Novelty: Early Deleuze and The Gaps of Sense. *Logos*, 4, pp. 63-85. (In Rus.)
- Decomb, V., 2000. *Sovremennaya frantsuzskaya filosofiya [Modern French Philosophy]*. Moscow: Ves' Mir. (In Rus.)
- Deleuze, G., 1998. *Razlichie i povtoreniye [Difference and Repetition]*. St. Petersburg: PetroPolis. (In Rus.)
- Deleuze, G., 2001. *Empirizm i subyektivnost: Opyt o chelovecheskoy prirode po Yumu. Kriticheskaya filosofiya Kanta: ucheniye o sposobnostyakh. Bergsonizm. Spinoza [Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature. Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties. Bergsonism. Spinoza]*. Moscow: PER SE. (In Rus.)
- Deleuze, G., 2002a. *Kritika i klinika [Critique and Clinic]*. St. Petersburg: Machina. (In Rus.)
- Deleuze, G., 2002b. *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G., 2004. *Peregovory [Negotiations]*. 1972-1990. St. Petersburg: Nauka. (In Rus.)
- Deleuze, G., 2015. *What Is Grounding?* Grand Rapids, MI: K& Publishing.
- Deleuze, G., 2021. Immanence: A Life... *Einaï. Filosofiya. Religiya. Kul'tura [Einaï. Philosophy. Religion. Culture]*, 1, pp. 229-235. (In Rus.)
- Dosse, F., 2021. *Zhil Delez i Feliks Gvattari. Perkretnaya biografiya [Gilles Deleuze and Félix Guattari. Intersecting Lives]*. Moscow: Delo. (In Rus.)
- Fokin, S., 2003. Gilles Deleuze between Philosophy and Literature: Cartography. *Novoye literaturnoye obozreniye [New Literary Observer]*, 5, pp. 272-279.
- Grant, I., 2020. The Chemistry of Darkness. *Logos*, 5(138), pp. 57-78. (In Rus.)
- Harman, G., 2020. *Spekulyativnyy realizm: vvedeniye [Speculative Realism: Introduction]*. Moscow: Ripol-klassik. (In Rus.)
- Kant, I., 2001. Critique of Judgment. In: I. Kant, 2001. *Sochineniya na russkom i nemetskom yazykakh [Work in Russian and German]*. Volume 4. Moscow: Nauka, pp. 68-833. (In Rus.)
- Kerslake, C., 2020. Grounding Deleuze. *Logos*, 4(137), pp. 89-108. (In Rus.)

Agamben G. Absolute Immanence // Potentialities: Collected Essays in Philosophy / ed., transl. by D. Heller-Roazen. Stanford : Stanford University Press, 1999. P. 220–242.

Deleuze G. L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953–1974. P. : Les Éditions de Minuit, 2002.

Deleuze G. What Is Grounding? / transl. by A. Kleinherenbrink. Grand Rapids, MI : K& Publishing, 2015.

Lord B. Deleuze and Kant // The Cambridge Companion to Deleuze / ed. by D. Smith, H. Somers-Hall. Cambridge : Cambridge University Press, 2012. P. 82–102.

Rajchman J. The Deleuze Connections. Cambridge, MA : MIT Press, 2000.

### Об авторе

Максимилиан Сергеевич **Неаполитанский**, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: mknea@mail.ru

### Для цитирования:

Неаполитанский М. С. Непреодолимый Кант: Делёз о согласованности способностей разума // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 4. С. 215–224.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-11

© Неаполитанский М. С., 2023.

Land, N., 2018. *Kibergotika* [Cybergothic]. Perm: Hyle Press. (In Rus.)

Lord, B., 2012. *Deleuze and Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.

Merzenina, A., 2021. Immanentist Philosophy of Deleuze as the Legacy of Kantian Transcendentalism. *Kholon* [*Holon*], [online] Available at: <<https://clck.ru/356dfQ>> [Accessed 17 July 2023].

Poma, A., 2015. К природе мышления без представления [On the Nature of Thinking without Representation]. *Kantian Journal*, 1, pp. 28-42. (In Rus.)

Rajchman, J., 2000. *The Deleuze Connections*. Cambridge, MA: MIT Press.

### The author

*Maksimilian S. Neapolitanskiy*, Saint Petersburg State University, St Petersburg, Russia.

E-mail: mknea@mail.ru

### To cite this article:

Neapolitanskiy, M. S., 2023. The Imperishable Kant: Deleuze on the Consistency of the Faculties of Reason. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 215-224. (In Rus.)

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-11>

© Neapolitanskiy M. S., 2023.

**ПРОБЛЕМА ВОЗМОЖНОСТИ  
СУЩЕСТВОВАНИЯ ИСКУССТВЕННОГО  
МОРАЛЬНОГО АГЕНТА В КОНТЕКСТЕ  
ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
И. КАНТА**

**Ю. С. Федотова<sup>1</sup>**

Вопрос о возможности существования искусственного морального агента предполагает обсуждение целого ряда проблем, поднятых И. Кантом в рамках практической философии и не исчерпавших своего эвристического потенциала до наших дней. Прежде всего это проблема соотношения морального закона и свободы. Так как разумное существо полагает свою волю независимой от внешних влияний, воля оказывается как подчиненной нравственному закону, так и автономной. Моральность и свобода предстают взаимосвязанными через независимость от внешнего. Соответственно, если действия искусственного интеллекта (ИИ) определяются чем-то или кем-то внешним по отношению к нему (человеком), то он действует не морально и не свободно, а гетерономно. Вследствие отсутствия у ИИ автономии и, соответственно, доступа к моральному закону у него нет и не может быть морального понимания, исходящего из морального закона. Другим следствием является отсутствие у него чувства долга, которое следовало бы из морального закона. Таким образом, моральное действие становится невозможным для искусственного морального агента, поскольку у него нет автономии и морального закона, морального понимания и чувства долга. Вывод состоит в том, что, во-первых, ИИ не только не может быть моральным с точки зрения Канта, но и не должен быть таковым, так как включение какого-либо морального принципа будет предполагать необходимость его выбора человеком, что сделает сам выбор принципа аморальным. Во-вторых, хотя воля как таковая у ИИ отсутствует, что с первого взгляда делает невоз-

<sup>1</sup> Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Россия, 119991, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4.  
Поступила в редакцию: 01.08.2023 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-12

**THE PROBLEM OF THE POSSIBILITY  
OF AN ARTIFICIAL MORAL AGENT  
IN THE CONTEXT OF KANT'S  
PRACTICAL PHILOSOPHY**

**Yu. S. Fedotova<sup>1</sup>**

*The question of whether an artificial moral agent (AMA) is possible implies discussion of a whole range of problems raised by Kant within the framework of practical philosophy that have not exhausted their heuristic potential to this day. First, I show the significance of the correlation between moral law and freedom. Since a rational being believes that his/her will is independent of external influences, the will turns out to be governed by the moral law and is autonomous. Morality and freedom are correlated through independence from the external. Accordingly, if the actions of artificial intelligence (AI) are determined by something or someone external to it (by a human), then it does not act morally and freely, but heteronomously. As a consequence of AI's lack of autonomy, and thus lack of access to the moral law, it does not and cannot have a moral understanding that proceeds from the moral law. Another consequence is that it has no sense of duty, which would follow from the moral law. Thus, moral action becomes impossible for the AMA because it lacks autonomy and moral law, moral understanding and sense of duty. It is concluded that, first, AMA not only cannot be moral, but should not be that, since the inclusion of any moral principle would imply the necessity for the individual to choose it, making the choice of the principle itself immoral. Second, although AI has no will as such, which prima facie makes not*

<sup>1</sup> Lomonosov Moscow State University.  
27-4 Lomonosovsky Prospekt, GSP-1, Moscow, 119991, Russia.  
Received: 01.08.2023.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-12

можными моральные и легальные действия, он все же может поступать легально в смысле соответствия юридическому закону, так как несет в себе квазиволю человека. Таким образом, необходимо, чтобы при создании ИИ соблюдались не моральные принципы, а юридическое законодательство, для которого приоритетны свобода и права человека.

**Ключевые слова:** Кант, автономия, свобода, моральный закон, ИИ, искусственный моральный агент, категорический императив, моральное понимание

*only moral but also legal action impossible, it can still act legally in the sense of conforming to legal law, since AI carries a quasi-human will. Thus, it is necessary that the creation of AI should be based not on moral principles, but on legal law that prioritises human freedom and rights.*

**Keywords:** Kant, autonomy, freedom, moral law, AI, artificial moral agent, categorical imperative, moral understanding

## Введение

Стремительное развитие искусственного интеллекта (ИИ) неизбежно поднимает вопрос о том, смогут ли подобные технологии принимать моральные решения, за которые мы сможем наложить на них моральную ответственность; или иначе — возможен ли искусственный моральный агент (ИМА)? Некоторые исследователи считают, что разработка моральной машины (здесь и далее используется как синоним ИИ) и является целью машинной этики. Так, например, М. Андерсон и С.Л. Андерсон (Anderson, Anderson, 2007a; 2007b), Дж. Мур (Moor, 2006), Н. Бостром (Bostrom, 2014), К. Аллен (Allen et al., 2000; 2005; 2006) полагают, что нельзя исключать такое развитие ИИ, которое приведет к возможности совершения моральных поступков и принятию исключительно точных моральных решений. Вопрос о возможности (и даже необходимости) ИМА дает новую актуальность практической философии Канта, так как она может предложить ответ — такую точку зрения, которую необходимо учитывать при обсуждения этого вопроса.

В статье будет представлен тезис о невозможности ИМА в свете практической философии Канта, так как кантовское понимание моральности подразумевает исключительно свободное, конечное, разумное и чувственное существо, рассматривающее себя не только как часть природы, но и как часть интеллигибельного мира, где и находится идея свободы.

В первой части работы будет показано, что для того, чтобы обладать статусом морального агента, по Канту, нужно обладать моральным законом, который является «единственным фактом чистого разума, который возвещает о себе таким образом как изначально законодательный разум» (AA 05, S. 31; Кант, 1997а, с. 351), и которым может обладать только разумное существо, так как моральный закон предполагает наличие автономной воли, не зависящей от внешнего и имеющей причину в самой себе, что также является одной из формулировок категорического императива. Моральность связывается с понятием свободы и автономии: полагая себя моральным, человек полагает себя в то же время свободным; а полагать себя свободным, одновременно не полагая себя моральным, невозможно, поскольку моральный закон есть условие возможности хотя бы какого-то усвоения свободы. Значит, если ИИ находится исключительно в мире природы и его действия всегда направляются волей человека, то его действия никогда не имеют причину в самих себе и, следовательно, ИИ никогда не имеет автономной воли и одновременно не может быть моральным. Во второй части будет рассмотрено одно из следствий обладания автономией, вытекающих из ин-

терпретации кантовской этики Барбарой Херман, — моральное понимание (*moral understanding*)<sup>2</sup> ситуации (Herman, 1993), которым не обладает ИИ. Термин «моральное понимание» в контексте данного аргумента используется в смысле, который в него вкладывает Б. Херман. В третьей части рассматривается еще одно следствие автономии — наличие морального чувства долга, также отсутствующего у ИИ. Делается вывод, что у ИИ отсутствуют моральный закон, автономия и, как следствие, моральное понимание и моральное чувство долга, а значит, у него не может быть статуса морального агента, что влечет за собой невозможность морального поступка, но дает возможность рассуждать об ИИ с юридической точки зрения.

## 1. Моральный закон, свобода, автономия и ИИ

В «Основоположении к метафизике нравов» и «Критике практического разума» Кант определяет соотношение морали и свободы, которые оказываются взаимосвязанными понятиями. Согласно его рассуждению, каждое разумное существо, имеющее волю, то есть такое, которое полагает себя способным создавать предметы или определять их и рассматривает себя независимым от внешних влияний, должно иметь идею свободы и рассматривать себя свободным, чтобы причина его предметов и действий была в нем самом, и только так он сможет считать волю своей: «Разум должен рассматривать самого себя как творца своих принципов, независимо от чуждых влияний, следовательно, как практический разум или как воля разумного существа он должен представляться самому себе свободным, т.е. воля разумного существа только под идеей свободы может быть его собственной волей, и, следовательно, в практическом отношении она должна быть приписана всем разумным существам» (AA 04, S. 448; Кант, 1997б, с. 227), при этом «как разумное, следовательно, принадлежащее к интеллигибельному миру существо, человек никогда не может мыслить причинность своей собственной воли иначе, как обращаясь к идее свободы; ибо независимость от определяющих причин чувственного мира (каковую разум необходимо должен всегда приписывать самому себе) есть свобода. С идеей же свободы неразрывно связано понятие *автономии*, а с последним — всеобщий принцип нравственности, который в идее точно также лежит в основе всех действий *разумных* существ, как закон природы в основе всех явлений» (AA 04, S. 452–453; Кант, 1997б, с. 241). Свободная (автономная) воля и воля, подчиненная нравственным законам, по сути, оказываются одним и тем же, ведь и та и другая должны быть законодательствующими для самих себя и независимыми

<sup>2</sup> Херман выделяет несколько синонимичных понятий, в том числе *moral understanding* (моральное понимание) и *moral knowledge* (моральное знание). *Моральное понимание*, как и *знание*, используется для обозначения того факта, что субъект обладает пониманием основных моральных норм общества, которым он был обучен, и осознанием моральной проблемности ситуации перед началом осуществления процедуры категорического императива (КИ). Херман пишет: «КИ не может быть эффективным практическим принципом суждения, если только агент не обладает каким-то моральным пониманием (*moral understanding*) своих действий прежде, чем он начинает использовать процедуру КИ» (Herman, 1993, p. 77), и «полезно думать о моральном знании (*moral knowledge*), необходимом для кантовских агентов, как о знании своего рода морального правила. Давайте назовем их “правилами моральной значимости”. Приобретенные как элементы морального воспитания, они структурируют восприятие ситуации агента таким образом, что то, что он воспринимает, есть мир с моральными характеристиками» (Ibid.). Херман также выделяет синонимичные понятия *moral sensitivity*, *moral perception* и *moral sensibility*, *moral awareness* (моральные чувствительность, восприятие, чувственность, осознанность), которыми обладает субъект, начинающий процедуру КИ. Это развитая способность субъекта распознавать ситуацию как морально проблематичную, и она является необходимой частью моральной агентности субъекта. Если субъект не воспринимает ситуацию как моральную, он не будет применять правила. Понятие *moral sensibility* Херман вводит для того, чтобы отделить его от понятия *emotional sensitivity*, поскольку моральная чувственность кантовского морального агента формируется через моральное знание правил. Моральная чувственность ставится выше эмоциональной чувствительности.

от внешних влияний. Кант делает вывод, что самозаконодательство воли для самой себя есть выражение категорического императива<sup>3</sup> (и принципа нравственности), поэтому свободная воля становится эквивалентом воли, подчиненной нравственному закону (АА 04, S. 446—447; Кант, 1997б, с. 223). Откуда получается, что свободная воля и моральность взаимосвязаны.

При этом моральный закон является *ratio cognoscendi* свободы, благодаря которому мы только и можем схватить, но никогда не объяснить ее существование, так как свободы нет в мире явлений, она находится в мире вещей в себе и не может быть наблюдаема. Сама свобода становится *ratio essendi* морального закона, так как без свободы он бы не мог существовать. Моральность предполагает свободу, а свобода влечет за собой моральность. При этом свобода (идея) и автономия (воля) определяются, как уже было сказано, через независимость от внешнего и через самозаконодательство. Если мы все же оказываемся под влиянием внешних причин, то мы уже не действуем морально, а лишь по побуждению или по склонности, тогда наша воля является не автономной, а гетерономной, так как определяется не внутренним, а внешним: «Природная необходимость была гетерономией действующих причин, так как каждый результат был возможен только по тому закону, что нечто другое определяло действующую причину к причинности, а чем же другим может быть свобода воли, если не автономией, т.е. свойством воли быть самой для себя законом?» (АА 04, S. 446—447; Кант, 1997б, с. 223). Из этого можно сделать вывод, что, хотя человек и обладает возможностью к автономии, это еще не значит, что он свободен, ведь в случае если он находится под внешними влияниями, его воля все еще не свободна. Можно также заметить, что речь у Канта идет о разумном конечном существе, чья воля только и может не согласовываться с моральным законом ввиду внешних отвлечений, в то время как бесконечное существо, например Бог, не испытывает подобных затруднений. Далее перед Кантом становится проблема сочетания автономии воли человека и детерминированного мира природы. Он решает данный вопрос так: человек, будучи существом природным и находясь в сфере явлений, определен временем, с этой стороны детерминирован. Однако, рассматривая себя как вещь в себе, которую создает Бог, человек приходит к тому, что «каждый поступок и вообще... в сознании его интеллигибельного бытия есть не что иное, как следствие, но отнюдь не определяющее основание причинности его как *ноумена*» (АА 05, S. 97—98; Кант, 1997а, с. 545), при этом человек не зависит и от Бога, так как тот создает его как вещь в себе, но не является причиной его поступков. То есть нужно принять, что Бог создает человека свободным и тот существует в двух сферах одновременно: мысля себя как вещь в себе, он свободен, но как феномен он детерминирован природой. Человек также есть единственное из известных подобных существ, а значит, и единственное, кому доступны моральный закон и автономия.

В сфере явлений, по Канту, целиком существуют животные, над которыми он возвышает людей. В связи с этим важно отметить, что воля имеет отношение к человеку, так как она есть «способность или создавать предметы, соответствующие представлениям, или хотя бы определять самое себя для их создания... т.е. свою причинность» (АА 05, S. 15; Кант, 1997а, с. 313), что в своем определении связывает волю с автономией (своя причинность) и исключает из рассмотрения животных, над которыми Кант человека возносит: «...он, кроме того, обладает разумом еще и для более высокого предназначения, а именно для того, чтобы не только принимать в соображение также и то,

<sup>3</sup> «Но положение: воля во всех действиях есть сама для себя закон — означает только принцип: не поступать иначе, как по той максиме, которая может иметь себя предметом также в качестве всеобщего закона. Но это есть как раз формула категорического императива и принцип нравственности; таким образом, свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, есть одно и то же» (АА 04, S. 446—447; Кант, 1997б, с. 223).

что́ есть доброе или злое само по себе... но и совершенно отличать эту оценку от первой и делать ее высшим условием первой» (AA 05, S. 61–62; Кант, 1997а, с. 435). Таким образом, обладая автономией, человек имеет практический разум и тем самым качественно отличается от других существ.

Кант также пишет о том, что если бы человек имел причину своих поступков не в самом в себе, а в Боге, то он был бы «марионеткой или автоматом Вокансона, сделанным и заведенным высшим мастером всех искусных творений» (AA 05, S. 101; Кант, 1997а, с. 555). Автоматы Вокансона — механические игрушки, среди которых были также экземпляры в виде людей, например флейтиста. Из слов Канта можно заключить, что он уже тогда задумывался о том, что такие человекоподобные механизмы могли бы выглядеть разумными, поэтому он добавляет, что даже если бы человек был такой мыслящей игрушкой, то он никогда по-настоящему не был бы свободным, потому что эта свобода была бы «лишь обманом, так как спонтанность может быть названа так только сравнительно, ибо, хотя ближайши́е причины, определяющие его движения, и длинный ряд этих причин, восходящих к своим определяющим причинам, были бы внутренними, все-таки последняя и высшая причина находилась бы целиком в чужой власти» (AA 05, S. 101; Кант, 1997а, с. 555). Следуя данному рассуждению, можно вывести, что любое существо, которое имеет свою причину не в себе, а в чем-то другом (как животное определено только эмпирически, а механизм своим мастером), не может быть одновременно и свободным и моральным, так как и то и другое подразумевает необходимость самостоятельного законодательства для своей воли.

Нетрудно увидеть, как подобное рассуждение можно перенести в сферу ИИ. «Воля» машины на самом деле есть воля человека, который ее разработал, и она целиком и полностью им определяется, так же как механическая игрушка заводится мастером. Цели, которые может потенциально ставить себе ИИ, являются целями, поставленными ему человеком и нужными ему для воплощения именно человеческих желаний. Даже если принять гипотетическую возможность существования сильного ИИ, способного, допустим, к моральному суждению и действию, эту способность в него будет закладывать человек для решения какой-то своей цели, а это всегда материальные цели, носящие вторичный характер, потому что желают люди, но не машины. О. Улген отмечает, что как таковой воли у ИИ нет, поэтому он не сможет имитировать автономию (Ulgen, 2017, p. 76). Добавлю, что ИИ постоянно нуждаются в корректировке человеком в случаях, если программа работает не так, как надо, поэтому если ИИ вдруг ведет себя иначе, чем предполагается, это не проявление воли, а лишь ошибка, которую исправит человек.

Интересно отметить, что П. Стросон в работе «Свобода и обида» пишет, что люди используют по отношению к психически нездоровым людям объективную установку. Согласно Стросону, те, кто применяют подобную установку, рассматривают другого человека как объект, и это не позволяет им испытывать обиду за действия того, кто при иных условиях был бы признан моральным агентом. Моральная ответственность не накладывается, так как мы считаем их действия полностью детерминированными какими-то обстоятельствами (Стросон, 2020, с. 210). Подобную же объективную установку можно увидеть и у Канта, когда он говорит о животных и вещах, которые находятся в детерминированном мире природы и не обладают свободой. Причем человек также способен опуститься до уровня животного, если позволяет себе определяться внешними обстоятельствами. Поэтому можно понимать ИИ как инструмент, по отношению к которому мы применяем объективную установку, не рассматривая его в качестве морального агента, в то время как моральная ответственность падет на человека, его разработавшего, так как именно человек обладает автономией.

Некоторые исследователи, однако, наоборот, считают, что свобода воли не связывается с моральной агентностью (и даже просто агентностью). Так, например, Л. Флориди и Дж. Сандерс (Floridi, Sanders, 2004) пишут, что агентность (еще не моральная) определяется интерактивностью (interactivity) — способностью влиять на другого или окружающую среду и испытывать ответное влияние); автономией (autonomy) как возможностью самостоятельно изменять свое состояние, в том числе независимо от влияния окружающей среды, но, по факту, не свободой в кантовском смысле, так как подобное определение автономии не учитывает ее положительного момента — самостоятельного и независимого создания собственных правил; адаптивностью (adaptability) — обучаемостью или способностью изменять правила, ответственные за изменение состояния. И искусственный интеллект, как и человек, по мнению авторов, удовлетворяет этим условиям. Однако же Флориди и Сандерс ничего не пишут об интенциональности, когда говорят о влиянии на других и окружение, так что интерактивность не учитывает желание и направленность этой возможности взаимного влияния (при этом они упоминают об интенциональности, но в связи с «моральной агентностью», и отбрасывают ее как случайность). Второй взятый ими критерий — автономия — понимается не в смысле свободы и принятия самостоятельных, совершенно независимых решений (в том числе от воли другого агента), а в смысле способности к внутреннему изменению по собственным правилам, приводящим к перемене собственного состояния; однако, если мы учитываем наличие влияния чужой воли, то ИИ, будучи созданием человека, правила которому определяет именно последний, под критерий уже не попадает. Способность к адаптации, то есть к обучению, влияющему на изменение, довольно широка и подходит не только к человеку или ИИ, хотя авторы рассматривают все критерии в совокупности. Таким образом, Флориди и Сандерс вводят три условия для определения агентности, на чем строят дальнейшие рассуждения, по которым оказывается, что необязательно обладать свободой, чтобы быть агентом. При этом агентность сама по себе они отделяют от моральной агентности, а «моральная» ее часть позже добавляется через критерий причинения морального добра / зла. Вопрос об агентности оказывается решенным авторами на основании подбора удобных критериев; остается решить, кто является моральным агентом.

Для этого Флориди и Сандерс вводят понятие «уровень абстракции», означающий, что мы должны воспринимать окружающие объекты не так, как они есть перед нами, а абстрагируясь от всего лишнего, как, например, через камеру наблюдения, которая выводит лишь необходимые данные, удаляя все ненужное. Это определенный набор ограниченных наблюдений. Учитывая условие уровня абстракции, мы становимся свидетелями такой ситуации: один агент убивает пациента, другой его лечит, один из агентов — человек, другой — машина с ИИ, но наблюдатель не знает, кто есть кто, так как наблюдает через «камеру», показывающую лишь совершенные действия убийства и лечения. С точки зрения авторов, оба «агента» будут моральными, при условии что их действия причинили моральное зло или моральное добро (Floridi, Sanders, 2004, p. 15), при этом не принимается во внимание свобода воли и интенциональность у одного и их отсутствие у другого, что указало бы на то, что один агент поступает по собственному желанию и выбору, а другой — согласно программе (и не мог поступить иначе).

Одна из проблем заключается в определении морального действия как «возможности причинения морального зла и добра» (Ibid.). В этом случае причинение зла или добра определяется через вред или пользу, без учета качества воли агента. Это значит, что абсолютно любое действие подобного агента, которое причиняет вред / пользу, может быть эквивалентно моральному добру или злу, даже если агент не собирался причинять ни добро, ни зло — например, если он сделал что-то и случайным образом принес кому-то пользу, причинил зло под действием аффекта / болезни или причинил вред с целью сделать добро. Авторы также пишут, что подобное определение морально-

сти не является консеквенциалистским (Ibid.), однако, на мой взгляд, оно как раз фокусируется исключительно на последствиях действий (причинение добра / зла, то есть пользы / вреда), не принимая во внимание мотивы агентов, ведь один действует согласно своей программе, не испытывая при этом никаких чувств и ориентируясь на цель, заданную ему кем-то, а другой — исходя либо из долга, либо из склонности, которые предполагают изначальную способностью поступить иначе. Кроме того, непонятно, как быть с действиями, которые были сделаны ради причинения вреда, но оказались полезными, ведь, по логике авторов, их надо будет назвать моральным добром. Но даже если учитывать условия абстракции эксперимента, то мы знаем, что машина с ИИ, если только в ней не было заводской ошибки, могла быть только той, кто лечил пациента, потому что такова ее программа, о которой мы знаем, ведь иначе она не находилась бы в больнице, так как в машине, которая намеренно убивала бы людей в больнице, не было бы смысла. В таком случае у нас не возникнет сложностей с определением того, кто что делал в подобной ситуации, и тогда одно действие мы сможем назвать моральным (или, скорее, аморальным), а другое — нет, так как одно (лечение пациента) выполнялось согласно программе, а другое (убийство) — нет. При этом если бы и человек, и ИИ лечили пациента, то, по определению авторов, нужно было бы назвать оба действия моральным добром, хотя оба лишь выполняли свою работу. Другими словами, проблема эксперимента упирается в авторское определение морального действия, возведенного в статус аксиомы, но подобные рассуждения можно строить до бесконечности, не принимая во внимание их односторонность.

Другой проблемный момент данного эксперимента заключается в том, что Флориди и Сандерс намеренно вводят уровни абстракции, чтобы подогнать возможность морального действия ИИ. Авторы убирают весь контекст ситуации, считая, что и то и другое действие можно назвать моральным, потому что и то и другое причинило «моральное добро» и «моральное зло». Вынесение контекста за скобки намеренно упрощает мораль и моральные проблемы, позволяя искусственно ввести ИИ в категорию моральной агентности. Если бы мы даже не знали, что одно из действующих лиц в комнате — ИИ, и назвали бы оба действия моральными при искусственном условии уровня абстракции, то мы бы исправили свое суждение, узнав, что один из агентов был ИИ. Таким образом, эксперимент намеренно смоделирован так, чтобы не учитывать существование мотивов. Более того, моральный выбор — в реальности или в мысленном эксперименте — совершается человеком при условии различных деталей и контекста, а не при уровне абстракции, поэтому моральные дилеммы и вызывают сложность, и когда мы возвращаем вынесенные за скобки детали, проблема актуализируется вновь.

Работа Р. Тонкенса интересна тем, что автор говорит именно о кантовском ИМА и о возможности его создания, приходя к отрицательному выводу, который основывается на том, что у него отсутствует автономия, в противовес тому что пишут Флориди и Сандерс. Создание подобных ИМА также, по утверждению Тонкенса, аморально, потому что создание ИМА будет противоречить второй формулировке императива (Tonkens, 2009, p. 429), согласно которой человек никогда не должен относиться к человечеству в своем или чужом лице только как средству, но всегда как к цели. Согласно автору, если ИМА — средство человека, так как оно создается исключительно для достижения человеческих целей, то мы поступаем аморально, уже пытаясь создать подобного агента. Когда мы говорим об ИИ и ИМА, речь всегда идет о том, чтобы создать его исключительно на пользу человеку, будь то разработка какой-то программы или решение моральных вопросов за человека; ИИ или ИМА всегда есть только и только средство, но никогда не цель. Значит ли это, что создавать ИИ в принципе аморально? Нет, если мы не пытаемся намеренно его морализировать, ведь создание механизмов как таковых не является аморальным.

Можно заметить, что те авторы, которые поднимают вопросы о моральности ИИ, как правило, делают это из страха, что ИИ будет поступать аморально, однако если для морали необходима одновременно и свобода, то это подразумевало бы возможность совершения зла, так как автономия состоит именно в независимости от склонностей, которые должны представлять активный интерес. По Тонкенсу, для того чтобы создать кантовского ИМА, нужно было бы как минимум позволить ему совершать аморальные вещи, что, конечно же, не является целью тех авторов, которые хотели бы создания ИМА (Ibid., p. 431). Необходимость преодоления собственных склонностей и постоянная проверка себя подразумевает, что человек может стать зависимым, теряя свою свободу. Таким образом, если мы пытаемся создать именно кантовский ИИ — целиком и полностью автономный (что, как уже было показано выше на примере марионетки Вокансона, невозможно) и моральный, — это также означает, что человек, создающий ИИ, должен будет заложить в него возможность причинения вреда человеку (и многое другое), которую ИИ должен будет как-то собственными усилиями преодолевать: у него должна быть возможность поступить иначе. Однако ИМА, по задумке его сторонников, должен быть создан как раз для того, чтобы ИИ не поступал аморально. Другими словами, создание ИМА противоречило бы самой цели его создания. Таким образом, проблема скорее не в том, что попытки создания ИМА противоречили бы категорическому императиву, как пишет Тонкенс, а в том, что они были бы бессмысленными. Тонкенс также считает, что искать моральные основания для ИМА необходимо не в кантовской практической философии, однако, на мой взгляд, это показывает, что желание создать ИМА в принципе невозможно исполнить до тех пор, пока ИИ несет в себе волю человека, а если иное невозможно, то невозможен и ИМА.

Существует другой взгляд на необходимость создания ИИ: Дж. Уайт в противовес Тонкенсу считает, что создание кантовского ИМА не просто возможно, но и является человеческой обязанностью, так как ИИ может себя развить в морального агента (White, 2022, p. 666). По мнению Уайта, ИМА должны получить «достоинство, уважение и даже (человеческие) права» (Ibid., p. 672), однако проблеме отсутствия автономии у ИИ он не уделяет внимания. Если создание действительно автономного и, как неизбежное следствие, морального ИМА невозможно, то нельзя заключить, что ИИ может развиться в морального агента, как и нельзя вывести необходимость того, что человек обязан его развивать в такового. Д. Калверлей также пишет о возможности рассмотрения «небиологических машин» с юридической точки зрения и считает, что они могут быть юридическими лицами (legal persons). По его мысли, в случае если программа каким-то образом (сама) пытается получить информацию нелегальным способом по своей воле (Calverley, 2008, p. 533), например чтобы порадовать человека, тем самым она проявляет некоторую автономию, так что закон мог бы расценивать ее действия и рассматривать ее как ответственную. Тем не менее сложно представить себе программу, которая сама решает прибегнуть к вредоносным действиям, если это в ней изначально не прописано или не упущено, так как именно программист был тем, кто писал программу и не предусмотрел подобный исход, поэтому непонятно, почему ответственность должна переноситься на кого-либо другого (и сам автор ставит под вопрос (хотя и временный), возможно ли осуществление подобного рода действий у небиологических систем, однако смотрит на это довольно позитивно, так как считает, что теоретически это не невозможно). Даже если произошла некая ошибка и сбой в работе ИИ, то, скорее всего, проблема в том, что его вовремя не скорректировали. Эта ошибка легко убирается волей человека и приводится в соответствие с ней при последующей корректировке, а значит, она не является существенной. Д. Джонсон (Johnson, 2006) считает, что, хотя компьютерные программы не обладают агентностью, они все же могут являться «моральными сущностями» (moral entities) и подлежать моральной оценке, поскольку человек, создавая како-

ю-то технологию, делает это с намерением, и если программа была разработана с целью украсть / навредить, то она не может быть расценена как «нейтральная» сама по себе. Разница между тем, что пишет Джонсон, и тем, что пишет Калверлей, заключается в том, что Калверлей не учитывает в своем примере проявления автономии и намерения создателя программы. Рассуждения Джонсон, на мой взгляд, охватывают более полную картину, так как предлагают моральное оценивание программы в свете того, с какой целью ее создавали и как ее использовали, то есть в совокупности, хотя автор и наделяет сам механизм интенциональностью. Можно также отметить, что, принимая во внимание действия и создателя, и программы, и пользователя, Джонсон частично выступает против некоторых уровней абстракции Флориды и Сандерса, заявляя, что не во всех случаях уровни абстракции релевантны относительно морального оценивания, так как необходимо учитывать создателей программ и контекст их использования в социальных практиках (Johnson, 2006, p. 198). Добавлю, что как раз связь созданной программы со своим создателем, а также с тем, для какой цели она была создана, отсылает к необходимости соблюдения законов при создании подобных программ, о чем будет сказано в п. 4.

## 2. Моральное понимание и ИИ

Другой важный аспект принятия моральных решений, в соответствии с концепцией Б. Херман (Herman, 1993), — это моральное понимание (moral understanding) ситуации, которое неизбежно связано с автономией воли. Херман считает, что категорическому императиву, который является моральным рассуждением, изначально предшествует определенное моральное понимание ситуации агентом, которое, в свою очередь, формируется посредством моральной тренировки, структурирующей определенное моральное восприятие у агента. Таким образом, прежде чем стать моральным агентом, человек должен пройти тренировку, что очень напоминает подход Витгенштейна к языковым играм, связанным с формами жизни и обучением. Если ребенку несколько раз объяснили, что причинять вред — плохо, то он должен считать это плохим, так же как если бы ребенку объяснили, что такое «пять», «красное» и «яблоко». В случае если ребенок не понимает, что причинять вред — плохо, согласно Херман, это лишь моральная патология, к чему можно отнести психические расстройства, не позволяющие потенциальному агенту осознать и понять моральную ситуацию. Подобный подход будет означать, что мы учимся моральности так же, как обучаемся языку, и получаем статус морального агента только в случае успешной тренировки в восприятии ситуаций с моральной точки зрения. По такой логике, успешность моральной тренировки будет зависеть от того, распознает ли агент, подходит случай под моральные категории или нет. Л. Нагль поддерживает точку зрения Херман о «герменевтической чувствительности субъекта к контексту предполагаемого поступка» (Нагль, 2022, с. 79) и делает заключение о том, что «алгоритмы ИИ... неспособны *полностью* “оценить” сложную социальную фактуру “ситуации”» и «неспособны самостоятельно определить и тем более доказать *обязательность* выполняемых ими законов, так как являются гетерономными получателями “команд”» (Там же, с. 81).

И все же, на мой взгляд, если моральности необходимо учить, как об этом пишет Херман, то обучение зависит от контекста, что отсылает к возможности разного определения моральности ситуаций, потому что в зависимости от социального и политического контекста определения блага и зла могут различаться. Однако это противоречит универсальности и общеобязательности морального закона, на чем Кант делал особый акцент. Более того, если моральности сначала необходимо обучить, чтобы у человека появилась способность распознать моральные ситуации, то не значит ли это, что его воля будет изначально находиться под влиянием и не будет автономной?

Ведь если мы применяем кантовский подход, то осознание моральности ситуации должно происходить не из-за внешних причин, а исключительно из внутренних. Моральный закон как таковой, хотя и не может быть познан конкретно, также познается у Канта внутренне. В случае если закон дается чем-то внешним, то воля автоматически перестает быть автономной, так как она определена внешним влиянием.

Тем не менее, хотя обучение моральным правилам и моральной ответственности не совсем соответствует кантовскому подходу, все же нельзя отрицать, что агент изначально должен распознавать ситуацию как моральную, правда, исходя из внутреннего осознания. Более того, он станет прибегать к категорическому императиву только тогда, когда изначально сомневается в правильности своего выбора или нуждается в моральном оправдании. Херман считает, что человек не использует императив каждый день и при каждом своем выборе, однако он становится таким моральным принципом, который приходит на помощь тогда, когда агент не в состоянии принять решение. Таким образом, для того чтобы агент использовал категорический императив, он должен испытывать сомнение и как бы изначально понимать, что то, что он хотел бы выбрать, возможно, является морально недопустимым, и, нуждаясь в некотором моральном поощрении, использовать категорический императив. Если посмотреть на то, как Кант отвергает оправдание лжи, применяя категорический императив, то подобный вывод, в ходе которого мы приходим как бы к противоречию, строится на логическом рассуждении. Собирающийся лгать человек, изначально не испытывающий сомнений на этот счет, вряд ли бы стал проделывать эту процедуру. Соответственно, поскольку ИИ должен будет испытывать сомнения в правильности своего выбора (что не только невозможно, но и будет подразумевать, что он может поступить аморально), это уничтожит смысл создания ИМА в принципе.

В некоторых случаях категорический императив может использоваться неосознанно для оправданий и морально недопустимых действий, как бы убеждая агента в том, что его действия правильны. О подобном использовании императива пишет Дж. Батлер в своей работе «Сила ненависти». Согласно Батлер, применению императива предшествует размышление, предполагающее воображение мира, в котором мы не хотим жить и действительно делаем то, что лишь собираемся сделать. Этот воображаемый мир влияет на наше восприятие ситуации, которое «не до конца управляется сознанием» (Батлер, 2022, с. 92). Например, подобное использование императива можно увидеть в логике расистов, которые оправдывают выстрел в спину безоружному человеку с другим цветом кожи тем, что они вообразили, что уже живут в мире, в котором не хотели бы жить, и люди с отличающимся цветом кожи изначально, по их мнению, представляют угрозу. Таким образом, чтобы избежать опасности, которую они придумали себе в голове (расистский фантазм), они решают выстрелить в безоружного человека как бы в качестве самозащиты. Категорический императив здесь не только используется не совсем осознанно, поскольку на него влияет расистский фантазм об опасности, но и оправдывает подобное решение, ведь человек в этом примере искренне готов жить в мире, где убийство на почве ненависти является законом, так как он уже воображает, что не живет в идеальном для себя мире. «Правильное» (то есть как его задумывал Кант) использование категорического императива не предполагает искаженной веры агента в то, что он и так готов жить в таком мире, где люди лгут или причиняют вред другим людям, поэтому можно дополнить рассуждение Херман и Нагля, добавив, что, хотя применению императива должно предшествовать моральное понимание, это относится только к «правильному» истолкованию категорического императива, где моральный агент действительно искренне сомневается в моральном выборе и не имеет искаженных представлений.

### 3. Чувство долга и ИИ

Моральный выбор у Канта сопровождается не просто пониманием и рассуждением, но и моральным чувством. Я понимаю, что вредить другим плохо, не просто исходя из сухого факта, что другому человеку нанесен вред и это почему-то должно категоризироваться мной как «плохой» поступок (это умение можно было бы и натренировать), но потому? что моральный закон, вызывая во мне уважение и трепет, запрещает так поступать, и я обязана его послушаться, если только моя воля при этом автономна. Кант также пишет, что моральный закон причиняет и страдание, так как смиряет и унижает самомнение человека: «Мы можем а priori усмотреть, что моральный закон как определяющее основание воли ввиду того, что он наносит ущерб всем нашим склонностям, должен породить чувство, которое может быть названо страданием» (AA 05, S. 72–73; Кант, 1997а, с. 468–469), при этом он не только с объективной стороны определяет поступок, но и «есть вместе с тем и субъективное определяющее основание, т.е. побуждение к этому поступку, так как он оказывает влияние на чувственность субъекта и возбуждает чувство, которое содействует влиянию закона на волю» (AA 05, S. 75–76; Кант, 1997а, с. 475). Следует отметить, что моральное чувство не предшествует моральному закону, а появляется как его действие, поэтому если нет морального закона, который базируется на полагании свободы, не может быть и морального чувства. В то же время уважение, которое вызывает моральный закон, имеется только у чувственных и конечных разумных существ, значит, у Бога, как существа, свободного от чувственности, не может быть к нему уважения. Кроме того, уважение люди могут испытывать «только к людям и никогда — к вещам» (AA 05, S. 76; Кант, 1997а, с. 479), так как на примере людей мы, с одной стороны, видим исполнение закона, а с другой — сами себя стыдим на этом основании. Причем к вещам Кант также относит и животных, к которым можно испытывать либо склонности, либо аффекты. Можно полагать, что ИИ, будучи подобной же вещью в терминах Канта, так же может вызывать у нас только склонности, любовь или, что больше всего проявляется у технопессимистов, страх. Таким образом, моральное рассуждение сопровождается не просто пониманием ситуации, но и моральными чувствами, которые отсутствуют у ИИ даже в сильной интерпретации, поскольку являются следствием внутреннего осознания морального закона, что возможно лишь у тех чувственных разумных и конечных существ, которые находятся не только в сфере явлений, но и в сфере вещей в себе.

Л. Беносси и С. Бернекер настаивают, что аргумент об отсутствии эмоциональной жизни у роботов не работает, так как существуют люди, которые не испытывают эмоций или морального чувства, но тем не менее несут моральную ответственность и обладают статусом морального агента, например социопаты, в то время как дети, хотя и имеют эмоции и чувства, до определенного момента не рассматриваются как морально ответственные агенты; из этого авторы делают вывод, что наличие эмоциональной жизни может быть необязательным для того, чтобы обладать статусом морального агента (Benossi, Bernecker, 2022, p. 150). И действительно, одного только чувства недостаточно, однако авторы не учитывают, что оно становится прямым следствием наличия морального закона, из которого вытекает рассмотрение своей воли как свободной. Следуя Канту, невозможно не обладать моральным чувством, сопровождающим моральное действие, и быть автономным, поэтому, хотя моральное чувство не является достаточным условием, все же оно необходимо. Без морального чувства категорический императив был бы простым подведением под правило, однако это не было бы применением именно категорического императива, о чем писали Херман и Нагль. Как нельзя научить моральному пониманию ситуации, так нельзя научить обладать внутренним чувством. Оно приходит из осознания в себе морального закона и ощущения уважения к нему, для чего необ-

ходимо не простое знание формулы императива, которая сама по себе ничего не дает, но моральное понимание его значения и использования, а также доступ к моральному закону, которого нет в мире явлений (Schönecker, 2022, p. 178).

#### 4. Законное, не моральное действие ИИ

Хотя машины неспособны к моральному действию, на мой взгляд, они вполне способны на легальное. Правда, это несколько расходится с кантовским взглядом, поскольку легальный (юридически законный) поступок предполагает волю, определяемую «только посредством чувства... следовательно, совершается *не ради закона*» (AA 05, S. 71; Кант, 1997а, с. 465). То есть для легального поступка необходимо иметь волю и связанное с материальностью чувство, например страха, который толкает на совершение поступка. Так как воля, согласно Канту, связана с наличием разума, данного человеку для какой-то высшей, отличной от животной цели, и способности морального понимания зла и добра, то она может принадлежать только человеку. Другими словами, при легальном поступке всегда остается возможность моральности, если бы человеческий агент повел себя не из чувственности, связанной с материальностью, которая убирает любую возможность моральности, а из долга. Поэтому у ИИ невозможен ни легальный в указанном смысле, ни моральный поступок. Получается, что ИИ не способен ни к моральному, ни к легальному поступку ввиду отсутствия у него какой бы то ни было воли. Однако мне представляется, что он все же должен быть способен на легальный поступок, поскольку, хотя воля у самого ИИ отсутствует, она может в нем присутствовать, будучи выражением воли человека. Другими словами, несмотря на то что философия Канта не подразумевает никакого другого (не только морального, но и легального) агента, кроме разумного конечного существа — человека, ИИ все же может и должен поступать легально, так как, выражая волю людей, его поведение должно соответствовать законодательству. Поскольку действия ИИ всегда обусловлены чужой волей, то вопросы могут возникнуть уже к качеству вложенной в него человеческой воли. Соответственно, если ИИ вынужден принимать решения в неоднозначных для человека ситуациях (пусть даже это решение, кому жить, а кому умереть, в проблеме вагонетки), важно, чтобы он выбирал не на основании предубеждений, перекочевавших в него из человека, а исходя из соответствия решения закону. К. Аллен, задаваясь вопросом вагонеток и беспилотных машин, утверждает, что проблема должна с необходимостью решаться при помощи создания ИМА, которые должны «читать частную жизнь, поддерживать общественные этические стандарты, защищать гражданские права, индивидуальную свободу и дальнейшее процветание людей» (Allen, 2006, p. 13). Однако эти требования возможно соблюдать без учета морали (которой искусственный агент не может обладать ввиду отсутствия свободы), лишь соблюдая закон. А.Т. Райт, рассуждая о проблеме беспилотной вагонетки, также делает вывод о том, что машина должна вести себя в первую очередь законно (rightful) (Wright, 2022, p. 228), так как это решит большинство проблем, которые могут возникнуть с ИИ, а значит, нет необходимости искать моральный принцип для ИИ или создавать ИМА.

Э. Шмидт, осмысливая этот же вопрос, приходит к выводу, что, по Канту, программист не должен прописывать, кого конкретно и на каких условиях должен переезжать автомобиль в случае, если столкнется с подобным выбором: ведь ни водитель (в случае с вагонеткой), ни посторонний наблюдатель не являются ответственными за убийство, если они выбирают не поворачивать рычаг, так как изначально вагонетка идет по выбранному пути, поэтому именно поворот рычага будет считаться неоправдываемым в моральном смысле убийством (Schmidt, 2022, p. 198). Кроме того, выделяя широкий (более свободный в исполнении) и узкий (более строгий) долг, чтобы избежать между

ними конфликта, Шмидт заключает, что в данном случае узкий долг «не убить» перевешивает широкий долг «спасти» (Ibid.), поэтому программист не должен решать, кого спасти, ведь это уже само по себе будет аморальным. Можно прийти к выводу, что включение этического момента в работу машин может быть недопустимым, так как потребует от человека сделать конкретные выборы в чью-то пользу, и вряд ли кто-то захочет быть в меньшей группе людей, которую можно будет переждать в случае необходимости. Из этого следует, что создатель не должен выбирать никакого иного принципа при создании ИИ, кроме соответствующего юридическому законодательству и в первую очередь соблюдающего права и свободы каждого человека. Конечно, здесь встает проблема того, что законодательства разных стран могут отличаться и разные программы на основе ИИ могут быть законными в одной стране, но считаться недопустимыми в другой. Однако этот вопрос затрагивает более широкую проблему возможности универсального законодательства относительно создания ИИ и потенциального усложнения международных отношений в контексте использования разных принципов при создании ИИ, что возвращает нас к необходимости контроля над созданием искусственных технологий, симулирующих человеческий интеллект. Такой контроль необходим не потому, что ИИ может поступить аморально по отношению к человеку, но потому, что он может быть использован людьми не в самых благих целях — особенно с учетом того, что большие компании вряд ли упустят возможность развития и монетизации новых технологий. Тем самым актуализируется целый ряд вопросов: вопрос авторских прав при создании ИИ-генерированных работ, вопрос сбора личной информации (в связи с возможностью утечки данных), вопрос еще более агрессивной таргетированной рекламы и другие проблемы активно развивающихся технологий.

## Заключение

Обозначенная выше проблема возможности искусственного морального агента подвела нас к тому, что подобный агент с точки зрения Канта невозможен, потому что кантовская философия предполагает именно разумного (человеческого) агента, способного как к моральным, так и к легальным поступкам ввиду необходимого наличия у разумного существа воли, которая сама по себе у ИИ отсутствует. Было показано, что ИИ не может обладать свободой и автономией воли и, следовательно, моральностью, поскольку находится в детерминированном мире природы и его действия во всем определяются волей человека, в силу чего он не способен к самозаконотворчеству и во всем зависит от своего разработчика. Не имея моральности и автономии, ИИ не действует из долга, исходящего из уважения к моральному закону, так как не может иметь доступа к таковому и не может морально понимать ситуацию. Кантовский ответ не терпит искусственной агентности в морали еще и потому, что к ней имеет доступ только тот, кто находится не только в сфере явлений, как животное, но тот, кто также существует и в мире вещей в себе. Таким образом, ИИ, находясь исключительно в сфере чувственно-воспринимаемого, не имеет причины своих действий только в себе, следовательно, не может быть автономным и моральным. Тем не менее, хотя ИИ не может быть моральным, он может и должен действовать согласно юридическим законам, поскольку, не обладая собственной волей, является носителем чужой. Это подводит к проблеме контроля за созданием ИИ и соответствием его действий в первую очередь законам, а не моральному принципу, а также ставит вопрос о современных вызовах относительно контроля над ИИ. Можно дополнительно отметить, что данная проблема поднимает вопрос о соотношении автономии и гетерономии человека в современном мире с учетом развития не только ИИ, но и в целом цифровых технологий, влияющих на принятие человеком решений, что может оказаться особенно значимым для политической сферы.

## Список литературы

Батлер Дж. Сила ненасилия: сцепка этики и политики / пер. с англ. И. Кушнareвой. М. : Изд. дом ВШЭ, 2022.

Кант И. Критика практического разума // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997а. Т. 3. С. 279–733.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Московский философский фонд, 1997б. Т. 3. С. 41–275.

Нагель Л. Цифровые технологии: размышления о различии между инструментальной рациональностью и практическим разумом // Кантовский сборник. 2022. Т. 42, № 1. С. 60–88.

Стросон П. Свобода и обида / пер. с англ. Е. Логинова // Финиковый Компот. 2020. № 15. С. 204–221. doi: 10.24412/2587-9308-2020-15-204-221.

Allen C., Varner G., Zinser J. Prolegomena to Any Future Artificial Moral Agent // Journal of Experimental and Theoretical Artificial Intelligence. 2000. Vol. 12. P. 251–261.

Allen C., Smit I., Wallach W. Artificial Morality: Top-down, Bottom-up, and Hybrid Approaches // Ethics and Information Technology. 2005. Vol. 7. P. 149–155. doi: 10.1007/s10676-006-0004-4.

Allen C., Wallach W., Smit I. Why Machine Ethics? // IEEE Intelligent Systems. 2006. Vol. 21, № 4. P. 12–17.

Anderson M., Anderson S.L. The Status of Machine Ethics: a Report from The AAAI Symposium // Minds and Machines. 2007а. Vol. 17. P. 1–10. doi: 10.1007/s11023-007-9053-7.

Anderson M., Anderson S.L. Machine Ethics: Creating an Ethical Intelligent Agent // AI Magazine. 2007б. Vol. 28. № 4. P. 15–26.

Bostrom N. Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies. Oxford : Oxford University Press, 2014.

Benossi L., Bernecker S. A Kantian Perspective on Robot Ethics // Kant and Artificial Intelligence. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2022. P. 147–169.

Calverley D.J. Imagining a Non-Biological Machine as a Legal Person // AI & SOCIETY. 2008. Vol. 22, № 4. P. 523–537.

Floridi L., Sanders J.W. On the Morality of Artificial Agents // Minds and Machines. 2004. Vol. 14, № 3. P. 1–29.

Herman B. The Practice of Moral Judgement. L. : Harvard University Press, 1993.

## References

Allen, C., Smit, I. and Wallach, W., 2005. Artificial Morality: Top-down, Bottom-up, and Hybrid Approaches. *Ethics and Information Technology*, 7, pp. 149-155. <https://doi.org/10.1007/s10676-006-0004-4>.

Allen, C., Varner, G. and Zinser, J., 2000. Prolegomena to Any Future Artificial Moral Agent. *Journal of Experimental and Theoretical Artificial Intelligence*, 12, pp. 251-261. <https://doi.org/10.1080/09528130050111428>.

Allen, C., Wallach, W. and Smit, I., 2006. Why Machine Ethics? *IEEE Intelligent Systems*, 21(4), pp. 12-17. <https://doi.org/10.1109/MIS.2006.83>.

Anderson, M. and Anderson, S.L., 2007а. The Status of Machine Ethics: A Report from the AAAI Symposium. *Minds and Machines*, 17, pp. 1-10. <https://doi.org/10.1007/s11023-007-9053-7>.

Anderson, M. and Anderson, S.L., 2007b. Machine Ethics: Creating an Ethical Intelligent Agent. *AI Magazine*, 28(4), pp. 15-26. <https://doi.org/10.1609/aimag.v28i4.2065>.

Bostrom, N., 2014. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.

Benossi, L. and Bernecker, S., 2022. A Kantian Perspective on Robot Ethics. In: H. Kim and D. Schönecker, ed. 2022. *Kant and Artificial Intelligence*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 147-169. <https://doi.org/10.1515/9783110706611-005>.

Butler, J., 2022. *Sila nenasiliya: Stsepka etiki i politiki [The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind]*. Translated from English by I. Kushnareva. Moscow: HSE Press. (In Rus.)

Calverley, D.J., 2008. Imagining a Non-Biological Machine as a Legal Person. *AI & Society*, 22(4), pp. 523-537. <https://doi.org/10.1007/s00146-007-0092-7>.

Floridi, L. and Sanders, J.W., 2004. On the Morality of Artificial Agents. *Minds and Machines*, 14(3), pp. 349-379. <https://doi.org/10.1023/B:MIND.0000035461.63578.9d>.

Herman, B., 1993. *The Practice of Moral Judgement*. London: Harvard University Press.

Johnson, D.G., 2006. Computer Systems: Moral Entities but Not Moral Agents. *Ethics and Information Technology*, 8, pp. 195-204. <https://doi.org/10.1007/s10676-006-9111-5>.

Kant, I., 1997а. The Critique of Practical Reason. In: I. Kant, 1997. *Sochineniya v 4-h tomah na nemetskom i russkom yazykakh [Works in 4 Volumes in German and Russian Languages]*. Volume 3. Moscow: Moskovskii filosofskii fond, pp. 279-733. (In Rus.)

Kant, I., 1997b. Groundwork of the Metaphysics of Morals. In: I. Kant, 1997. *Sochineniya v 4-h tomah na nemetskom i russkom yazykakh [Works in 4 Volumes in German and Russian Languages]*. Volume 3. Moscow: Moskovskii filosofskii fond, pp. 41-275. (In Rus.)

Moor, J.H., 2006. The Nature, Importance, and Difficulty of Machine Ethics. *IEEE Intelligent Systems*, 21(4), pp. 18-21. <https://doi.org/10.1109/MIS.2006.80>.

Johnson D. G. Computer Systems: Moral Entities But Not Moral Agents // *Ethics and Information Technology*. 2006. № 8. P. 195–204. doi: 10.1007/s10676-006-9111-5.

Moor J. H. The Nature, Importance, And Difficulty of Machine Ethics // *IEEE Intelligent Systems Special Issue on Machine Ethics*. 2006. Vol. 21, № 4. P. 18–21.

Schönecker D. Kant's Argument from Moral Feelings: Why Practical Reason Cannot Be Artificial // *Kant and Artificial Intelligence*. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2022. P. 169–189.

Schmidt E. E. Kant on Trolleys and Autonomous Driving // *Kant and Artificial Intelligence*. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2022. P. 189–223.

Tonkens R. A Challenge for Machine Ethics // *Minds and Machines*. 2009. Vol. 19, № 3. P. 421–438. doi: 10.1007/s11023-009-9159-1.

Ulgen O. Kantian Ethics In The Age of Artificial Intelligence and Robotics // *QIL, Zoom-in*. 2017. Vol. 43. P. 59–83.

White J. Autonomous Reboot: Kant, The Categorical Imperative, and Contemporary Challenges For Machine Ethicists // *AI & Society*. 2022. Vol. 37, № 2. P. 661–673.

Wright A. T. Rightful Machines // *Kant and Artificial Intelligence*. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2022. P. 223–239.

### Об авторе

Юлия Сергеевна Федотова, философский факультет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия.

E-mail: fedotovajs@gmail.com

### Для цитирования:

Федотова Ю. С. Проблема возможности существования искусственного морального агента в контексте практической философии И. Канта // *Кантовский сборник*. 2023. Т. 42, № 4. С. 225–239.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-12

© Федотова Ю. С., 2023.

Nagl, L., 2022. Digital Technology: Reflections on the Difference between Instrumental Rationality and Practical Reason. *Kantian Journal*, 41(1), pp. 60-88. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-1-3>.

Schönecker, D., 2022. Kant's Argument from Moral Feelings: Why Practical Reason Cannot Be Artificial. In: H. Kim and D. Schönecker, ed. 2022. *Kant and Artificial Intelligence*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 169-189. <https://doi.org/10.1515/9783110706611-006>.

Schmidt, E. E., 2022. Kant on Trolleys and Autonomous Driving. In: H. Kim and D. Schönecker, ed. 2022. *Kant and Artificial Intelligence*. Berlin & Boston: De Gruyter. pp. 189-223. <https://doi.org/10.1515/9783110706611-007>.

Strawson, P., 2020. Freedom and Resentment. Translated into Russian by E. Loginov. *Date Palm Compote*, 15, pp. 204-221. <https://doi.org/10.24412/2587-9308-2020-15-204-221>. (In Rus.)

Tonkens, R., 2009. A Challenge for Machine Ethics. *Minds and Machines*, 19(3), pp. 421-438. <https://doi.org/10.1007/s11023-009-9159-1>.

Ulgen, O., 2017. Kantian Ethics in the Age of Artificial Intelligence and Robotics. *QIL, Zoom-in*, 43, pp. 59-83. Available at: <[http://www.qil-qdi.org/wp-content/uploads/2017/10/04\\_AWS\\_Ulgen\\_FIN.pdf](http://www.qil-qdi.org/wp-content/uploads/2017/10/04_AWS_Ulgen_FIN.pdf)> (Accessed 23.07.2023).

White, J., 2022. Autonomous Reboot: Kant, the Categorical Imperative, and Contemporary Challenges for Machine Ethicists. *AI & Society*, 37(2), pp. 661-673. <https://doi.org/10.1007/s00146-020-01142-4>.

Wright, A. T., 2022. Rightful Machines. In: H. Kim and D. Schönecker, ed. 2022. *Kant and Artificial Intelligence*. Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 223-239. <https://doi.org/10.1515/9783110706611-008>.

### The author

Yulia Sergeevna Fedotova, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

E-mail: fedotovajs@gmail.com

### To cite this article:

Fedotova, Yu. S., 2023. The Problem of the Possibility of an Artificial Moral Agent in the Context of Kant's Practical Philosophy. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 225-239. (In Rus.)

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-12>

© Fedotova Yu. S., 2023.

**ТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ  
ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА  
В КОНТЕКСТЕ ИДЕИ  
НОВОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ**

*Д. А. Стельмахов<sup>1</sup>*

Современный мир сталкивается с рядом глобальных проблем, характер которых усугубляется развитием технологий. В этом контексте в массовом сознании возникает беспокойство относительно возможности искусственного интеллекта (ИИ) превзойти человека в интеллектуальной и творческой деятельности. Тема креативности ИИ становится актуальной и вызывает в научном сообществе споры относительно его творческого потенциала. В связи с этим члены Римского клуба в 2018 г. представили концепцию нового Просвещения и принципа баланса как ответ на вызовы технологического развития. Эти идеи подчеркивают необходимость сбалансированного подхода к техническому прогрессу с учетом глобальных ценностей и этических принципов. В статье рассматриваются определения творчества и ИИ, формулируются критерии для оценки творчества и анализируются современные достижения в области моделирования творческих процессов в ИИ. Также статья охватывает использование различных алгоритмов для реализации разнообразных видов творческой деятельности, включая генерацию текстов, изображений и музыки. Кроме того, представлены разнообразные мнения исследователей относительно творчества ИИ. Для систематизации этих точек зрения предложена классификация, в соответствии с которой их можно ранжировать. Вывод автора следующий: в настоящее время проблема оценки творческого потенциала ИИ не имеет решения, что сохраняет ее актуальность для дальнейших исследований. В будущем ситуация может измениться, поэтому значительное внимание необходимо уделять прогнозированию возможных последствий развития таких технологий, а также разработке механизмов контроля деятельности ИИ, потому как человек несет от-

<sup>1</sup> Институт философии РАН, Россия, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Поступила в редакцию: 25.08.2023 г.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-13

**CREATIVE POTENTIAL  
OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE  
IN THE CONTEXT OF THE IDEA  
OF THE NEW ENLIGHTENMENT**

*D. A. Stelmakhov<sup>1</sup>*

The modern world is confronted with a series of global problems, exacerbated by technological advancements. In this context, concerns arise in the public consciousness regarding the potential of artificial intelligence (AI) to surpass humans in intellectual and creative activities. The topic of AI creativity becomes pertinent and sparks debates within the scientific community regarding its creative potential. In response to these challenges, members of the Club of Rome in 2018 propose the concept of a new Enlightenment and the principle of balance as a response to the demands of technological development. These ideas underscore the need for a balanced approach to technical progress, taking into account global values and ethical principles. I explore the definitions of creativity and AI, formulate criteria for assessing creativity, and analyse recent achievements in modelling creative processes in AI. I also focus on the utilisation of various algorithms for implementing diverse forms of creative activities, including text, image and music generation. Additionally, I present diverse opinions of researchers regarding creativity in AI. To systematise these perspectives, I propose a classification which allows their ranking. The conclusion emphasises that currently the issue of evaluating the creative potential of AI lacks a definitive solution, underscoring the relevance of further research. The future outlook may alter this situation, prompting the necessity to focus on predicting potential consequences of technological developments and developing mechanisms for controlling AI activities; humans, after all, bear responsibility for AI actions. Such an approach aligns with the concept of a new

<sup>1</sup> Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12 Goncharnaya st., Moscow, 109240, Russia. Received: 25.08.2023.  
doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-13

ветственность за действия ИИ. Такой подход соответствует идее нового просвещения, так как в этом случае обретается баланс между технологическими достижениями и сохранением глобальной гармонии.

**Ключевые слова:** творчество, искусственный интеллект, критерии творчества, моделирование, нейросети, алгоритмы, новое просвещение

*Enlightenment which seeks a balance between technological advancements and the preservation of global harmony.*

**Keywords:** creativity, AI, creativity criteria, modelling, neural networks, algorithms, new Enlightenment

## Введение

В настоящее время можно выделить несколько универсальных факторов, определяющих существование современного человека: глобализация, цифровизация, информатизация, политизация, экологизация и ряд других. Никогда ранее люди не сталкивались с подобными детерминантами собственного бытия, имеющими своим следствием стремительную трансформацию человеческого существования, приводящую к возникновению принципиально новых затруднений. В 2018 г. был опубликован отчет Римского клуба, содержащий мысль о том, что причины данных изменений коренятся в транслируемых философией Просвещения идеалах развития рационализма, науки и техники, а также освобождения общества от догматизма и веры в несомненные авторитеты (Weizsäcker, 2018, p. 92–93).

Согласно мнению членов Римского клуба, реализация и распространение просветительских идей способствовали отделению церкви от государства, человеческой индивидуализации и несогласованности физических и экономических законов, что впоследствии привело к серьезным изменениям в социальной сфере, а также катастрофическому разрыву между людьми и природой. При этом в настоящее время особая роль в усилении данного разрыва отводится развитию цифровых технологий, в особенности искусственному интеллекту. Членами Римского клуба были высказаны опасения по поводу интеллектуального и творческого превосходства ИИ над человеком, так как это может привести к сокращению рабочих мест, ухудшению трудовых отношений, обострению экологической ситуации и т.д. В связи с этим они подняли вопрос о необходимости формирования нового просвещения, основанного на поиске баланса во всех сферах человеческой деятельности (Weizsäcker, 2018, p. 88–89, 95; см. также: Зильбер, 2023; Чалый, 2023).

Но насколько оправдан страх относительно творческого превосходства ИИ? Если у нас есть основания утверждать, что процессы, воспроизводимые ИИ, являются творческими, это влечет за собой необходимость пересмотра понятия «творчество», которое ранее относилось только к человеку. Для того чтобы ответить на вопрос «Способен ли ИИ к творчеству?», прежде всего необходимо определиться с тем, что мы понимаем под творчеством и каковы его признаки. Затем следует обратиться к ИИ и описать принципы его работы, после чего можно будет приступить к анализу деятельности ИИ в соответствии с признаками творчества, учитывая позиции и мнения представителей научного сообщества, а также определить возможные векторы развития данной области.

## Что такое творчество?

Изучением проблемы творчества с целью выявления его причин и структуры занимались ученые из разных научных областей. Немецкий ученый Г. Гельмгольц рассматривал творческий акт как системный процесс, состоящий из трех этапов: подготовка, вынашивание идеи, озарение (Ле-

бединский и др., 1966, с. 131–132). Французский математик А. Пуанкаре, анализируя свою творческую деятельность, также пришел к выводу о том, что творческий акт имеет определенные этапы, и дополнил предыдущую схему этапом верификации (Пуанкаре, 1990, с. 407–408). Английский психолог Г. Уоллес представил концепцию четырехэтапного творческого процесса, сформулировав выводы на основе собственных наблюдений и изучения опыта известных ученых и изобретателей (Wallas, 1945, p. 42). Объединяющим звеном их концепций стало представление о творчестве как духовно-практической деятельности, разворачивающейся поэтапно и направленной на создание качественно нового. Обобщенная схема творческого процесса содержит следующие этапы: 1) постановка проблемы; 2) подготовка (поиск и анализ информации); 3) период инкубации (бессознательная работа над проблемой); 4) инсайт (озарение, рождение новой идеи); 5) завершающий этап (проверка и внедрение / корректировка полученного результата).

На современном этапе научного развития когнитивная наука как «область междисциплинарных исследований, изучающая познание и высшие мыслительные процессы с помощью информационных моделей» (Меркулов, 2010, с. 264), не обходит стороной и проблему творчества. Об этом свидетельствует множество исследований, направленных на раскрытие механизмов мышления, воображения, ассоциативных связей и их влияния на генерацию оригинальных идей<sup>2</sup>, а также создание и функционирование соответствующих институций (Центр когнитивных наук Университета Рочестера, Институт креативности и инноваций Университета Баффало и др.) и научных периодических изданий (*Creativity Research Journal*, *Journal of Creativity* и др.). Такой интерес к изучению творчества продиктован стремлением выявить основные когнитивные механизмы и процессы, лежащие в основе творческой деятельности человека. Для всестороннего изучения творчества также разрабатываются алгоритмы и программы, которые затем интегрируются в ИИ.

В связи с отсутствием общепринятого определения творчества и многообразием существующих дефиниций мы обратимся к определению, предложенному известной британской исследовательницей в области когнитивных наук Маргарет Боден. Она понимает под творчеством способность генерировать новые ценные идеи и, исходя из этого, различает несколько типов творчества: 1) комбинационный тип, основанный на преобразовании уже знакомых идей в новые комбинации; 2) исследовательский тип, предполагающий обнаружение границ генеративных правил (норм и законов, порождающих систему) в разных областях; 3) трансформационный тип, связанный с преобразованием самого пространства, в котором мы находимся, — создание принципиально новых идей (Boden, 2009, p. 24–25).

Особое внимание к исследованию Боден обосновано потенциалом ее типологии видов творческой деятельности, способной систематизировать процесс творчества на основе его внутренней природы и результирующих аспектов. Ее классификация предоставляет возможность осуществить структурированный подход к анализу творческих процессов. Опираясь на ее определение и классификацию, а также на представленную выше схему этапов, по которым протекает творческий процесс, можно сформулировать следующие основные признаки творческой деятельности: 1) способность обнаружить проблему, которая требует решения; 2) оригинальность конечного результата; 3) его ценность (он решает проблему, справляется с задачей либо помогает по-иному взглянуть

<sup>2</sup> Подобные исследования проводятся в рамках нейронаук с использованием вычислительных методов и средств визуализации. В качестве примеров можно привести исследование роли субъективных ценностей в творческом процессе с построением поведенческой вычислительной модели с ключевыми операциями для генерации творческих идей (Lopez-Persem et al., 2023); изучение корреляции между различными измерениями когнитивных способностей и творчеством (Serban et al., 2023); определение локализации механизмов распознавания объектов с помощью средств цифровой визуализации (Шелепин и др., 2019); построение модели линейной регрессии для предсказания творческого поведения у людей с помощью средств нейровизуализации (Ovando-Tellez et al., 2022) и т.д.

на нее); 4) адаптация к переменам в поставленных задачах; 5) внедрение результата. Эти признаки нам необходимы для последующего анализа, в ходе которого будет произведена оценка деятельности ИИ, симулирующего творческие процессы.

## ИИ и принципы его работы

С момента возникновения ИИ в 1940-х гг. и по настоящее время не существует однозначного определения этого термина. Это обусловлено изменчивостью содержания указанного понятия, его связью с исследованиями в разных научных дисциплинах, а также разнообразием целей, стоящих перед учеными. Каждая научная область имеет собственный набор понятий и взглядов на объект, и участники научных сообществ могут подходить к определению ИИ с разных сторон. Также термин «ИИ» может включать в себя разработки различного уровня сложности, что приводит в итоге к разнообразию трактовок (Лысачев, Прохоров, 2023, с. 19–20). Далее мы будем опираться на определение ИИ, предложенное основательницей *Future Today Institute*, зарубежным футурологом Эми Линн Уэбб: «выполнение компьютером действий, для которых обычно требуется человеческий интеллект» (см.: Watson, 2018). Оно позволяет провести параллель между творческой деятельностью человека и действиями ИИ, а также сопоставить их с критериями творчества. Но прежде чем мы приступим к этому, рассмотрим принципы работы ИИ.

Существует несколько типов ИИ: символьный, коннекционистский (нейросетевой), эволюционный и агентный. Принцип работы символьного ИИ заключается в анализе и манипулировании символами, которые представляют смысловую информацию в соответствии с заложенными правилами. В рамках коннекционизма одним из главных направлений является использование нейросетей<sup>3</sup>. Нейросетевой ИИ применяется для обработки сложных и неструктурированных данных (тексты, изображения и звуки). Он способен обучаться и адаптироваться к условиям, что делает его эффективным инструментом для решения разнообразных задач, однако данный подход требует огромного количества информации для обучения сети. Эволюционный ИИ представляет собой разработку алгоритмов, моделирующих эволюционные процессы и генетический отбор. Он успешно применяется для решения задач оптимизации, создания новых дизайнов и нахождения нестандартных решений. Агентный подход заключается в разработке компьютерной программы или системы, предназначенной для восприятия окружающей среды, принятия решений и мер для достижения определенной цели или набора целей. Для создания интеллектуальных агентов могут использоваться все ранее перечисленные подходы (Лысачев, Прохоров, 2023, с. 54–91).

С развитием технологий и накоплением обширных данных стало очевидно, что статичные алгоритмы ограничены в своем функционале. Это привело к формированию нового подхода в разработке ИИ – машинного обучения, в рамках которого ИИ может без явного программирования учиться и принимать решения на основе полученных данных. Термин «машинное обучение» был введен Артуром Самуэлем еще в 1959 г., но получил значительное развитие лишь в 1990-е гг. Машинное обучение как тип ИИ включает в себя разнообразные типы задач: обучение с учителем, обучение без учителя и обучение с подкреплением, где алгоритмы обучаются на основе размеченных данных, находят структуры в данных без явных ответов и взаимодействуют с окружающей средой и обратной связью (Там же, с. 93, 97–98).

<sup>3</sup> Нейросети – это «искусственные, многослойные высокопараллельные (то есть с большим числом независимо параллельно работающих элементов) логические структуры, составленные из формальных нейронов» (Галушкин, 2022).

Современные методы машинного обучения, основанные на нейронных сетях, приобрели доминирующее положение в связи с расширением вычислительных возможностей компьютеров и распространением доступа к обширным массивам данных через Интернет. Эти факторы способствовали их успешному внедрению и распространению. Глубокое обучение — это разновидность машинного обучения, для которого характерно использование больших объемов данных, наличие высокопроизводительных компьютеров, длительное время обучения, а также разнообразие форматов выходных данных. В настоящее время глубокое обучение является доминирующим направлением в сфере ИИ, и наращивание уровня сложности обучаемых моделей обуславливает потребность в увеличении вычислительных ресурсов (Там же, 2023, с. 333).

Таким образом, общая идея ИИ заключается в том, чтобы создать компьютерные системы, способные анализировать данные, принимать решения, обучаться и выполнять задачи, которые ранее требовали бы наличия человеческого интеллекта. Для осуществления таких процессов разрабатываются соответствующие алгоритмы.

## Творчество в ИИ

С развитием ИИ появились новые перспективы для моделирования творческих процессов. Множество программ были разработаны с целью симулировать различные аспекты творчества, начиная от генерации музыки и изображений и заканчивая созданием текстов и дизайнов. В их основе лежат разные типы алгоритмов, что позволяет воспроизводить продукты из разнообразных сфер творческой деятельности, однако это влечет за собой следующие вопросы: «Насколько к машинам может быть применимо понятие креативности? Где проходит линия разделения между машинными интеллектуальными функциями и человеческой креативностью и по каким критериям оценивать обе эти сферы?» (Эванс, 2018). Действительно, это достаточно дискуссионные вопросы, и далее мы предпримем попытку найти возможные ответы на них. Для этого мы рассмотрим современные алгоритмы и программы ИИ, используемые для моделирования творческого процесса, и согласно классификации М. Боден определим, какому типу творчества они могут соответствовать.

Примером алгоритмов ИИ, реализующих комбинационный тип творчества, являются генеративно-состязательные алгоритмы и алгоритмы обработки естественного языка (NLP). Они предназначены для создания нового контента. На их основе функционируют программы для генерации текста (*GPT-4*<sup>4</sup> от *OpenAI*), изображений и искусственных медиа (*DALL-E*<sup>5</sup> от *OpenAI*, *Midjourney*<sup>6</sup> от одноименной компании), а также для создания музыки (например, *Magenta*<sup>7</sup> от *Google*). С их помощью можно преобразовывать уже существующие идеи и шаблоны в новые комбинации и вариации.

К исследовательскому типу творчества мы можем отнести алгоритмы обучения с подкреплением и эволюционные алгоритмы, так как они могут искать генеративные правила и законы, которые описывают систему, путем эволюционных процессов. Отличительная черта эволюционных алгоритмов — фактор случайности и способность к самообучению, когда программе предоставляется возможность самостоятельно создавать различные рекомбинации и определять свои дальнейшие действия. Важным условием является корректно написанная программа, которая позволит внесен-

---

<sup>4</sup> <https://chat.openai.com>

<sup>5</sup> <https://openai.com/dall-e-2>

<sup>6</sup> <http://www.midjourney.com/>

<sup>7</sup> <https://magenta.tensorflow.org>

ным данным развиваться и преобразовывать заложенные в нее элементы в новую информацию (Cohen-Or, Zhang, 2016, p. 10).

Примером может служить программа *NeuroEvolution of Augmenting Topologies* (NEAT), в которой процесс эволюции приводит к тому, что частицы начинают организовываться в разнообразные визуальные структуры и генерируют абстрактные композиции, геометрические узоры, анимационные эффекты и т.п., а также сервис *Picbreeder*, в котором пользователи могут, начиная с набора случайных пикселей, выбирать изображения, которые им нравятся, и скрещивать их между собой, создавая новые варианты.

Алгоритмы обучения с подкреплением позволяют ИИ обучаться через взаимодействие с окружающей средой и получение обратной связи. В робототехнике и игровой индустрии они используются для создания автономных агентов, способных генерировать творческие решения, как, например, известные многим *AlphaGo* и *AlphaZero* от *DeepMind*<sup>8</sup>, способные обучаться игре в го и шахматы, или система *Dactyl* от *OpenAI*, манипулирующая объектами в физическом мире<sup>9</sup>.

Для трансформационного типа творчества могут быть задействованы сети долгой краткосрочной памяти (LSTM) и рекуррентные нейронные сети (RNN), а также генеративно-состязательные алгоритмы, способные изменять пространство решений и преобразовывать его, создавая принципиально новые идеи. Они моделируют последовательные данные (музыкальные композиции, тексты) для генерации нового контента на основе обнаруженных паттернов. Например, программа *DeepDream*<sup>10</sup> (*Google*) использует глубокие нейронные сети для генерации психоделических искажений изображений. Платформа *Artbreeder*<sup>11</sup> позволяет пользователям комбинировать изображения и осуществлять над ними различные манипуляции. Программа *AIVA*<sup>12</sup> создает музыкальные темы для проектов, используя *RNN*. Сервис *Jukedeck*<sup>13</sup>, основанный на нейронных сетях, включая *LSTM*, также генерирует оригинальную музыку на основе заданных параметров.

Таким образом, к каждому типу творчества можно подобрать соответствующую программу, которая направлена на генерацию новых идей посредством комбинаций, принятия непредвиденных решений в ходе самообучения программы, а также путем полного преобразования имеющейся информации. Однако насколько процесс и результат деятельности ИИ соответствуют критериям творчества (обнаружение проблемы, оригинальность результата, ценность, адаптация к переменам и внедрение результата)?

На первый взгляд может показаться, что для реализации первого пункта у ИИ недостаточно автономности, поэтому обнаружение проблемы и постановка задачи выполняются человеком (путем написания алгоритма, формулирования запроса и т.д.). Тем не менее ИИ на основе самообучающихся алгоритмов может, выявляя закономерности и паттерны, недоступные человеку, обнаруживать сложные проблемы и задачи в областях, связанных с обработкой больших объемов данных. Что касается второго пункта, если понимать под оригинальным (новым) результатом не только то, чего никогда ранее не существовало, но и создание чего-то нового именно для творца, то продукт деятельности ИИ можно считать творческим.

<sup>8</sup> <https://www.deepmind.com/research/highlighted-research/alphago>

<sup>9</sup> <https://openai.com/research/learning-dexterity>

<sup>10</sup> <https://deepdreamgenerator.com>

<sup>11</sup> <https://www.artbreeder.com>

<sup>12</sup> <https://www.aiva.ai>

<sup>13</sup> <https://www.jukedeck.com>

Третий пункт тесно связан с субъективными установками человека, так как оценка ценности продукта формируется не только в соответствии с поставленными задачами, но также зависит от индивидуальных социокультурных и моральных убеждений, характерных для данного индивида. Даже при предположении, что эти установки можно запрограммировать и предоставить ИИ возможность самостоятельно оценивать свой результат, мнения относительно самой сути ценностей и их содержания могут значительно различаться среди разных людей. Данный критерий зависит от контекста, поэтому мы не можем отрицать, что результат деятельности ИИ может обладать ценностью. Адаптацию к изменениям в процессе возможно реализовать посредством новых подходов к ИИ, в рамках которых разрабатываются метаалгоритмы, способные нарушать заложенные в них правила, чтобы рассмотреть возможный результат (Сотой, 2020, с. 320). Последний пункт, связанный с внедрением результата, также реализуется не ИИ, а человеком.

В итоге мы видим, что деятельность ИИ, претендующая на статус творческой, соответствует не всем критериям. Это затрудняет оценку его творческого потенциала, но не позволяет с уверенностью заявить, что ИИ не способен к творчеству. Такой результат можно связать с зависимостью ИИ от человека на текущем этапе развития технологий и предположить, что в будущем ситуация может измениться. Далее мы обратимся к существующим в научном сообществе позициям относительно творчества в ИИ и попробуем обозначить возможные перспективы развития данной области.

### Способен ли ИИ к творчеству?

Предполагаемые ответы на вопрос «Способен ли ИИ к творчеству?» можно рассматривать по аналогии с философским зомби<sup>14</sup>. Используя классификацию, предложенную А.Ю. Алексеевым, и адаптируя ее к проблеме творчества в ИИ, можно выделить следующие позиции:

- 1) азомбисты (категории, характеризующие ментальные процессы, протекающие внутри субъекта, неприменимы к ИИ);
- 2) нейтральные зомбисты (творческий ИИ является составной частью более масштабной разработки «псевдосознания» в ИИ, которое лишь по своему функционалу может напоминать человеческое);
- 3) зомбисты (независимо от степени изучения интеллекта человека и протекающих в нем когнитивных процессов можно создать творческий ИИ);
- 4) антизомбисты (неотличимое функционирование, в том числе и во время творческой деятельности, возможно только благодаря расшифровке и повторению нейрофизиологических кодов психической деятельности вне мозга (Алексеев, 2014, с. 158).

Как мы видим, сторонники первых двух позиций отказываются считать, что ИИ способен быть творческим. Британский математик и профессор Оксфордского университета Маркус дю Сотой в своей работе «Код креативности. Как искусственный интеллект учится писать, рисовать и думать» придерживается следующей позиции: творчество является выражением сущности человека, а потому ИИ отказано в праве быть творцом. По его мнению, творчество невозможно подвергнуть моделированию с помощью ИИ (Сотой, 2020, с. 10). Такой же позиции придерживается профессор Российской академии естественных наук В.А. Самохвалова, отмечая, что «именно творчество, творческая способность, творческая составляющая играют главную роль в самой идентификации естественного человеческого интеллекта» (Самохвалова, 2007, с. 140–141).

<sup>14</sup> Мысленный эксперимент австралийского философа сознания Д. Чалмерса, согласно которому «зомби» может функционировать как человек, но у него отсутствует сознание.

Аарон Херцман, главный научный сотрудник *Adobe Research* в Сан-Франциско, полагает, что ИИ является всего лишь инструментом, и его использование в творческом процессе не дает никаких оснований считать его творцом. Восприятие ИИ в качестве субъекта творческой деятельности вводит в заблуждение, заставляя думать, что ИИ обладает интеллектом, эмоциями и автономией. Возможно, в будущем ИИ удастся усовершенствовать настолько, что мы передадим ему авторство наших собственных работ, однако Херцман отмечает, что это маловероятно (Hertzmann, 2020, p. 48).

Зомбисты в перспективе придерживаются позитивного мнения относительно творчества ИИ, однако не спешат называть современные ИИ творческими. Как отмечает в своем исследовании М. Боден, для ИИ доступно творчество комбинаторного и исследовательского типа, но не трансформационного. Также она полагает, что независимо от того, могут ли компьютеры действительно быть творческими, они могут делать очевидно творческие вещи (Boden, 2004, p. 8–9, 21). Знаменитый исследователь в области ИИ и когнитивной науки Дуглас Хофштадтер, будучи любителем классической музыки, полагал, что ИИ неспособен сочинить музыку, которая была бы сопоставима по качеству с творением человека. Но уже в начале 2000-х гг. ему довелось ознакомиться с музыкальными произведениями, созданными ИИ *EMI* (*Experiments in Musical Intelligence*), после чего он был вынужден изменить свое мнение (Boden, 2009, p. 32).

Антизомбисты настаивают на том, что для создания творческого ИИ необходимо не только изучить интеллект человека и протекающие в мозге когнитивные процессы, но и научиться воплощать их на физических носителях. Такой позиции придерживается американский ученый в области ИИ Марвин Ли Минский, который отстаивает точку зрения, согласно которой когнитивные процессы и механизмы человека не являются его неотъемлемыми атрибутами, а потому их можно подвергнуть моделированию в ИИ (Минский, 2020).

Мы приходим к выводу, что вопрос о творческом потенциале ИИ на данный момент не имеет однозначного ответа, а потому остается открытым. Обнаруживается множество разнообразных подходов, каждый из которых отражает индивидуальное видение возможности креативности ИИ, а также его соответствие критериям творчества. Возможно, в будущем наступит такой момент, когда появится больше оснований, которые позволят нам прийти к единому мнению относительно творчества в ИИ. Но, как и с любыми другими технологиями, способными оказывать влияние на сферу человеческой жизнедеятельности, необходимо предвидеть, к чему может привести их развитие.

Профессор факультета философии Оксфордского университета, основатель и директор Института будущего человечества Ник Бостром прогнозирует возможные отрицательные результаты распространения и развития ИИ, в связи с чем предлагает меры по их предупреждению, следовать которым необходимо уже сейчас. Во-первых, это принцип общего блага, согласно которому потенциал подобных технологий должен служить благу человечества и реализовываться в рамках этических идеалов. Во-вторых, необходимо параллельно с развитием ИИ разрабатывать методы контроля, чтобы иметь возможность управления в критических ситуациях (Бостром, 2016, с. 383, 386).

Основная мысль его работы заключается в том, что «высший этический приоритет... имеют такие вопросы, как снижение экзистенциального риска и выход на цивилизационную траекторию, которая ведет к лучшему исходу — на благо всего человечества» (Там же, с. 391). Это отлично дополняет принцип баланса, предложенный членами Римского клуба. В его основу легли идеи, подчеркивающие необходимость сохранять и восстанавливать природные ресурсы, уравновешивать технический прогресс с глобальными ценностями и этическими принципами и т.д.

Возвращаясь к возможным негативным последствиям технологического развития, стоит отметить, что ответственность за существующие и прогнозируемые проблемы всецело лежит на человеке, ведь именно он руководит деятельностью ИИ, пишет алгоритмы и разрабатывает программы. Манипуляции, включая дипфейки, модификацию голоса и другие техники, а также применение ИИ в военно-оборонной области, представляют собой явления, обусловленные человеческим вмешательством. Отдельные лица или группы индивидов как активные участники данного процесса определяют вектор развития современных технологий, в том числе ИИ, основываясь на своих моральных установках, мировоззрении и различных социокультурных факторах. Таким образом, дальнейшее развитие данных технологий влечет за собой существенные социальные и этические изменения для человечества, а характер такого развития непосредственно зависит от решений и действий этих субъектов.

### Заключение

Проблема творчества — явление многогранное, характеризующееся множеством толкований, из-за чего не представляется возможным сформулировать единое и всеобъемлющее определение, учитывающее все аспекты данной области. В силу отсутствия универсальных критериев в сфере творческой деятельности были избраны критерии, выведенные автором, однако базирующиеся на существующем теоретическом аппарате и психологических концепциях творчества.

От определения ИИ также зависят конечные выводы исследования. Подвергать анализу процессы творчества в рамках ИИ возможно лишь при условии рассмотрения его деятельности по аналогии с человеческой. Если ИИ понимать как научную область, как инструмент для выполнения задач, понятие творчества здесь не только затруднительно в реализации, но и несостоятельно. Современные программы совершили значительный рывок за последние десятилетия, и их достижения, начиная от генерации текстов разного уровня сложности, стиля и объема и заканчивая созданием картин и написанием музыки в самых разных жанрах, заставляют задуматься об успешности моделирования творчества в ИИ и даже способствуют возникновению тенденции обозначения ИИ как потенциально творческого. Однако, как выяснилось, деятельность ИИ отвечает не всем критериям творчества, позиции в научном сообществе тоже разнятся и единого мнения по этому вопросу нет. Практики, занимающиеся разработкой ИИ, нередко определяют его как инструмент. Ученые в области когнитивных наук более благосклонны, однако и они не спешат называть современные ИИ творческими. Тем не менее они отмечают их возможный творческий потенциал в будущем.

Применение творческого ИИ может изменить рынок труда и общественные отношения, поэтому оправданность страха относительно творческого превосходства ИИ зависит от того, каким образом общество сможет адаптироваться к изменениям и предоставить новые возможности и поддержку людям, затронутым этими изменениями. Существует вероятность того, что развитие творческого ИИ будет угрожать человеческой роли в областях, где творчество является ключевой чертой (изобразительное искусство, музыка и т.д.), однако в то же время в рамках научных исследований внедрение ИИ может способствовать решению сложных задач и содействовать прогрессу. Поэтому разработка этических и социокультурных рамок для использования ИИ может помочь управлять этими аспектами и минимизировать потенциальные риски.

В то же время расширение вычислительной мощности и усовершенствование алгоритмов может вызвать серьезные последствия (угроза приватности, зависимость от технологий, трансформация рынка труда, экологические проблемы и т.д.), к которым человечество не готово. Опасе-

ния, высказываемые исследователями и членами Римского клуба, небезосновательны. Без своевременных коррективов могут реализоваться пессимистичные сценарии. Человечество несет ответственность за свои технологические достижения, включая ИИ, поэтому необходимо соблюдать баланс между технологическими прорывами и общественными интересами.

## Список литературы

Алексеев А. Ю. Когнитотехнологические проекты искусственной личности // Человек: Образ и сущность. Гуманитарные аспекты. 2014. №1 (25). С. 156–174.

Бостром Н. Искусственный интеллект. Этапы. Угрозы. Стратегии / пер. с англ. С. Филина. М. : Манн, Иванов и Фербер, 2016.

Галушкин А. И. Нейронные сети [2022] // Большая российская энциклопедия: научно-образовательный портал. URL: <https://bigenc.ru/c/neironnye-seti-e734b3/?v=5514538> (дата обращения: 16.08.2023).

Зильбер А. С. Кант и новое просвещение: о балансе между долгом и утилитарными целями // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 2. С. 40–67.

Лебединский А. В., Франкфурт У. И., Френк А. М. Гельмгольц. М. : Наука, 1966.

Лысачев М. Н., Прохоров А. Н. Искусственный интеллект. Анализ, тренды, мировой опыт / науч. ред. Д. А. Ларионов. М. ; Белгород : Константа-Принт, 2023.

Меркулов И. П. Когнитивная наука // Новая философская энциклопедия. М. : Мысль, 2010. Т. 2. С. 264–265.

Минский М. Машина эмоций / пер. В. Дегтяревой, А. Курышевой. М. : АСТ, 2020.

Пуанкаре А. О науке / пер. с фр. ; под ред. Л. С. Понтрягина. 2-е изд., стер. М. : Наука, 1990.

Самохвалова В. И. Творчество: событие космической и родовой истории человека // Ориентиры. Метафизические исследования человека и мира. 2007. № 4. С. 140–161.

Сотой М. Код креативности. Как искусственный интеллект учится писать, рисовать и думать / пер. Д. Прокофьева. М. : Колibri, 2020.

Чалый В. А. Возвращая «культурный мандат»: Идея устойчивого развития в кантовской перспективе // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 2. С. 68–94.

## References

Alekseev, A. Yu., 2014. Cognitotechnological Projects of Artificial Personality. *Human Being: Image and Essence. Humanitarian Aspects*, 1(25), p. 156-174. (In Rus.)

Boden, M., 2009. Computer Models of Creativity. *AI Magazine*, 3, pp. 23-34.

Boden, M. 2004. *The Creative Mind: Myths and Mechanisms. Second Edition*. London: Routledge, Taylor & Francis.

Bostrom, N., 2016. *Iskusstvennyy intellekt. Etapy. Ugrozy. Strategii [Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies]*. Translated by S. Filin. Moscow: Mann, Ivanov i Ferber. (In Rus.)

Chaly, V. A., 2023. Reclaiming the “Cultural Mandate”: The Idea of Sustainable Development in the Kantian Perspective. *Kantian Journal*, 42(2), pp. 68-94. <http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2023-2-4>.

Cohen-Or, D., Zhang, H., 2016. From Inspired Modeling to Creative Modeling. *The Visual Computer*, 32, pp. 7-14. <https://doi.org/10.1007/s00371-015-1193-9>.

Evans, J., 2018. Can AI be Creative? In: Orange Business, [online]. Available at: <<https://www.orange-business.com/en/blogs/can-ai-be-creative>> [Accessed: 19.08.2023].

Galushkin, A. I., 2022. Neural Networks. In: *Bol'shaya Rossiyskaya Entsiklopediya: Nauchno-obrazovatel'nyy Portal [Big Russian Encyclopedia: Scientific and Educational Portal]*. Available at: <<https://bigenc.ru/c/neironnye-seti-e734b3/?v=5514538>> [Accessed: 16.08.2023]. (In Rus.)

Hertzmann, A., 2020. Computers Do Not Make Art, People Do. *Communications of the ACM*, 63(5), pp. 45-48. <https://doi.org/10.1145/3347092>.

Lebedinskii, A. V., Frankfurt, U. I. and Frank, A. M., 1966. *Helmholtz (1821–1894)*. Moscow: Nauka. (In Rus.)

Lopez-Persem, A., Moreno-Rodriguez, S., Ovan-do-Tellez, M., Bieth, T., Guiet, S., Brochard, J. and Volle, E., 2023. How Subjective Idea Valuation Energizes and Guides Creative Idea Generation. *American Psychologist*. Advance online publication. <https://dx.doi.org/10.1037/amp0001165>.

Шелепин К. Ю., Соколов А. В., Фокин В. А. и др. Феномен инсайта и цифровая визуализация активности головного мозга человека // Вестник ЮУрГУ. Сер.: Психология. 2019. Т. 10, № 4. С. 47–55.

Эванс Дж. Искусственный интеллект и творчество [2018] // Orange Business. URL: <https://www.orange-business.com/ru/blogs/iskusstvennii-intelkt-i-tvorchestvo> (дата обращения: 19.08.2023).

Boden M. Computer Models of Creativity // AI Magazine. 2009. Vol. 30, № 3. P. 23–34. <https://doi.org/10.1609/aimag.v30i3.2254>.

Boden M. The Creative Mind: Myths and Mechanisms. 2<sup>nd</sup> ed. L. : Routledge, Taylor & Francis, 2004.

Cohen-Or D., Zhang H. From Inspired Modeling to Creative Modeling // The Visual Computer. 2016. № 32. P. 7–14. <https://doi.org/10.1007/s00371-015-1193-9>.

Hertzmann A. Computers Do Not Make Art, People Do // Communications of the ACM. 2020. Vol. 63, № 5. P. 45–48. <https://doi.org/10.1145/3347092>.

Lopez-Persem A., Moreno-Rodriguez S., Ovando-Tellez M. et al. How Subjective Idea Valuation Energizes and Guides Creative Idea Generation // American Psychologist. 2023. Advance online publication. <https://dx.doi.org/10.1037/amp0001165>.

Ovando-Tellez M., Kenett Y.N., Benedek M., et al. Brain Connectivity-Based Prediction of Real-life Creativity is Mediated by Semantic Memory Structure // Science Advances. 2022. Vol. 8, № 5. <https://doi.org/10.1126/sciadv.abl4294>.

Serban A., Kepes S., Wang W., Baldwin R. Cognitive Ability and Creativity: Typology Contributions and a Meta-analytic Review // Intelligence. 2023. Vol. 98. <https://doi.org/10.1016/j.intell.2023.101757>.

Wallas G. The Art of Thought. L. : C. A. Watts & Co. Ltd, 1945.

Watson M. Why Business Leaders Should Think of AI as an Umbrella Term [2018] // Medium. URL: <https://medium.com/opex-analytics/why-business-leaders-should-think-of-ai-as-an-umbrella-term-dba8badc55e4> (дата обращения: 20.08.2023).

Weizsäcker E. U., Wijkman A. Come On! Capitalism, Short-Termism, Population and the Destruction of the Planet. N. Y. : Springer, 2018.

Lysachev, M. N., Prokhorov, A. N., 2023. *Iskusstvennyy intellekt. Analiz, trendy, mirovoy opyt* [Artificial Intelligence. Analysis, Trends, Global Experience]. Edited by D. A. Larionov. Corporate Edition. Moscow; Belgorod: KONSTANTA-print. (In Rus.)

Merkulov, I. P., 2010. Cognitive Science. In: *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia]. Vol. 2. Moscow: Mysl', pp. 264-265. (In Rus.)

Minski, M., 2020. *Mashina emotsiy* [The Emotion Machine]. Moscow: AST, 2020. (In Rus.)

Ovando-Tellez, M., Kenett, Y.N., Benedek, M., Bernard, M., Belo, J., Beranger, B., Bieth, T. and Volle, E., 2022. Brain connectivity-based prediction of real-life creativity is mediated by semantic memory structure. *Science Advances*, 5(8). <https://doi.org/10.1126/sciadv.abl4294>.

Poincaré, A., 1990. *O nauke* [On Science]. Second Edition. Translated from French by L. S. Pontryagin. Moscow: Nauka. (In Rus.)

Samokhvalova, V.I., 2007. Creative Activity: an Event of Cosmic and Generational History of Human. *Landmarks. Metaphysical Studies of Human and the World*, 4, pp. 140-161. (In Rus.)

Serban, A., Kepes, S., Wang, W., Baldwin, R., 2023. Cognitive Ability and Creativity: Typology Contributions and a Meta-analytic Review. *Intelligence*, 98. <https://doi.org/10.1016/j.intell.2023.101757>.

Shelepin, K. Y., Sokolov, A. V., Fokin, V. A., Vasiliev, P. P. and Pronin, S. V., 2019. The Insight Phenomenon and the Digital Visualization of the Human Brain Activity. *Bulletin of the South Ural State University. Ser. Psychology*, 10(4), pp. 47-55. <https://doi.org/10.14529/psy170405> (In Rus.)

Sotoy, M. 2020. *Kod kreativnosti. Kak iskusstvennyy intellekt uchitsya pisat', risovat' i dumat'* [Code of Creativity: How Artificial Intelligence Learns to Write, Draw, and Think]. Moscow: KOLibri. (In Rus.)

Wallas, G., 1945. *The Art of Thought*. London: C. A. Watts & Co. Ltd.

Watson, M., 2018. Why Business Leaders Should Think of AI as an Umbrella Term. In: *Medium*, [online]. Available at: <https://medium.com/opex-analytics/why-business-leaders-should-think-of-ai-as-an-umbrella-term-dba8badc55e4> [Accessed: 20.08.2023].

Weizsäcker, E. U., Wijkman, A., 2018. *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet*. New York, NY: Springer.

Zilber, A. S., 2023. Kant and the New Enlightenment: On the Balance between Duty and Utilitarian Ends. *Kantian Journal*, 42(2), pp. 40-67. <http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2023-2-3>.

## Об авторе

Денис Александрович *Стельмахов*, аспирант, Институт философии РАН, Москва, Россия.

E-mail: [denis.stelmakhov@mail.ru](mailto:denis.stelmakhov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9631-6768>

## Для цитирования:

*Стельмахов Д. А.* Творческий потенциал искусственного интеллекта в контексте идеи нового просвещения // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 4. С. 240–251.

doi: [10.5922/0207-6918-2023-4-13](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-13)

© Стельмахов Д. А., 2023.

## The author

*Denis Aleksandrovich Stelmakhov*, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: [denis.stelmakhov@mail.ru](mailto:denis.stelmakhov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9631-6768>

## To cite this article:

Stelmakhov, D. A., 2023. Creative Potential of Artificial Intelligence in the Context of the Idea of the New Enlightenment. *Kantian Journal*, 42(4), pp. 240-251. (In Rus.)

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-13>

© Stelmakhov D. 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/))

ПАМЯТИ  
ТАМАРЫ БОРИСОВНЫ ДЛУГАЧ  
(19.08.1935 – 18.05.2023)

IN MEMORY OF  
TAMARA B. DLUGACH  
(19.08.1935 – 18.05.2023)



Восемнадцатого мая 2023 г. ушла из жизни Тамара Борисовна Длугач, удивительная, цельная при всей разносторонности и многогранности личность, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, специалист по истории европейской и отечественной философии. Пытливый исследователь, добросовестный и требовательный – прежде всего к самой себе, Т. Б. Длугач оставила много трудов, каждый из которых значим: от фундаментальных монографий по философии Просвещения и немецкой классики до рецензий на взыскательно отобранные книги российских и зарубежных авторов. Все, кому довелось лично знать Тамару Борисовну, помнят ее как очень яркий пример поколения шестидесятников – как живого, прямого, честного, демократичного и либерального в настоящем смысле этого слова человека, внимательную собеседницу, которая

On 18 May 2023 Tamara Borisovna Dlugach, a remarkable many-sided and multi-faceted personality, yet one which was perfectly integrated, passed away. Tamara Dlugach was Doctor of Philosophy, Professor, Main Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, a specialist on the history of European and Russian philosophy, an inquisitive researcher, diligent and exacting above all toward herself, but not only toward herself. She left many works, each significant in its way, ranging from fundamental monographs on the philosophy of the Enlightenment and German Classical Philosophy to reviews of carefully selected books by Russian and foreign authors. Everyone who was lucky enough to know Tamara Dlugach personally remembers her as a quintessential representative of the 1960s generation – lively, forth-

открыта иным точкам зрения, но вместе с тем рациональна и бескомпромиссна. Характерно, что высокий профессионализм Тамары Борисовны проявлялся, помимо прочего, в завидном умении точно и кратко формулировать проблемы, выводы, вопросы, что снискало ей заслуженную педагогическую славу. Лекции и семинары Тамары Борисовны Длугач были настоящей школой мысли, которая для многих поколений студентов, без сомнения, не прошла бесследно. И хорошо, что сохраненные аудио- и видеозаписи занятий позволяют всем интересующимся философией приобщиться к этому уникальному опыту.

Т. Б. Длугач деятельно участвовала в отечественной и зарубежной научной жизни: не одно десятилетие она была членом диссертационного совета по истории философии, членом редакционной коллегии «Историко-философского ежегодника» — одного из важнейших периодических изданий по истории философии в России, членом Международного Фейербаховского общества (*Ludwig-Feuerbach-Gesellschaft*, Германия) и Международного Когеновского общества (*Hermann-Cohen-Gesellschaft*, Швейцария). Тамара Борисовна опубликовала девять авторских книг, не считая коллективных монографий, свыше 70 статей, в том числе в «Новой философской энциклопедии» и зарубежных журналах, 11 аналитических рецензий на книги. Она регулярно выступала с докладами на важнейших философских мероприятиях, была членом организационных комитетов значимых научных мероприятий, включая международный конгресс, посвященный 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти Иммануила Канта (Москва, 2004), международную конференцию, посвященную 200-летию «Феноменологии духа» Г.В.Ф. Гегеля (Москва, 2007), юбилейную научную конференцию в формате специального заседания Ученого совета ИФ РАН к 300-летию со дня рождения Ж.-Ж. Руссо (Москва, 2012).

right, honest, democratic and liberal in the true sense of the word, an attentive interlocutor open to alternative points of view, yet rational and uncompromising. Characteristically, her professionalism manifested itself, among other ways, in her enviable ability to succinctly formulate problems, conclusions and questions, a skill that earned her fame as an educator. Her lectures and seminars were a veritable school of thinking, which definitely was not lost on many generations of students. It is heartening that the preserved audio and video recordings of her classes offer those who are interested in philosophy a chance to partake of this unique experience.

Tamara Dlugach was active in academic life in this country and abroad: for several decades she was a member of the dissertation council on the history of philosophy, a member of the editorial board of the “Historical-Philosophical Yearbook”, one of the most important periodicals on the history of philosophy in Russia, a member of the *Ludwig-Feuerbach-Gesellschaft* (Germany), and a member of the *Hermann-Cohen-Gesellschaft* (Switzerland). She authored nine books, not to mention collective monographs, over 70 articles, including for the New Philosophical Encyclopedia and foreign journals and 11 analytical book reviews. She regularly delivered lectures at key philosophical events, was a member of organising committees of significant academic events, including the international congress devoted to the 280<sup>th</sup> birthday and 200<sup>th</sup> anniversary of the death of Immanuel Kant (Moscow, 2004), the international conference to mark the 200<sup>th</sup> anniversary of Hegel’s *Phenomenology of Spirit* (Moscow, 2007), and the Jubilee conference in the format of a special session of the Academic Council of the RAS Institute of Philosophy to mark the 300<sup>th</sup> birthday of Jean-Jacques Rousseau (Moscow, 2012).

Тамара Борисовна Длугач родилась 19 августа 1935 г. в городе Харькове (тогда СССР). Определившись поначалу в горизонте точного знания, она поступила в МИИТ; проявленные успехи в математическом анализе, конечно же, так или иначе находили выражение в дальнейших философских ориентирах Тамары Борисовны. Выбор философского факультета Московского государственного университета в 1954 г. она объясняла собственной деятельностной установкой: «хотелось сделать всех людей лучше!»; этот душевный активизм также сопровождал всю последующую научную жизнь Т. Б. Длугач. В 1965 г., после окончания аспирантуры в Институте философии АН СССР, она защитила кандидатскую диссертацию «Целое и часть как категории диалектической логики», а в 1987 г. там же — докторскую диссертацию «Философия Дидро и проблемы развития диалектики».

В Институте философии Тамара Борисовна проработала более 50 лет, параллельно в разное время она преподавала в МЭИ, Втором медицинском институте, ГАУГН, оттачивая диалогичку подачи философского материала и апробируя свои теоретические поиски и находки.

Широкий круг научных интересов Т. Б. Длугач обозначился еще в студенчестве, выпавшее на непростое время, богатое противоречивыми событиями, встречами с известными научными персоналиями, бурными общественными дискуссиями, в которых быстро становились заметны новые имена. Достаточно назвать преподававших на факультете В. Ф. Асмуса, Т. И. Ойзермана, В. В. Соколова, только что закончившего аспирантуру Э. В. Ильенкова, уже работавшего после аспирантуры Г. П. Щедровицкого — именно в этот период он выстраивал свою концепцию эпистемологии и теории мышления. Тамара Борисовна не раз вспоминала о том, как Георгий Петрович обращался к студентам с текстами представителей Венского кружка (М. Шлика, Р. Карнапа и др.) для

Tamara Dlugach was born on 19 August 1935 in Kharkov (then USSR). Initially interested in exact sciences she entered the Moscow Institute of Railway Transport Engineers; she excelled in mathematical analysis, which in different ways nudged her towards philosophy. She attributed her decision to enter the Philosophical Faculty of Moscow State University in 1954 to her activism: “I wanted to make all people better”; her activism informed all her subsequent academic career. In 1965, after finishing a post-graduate course at the USSR Academy of Sciences Institute of Philosophy, she defended her dissertation “The Whole and Part as Categories of Dialectical Logic”. In 1987 she defended at the same Institute her second dissertation “The Philosophy of Diderot and Problems of the Development of Dialectics”.

Tamara Dlugach worked at the Philosophy Institute for more than 50 years in parallel teaching at various periods at the Moscow Energy Institute, the Second Medical Institute and the State Academic University for the Humanities, honing her skills of dialogic presentation of the material and testing her theoretical quests and insights.

The origin of her wide-ranging research interests goes back to her undergraduate years which fell on turbulent times marked by contradictory events, meetings with prominent academic personalities and stormy public debates which quickly propelled new names into prominence. Suffice it to mention Valentin Asmus, Teodor Oisserman, Vasili Sokolov, Evald Ilyenkov, who had just finished a post-graduate course, and Georgy Schedrovitsky who was building his concept of epistemology and theory of thought. Tamara Dlugach liked to recall how Schedrovitsky asked his students to translate texts by representatives of the Vienna Circle (Moritz Schlick, Rudolf Car-

перевода, что стало для нее и ее сокурсников настоящим научным сотрудничеством. Этот «гносеологический вектор», тесно связанный с проблематикой практической деятельности и включенный в социокультурный контекст эпох, проходит в дальнейшем красной нитью через философские разработки Т. Б. Длугач.

Несмотря на то что Тамара Борисовна профессионально читала весьма объемные общие курсы истории философии, в их широком горизонте для нее почти с самого начала наметились теоретические предпочтения: те проблемно-тематические области, где вопросы свободы мысли, самостоятельности индивида, личной инициативы, социальных преобразований выявляют запрос времени. Такие вопросы, можно сказать, составляли ее личный интерес, соответствовали внутренним устремлениям искать достойные идеи, способные сделать всех людей лучше. Эпоха европейского Просвещения, когда «новое время требовало нового человека и создавало его», воплощала в концентрированном выражении подобные установки. Вместе с тем она удивительным образом перекликалась с советской общественной атмосферой 1960-х гг. — атмосферой предчувствия, ожидания и понимания необходимости перемен, необходимости действий.

Неудивительно, что Тамара Борисовна Длугач сосредоточилась на исследовании французского Просвещения, начав с феномена энциклопедистов. Ее первая книга, вышедшая в 1975 г. и получившая широкую известность, была посвящена Дидро как бесспорному лидеру этой группы и яркому представителю всей разноликой просвещенной публики того времени, так или иначе участвовавшей в идейной подготовке революционных событий (см. 2-е изд.: Длугач, 1986а; переиздание вышло в 2009 г.). Анализируя философские взгляды мыслителя, Т. Б. Длугач выявила особенную направленность его рассуждений, своеобразный «сократический дух», охарактеризован-

nap) which for her and her classmates developed into full-fledged scientific collaboration. The “epistemological vector”, closely linked with practical activity and included in the socio-cultural context of epochs, runs like a “red thread” through all of Dlugach’s philosophical works.

Although Tamara Dlugach lectured extensively on general history of philosophy her theoretical preferences became clear early on: these had to do with problems and themes where the questions of free thought, individual independence, personal initiative and social transformations reveal the demands of the time. Such questions arguably constituted her personal interest and chimed in with her inner aspiration to look for worthy ideas capable of improving all people. These attitudes were distilled in the era of the European Enlightenment when “the new time called for a new man and was creating him”. At the same time the ideas of the Enlightenment were, surprisingly, echoed in the Soviet social atmosphere of the 1960s, an atmosphere of anticipation of change and a sense of the need to act.

It was, then, no accident that Tamara Dlugach concentrated on the study of the French Enlightenment, starting with the phenomenon of the encyclopedists. Her first book, published in 1975, was widely acclaimed and was devoted to Denis Diderot, the undisputed leader of the group and a brilliant representative of the motley educated public of the time which, in one way or another, contributed to the preparation of revolutionary events (see the second edition: Dlugach, 1986; reprinted in 2009). In analysing the philosophical views of Diderot, Tamara Dlugach pinpointed a particular feature of his reasoning, a “Socratic spirit” which she characterised as “paradoxism”, a compulsion to find an inner contradiction in any proposition. This attitude enabled

ный ею как парадоксализм: стремление обнаружить внутреннее противоречие в любом утверждении. Именно эта установка позволила Дидро увидеть и сформулировать проблему, которую невозможно было распознать средствами преобладавшего тогда механицизма, — принципиальную противоречивость всех ключевых концептов Просвещения: формального права и формальной справедливости, правды искусства, даже идеи господства разума.

Развивая тему, Т. Б. Длугач обращается к социально-политическому профилю французского Просвещения, исследуя генезис либеральных и демократических концептов на примере творчества крупнейших мыслителей и общественных деятелей той эпохи — Вольтера, Монтескье и Руссо (Длугач, 2006). В своих размышлениях они оказываются — так же, как Дидро, — более чем созвучны настоящему времени, что автор обосновывает в обстоятельном введении, которое и сейчас звучит чрезвычайно актуально. Рассматривая вольтеровскую концепцию просвещенного абсолютизма, теорию правового государства Монтескье, руссоистскую идею гражданского общества, Т. Б. Длугач показывает их специфическую логическую комплементарность, подчеркивая взаимозависимость демократических свобод, гражданского общества и правового государства. Немаловажным моментом оказывается при этом «реабилитация» частной собственности, составляющей неустранимую основу гражданского общества, что вновь отзывается резонансом проходящих в России социокультурных преобразований.

И все же, как бы ни были значительны исторические и социальные обстоятельства, фокус внимания Тамары Борисовны всегда сосредоточивался на мыслящем и действующем индивиду, который, по ее глубокому убеждению, играет громадную роль во всех общественных, коллективных процессах. И здесь европейское Просвещение представляет очередное откры-

Diderot to recognise and formulate problems that could not be identified by means of the prevailing mechanicism, i.e. the inherent contradictions of all the key concepts of the Enlightenment: formal law and formal justice, the truth of art, even the idea of the supremacy of reason.

Elaborating this theme, Tamara Dlugach turns to the socio-political profile of the French Enlightenment, looking at the genesis of the liberal and democratic concepts as represented by the foremost thinkers and social personalities of the epoch: Voltaire, Montesquieu and Rousseau (Dlugach, 2006). Their thinking, like that of Diderot, turns out to be more than consonant with the present time. The author's explanation of this, contained in the thoroughgoing "Introduction", sounds extremely relevant even today. Examining Voltaire's concept of enlightened absolutism, Montesquieu's theory of the law-governed state and Rousseau's idea of civil society, Tamara Dlugach reveals their peculiar logical complementarity, stressing the interconnection between democratic freedoms, civil society and the law-governed state. An important element is the "rehabilitation" of private property as an indispensable foundation of civil society, which again resonates with the socio-cultural changes taking place in Russia.

For all the significance of historical and social circumstances, Tamara Dlugach always focuses on the thinking and acting individual who, she is profoundly convinced, plays a huge role in all social and collective processes. And here European Enlightenment presents another discovery in articulating the new personal phenomenon — *common sense* — to which she devoted a separate book (Dlugach, 2008). Common sense is a reflected-on nexus of the general and the concrete, the social and the individual, the ideal and the quotidian. For all its seeming simplicity, common sense brings out the

тие, артикулируя новый личностный феномен: здравый смысл; его анализу она посвящает отдельную книгу (Длугач, 2008). Здравый смысл выступает своеобразным отрефлексированным средоточием общего и конкретного, социального и индивидуального, идеального и повседневного. При всей кажущейся простоте здравый смысл выводит исследователя к ключевой характеристике разумного субъекта эпохи Просвещения: ответственности за собственные поступки, собственную жизнь и — опосредованно — за общество в целом. В этом проблемном пункте — конечно, не только в нем — автор отмечает смысловую близость французской просветительской мысли и немецкой философской традиции. Для понимания научного пути Тамары Борисовны важно, что на вопросы относительно первых ориентиров собственных философских интересов она со всей определенностью отвечала, что сначала была немецкая классика — и работы Канта всегда притягивали ее как существование поднимаемых проблем, так и выверенной философской аргументацией. Однако она признавала, что литературно-эстетическая форма французского философствования чрезвычайно способствовала продвижению идей в массы, побуждая многих к работе мысли.

Т. Б. Длугач подчеркивала, что немецкая классическая философия и Кант как ее представитель, наследующий Просвещению, придерживались иной позиции, хотя тоже обращались к публике, желающей просвещения. Рассматривая небольшую работу Канта «Ответ на вопрос: что такое просвещение?», где заявлен знаменитый тезис *Sapere aude!*, Тамара Борисовна отмечает в связи со своими предшествующими публикациями, что свобода публично пользоваться своим рассудком есть та собственно человеческая свобода, которая, по сути дела, лежит в основе демократии. Немецкая классика ставит максимальный акцент на индивидуальных усилиях по обретению такой свободы

key feature of the reasonable being of the Enlightenment era: responsibility for one's acts, one's own life and — indirectly — for society as a whole. On this problematic point — though of course not only on this point — the author draws attention to the inner similarity between the French Enlightenment and the German philosophical tradition. To understand her scientific trajectory it is important to bear in mind that Tamara Dlugach, when asked what determined her early philosophical interests, never wavered in stating that for her it was classical German philosophy, and that Kant's works had always attracted her by the importance of the problems they addressed and the precise philosophical argumentation. But she conceded that the literary-esthetic form of French philosophising was highly instrumental in conveying ideas to the masses and making them think.

Tamara Dlugach stressed that classical German philosophy and Kant as its representative who was an heir to the Enlightenment took a different position, although they, too, addressed the public that wished to be enlightened. Examining Kant's short work "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" in which he proclaims the famous thesis *Sapere aude!*, Tamara Dlugach notes in connection with her earlier publications that freedom to publicly use one's reason is the essential human freedom which actually forms the basis of democracy. Classical German philosophy emphasises individual efforts to gain such freedom and individual responsibility for the results of these efforts; the entirety of individual responsibilities and efforts supports the life of civil society.

It has to be said that *Kantiana* constitutes a significant part of the biography of Tamara Dlugach. From the outset she was an active participant in an international project to prepare and publish a bilingual collection of Kant's

и индивидуальной ответственности за результат этих усилий; целокупность отдельных ответственностей и усилий обеспечивает жизнь гражданского общества.

Следует сказать, что кантиана составила значительный пласт в творческой биографии Тамары Борисовны Длугач. Она с самого начала была деятельной участницей многолетнего международного проекта по подготовке и изданию первого двуязычного собрания сочинений Канта на русском и немецком языках (1994–2019). В трех томах Тамара Борисовна представила переводы двух статей Канта («Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и «Ответ на вопрос: что такое просвещение?»), составила (в соавторстве с Н. В. Мотрошиловой) вступительную статью, написала обширные детальные примечания, подготовила научный аппарат на немецком и русском языках (см.: Кант, 1994; 2001; 2006). Каждый, кто хотя бы раз прикоснулся к подобным хлопотам, сможет оценить объем проделанной Т. Б. Длугач работы. Наряду с проектом регулярно выходили в свет ее книги и статьи, посвященные крупнейшим фигурам и проблематике немецкой классической философии. В них исследовались трактовки бытия (Длугач, 2002), вопросы единства теории и практики (Длугач, 1986б), специфика философских рефлексий (Длугач, 2010; 2011).

Нельзя не сказать об очень большом значении в научной биографии Тамары Борисовны Длугач фигуры Владимира Соломоновича Библера. Знакомство с ним произошло еще на заре студенчества и продолжилось в различных философских семинарах, составлявших основу научного дискурса московских 1960–1970-х гг. В них сложился круг молодых заинтересованных людей: Анатолий Ахутин, Леон Черняк, Виктор Визгин, Лина Туманова, Леонид Баткин, Людмила Маркова, Анатолий Арсеньев; подобно перипатетикам они циркулировали между МГУ, Институтом естествозна-

works in Russian and German (1994 – 2019). In its three volumes she presented translations of two Kant articles (“The Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View” and “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?”), compiled (with Nelly Motroshilova) an introductory article, wrote copious and detailed notes and prepared the references (see Kant, 1994; 2001; 2006). Anyone who has ever had to deal with such tasks will appreciate the amount of work Tamara Dlugach did. Along with the project she regularly published books and articles devoted to major figures and problems in German classical philosophy. They were concerned with the problems of interpretation of being (Dlugach, 2002), the questions of the unity of theory and practice (Dlugach, 1986), and the specifics of philosophical reflections (Dlugach, 2010; 2011).

It would be remiss not to mention the huge role played in Tamara Dlugach’s life by Vladimir Bibler. Their acquaintance began at the dawn of their student life and continued in various philosophical seminars which formed the foundation of academic discourse in Moscow in the 1960s and 1970s. A circle of young enthusiasts emerged: Anatoly Akhutin, Leon Chernyak, Victor Vizgin, Lina Tumanova, Leonid Batkin, Ludmila Markova, Anatoly Arsenyev; like peripatetics, they circulated between Moscow State University, the Institute of Natural Science and Technology, the Institute of General History and the Institute of Philosophy. Tamara Dlugach recalled that each time they discussed reports and works of Ilyenkov, Mamardashvili and read a lot of Bakhtin. It was a wonderful milieu in which ideas were generated, everything was permeated with philosophy and polemical arguments were worked out. This was the soil on which Bibler’s concept of dialogic culture grew. Tamara Dlugach would turn to it later more than once in

ния и техники, Институтом всеобщей истории, Институтом философии. Тамара Борисовна вспоминала, как каждый раз обсуждались доклады или работы Ильенкова, Мамардашвили, много изучали Бахтина. Это была замечательная среда, где индуцировались идеи, поддерживался философский настрой, вырабатывались полемические аргументы. Это была та почва, на которой выросла концепция диалогичности культуры Библера — к ней сама Т. Б. Длугач не раз обращалась позднее в своих студиях европейского Просвещения и немецкой классики.

Вероятно, через сотрудничество с Библером Тамара Борисовна пришла к исследованиям марбургского неокантианства и в особенности теоретической философии Германа Когена, глубоко фундированной на естественно-научном познании. Результаты ее исследований до сих пор являются незаменимым пособием для тех, кто хочет разобраться в специфике неокантианской философии.

В творческих планах Тамары Борисовны Длугач оставалась концептуализация идей, красной нитью проходивших через ее творческую биографию: движущие импульсы и характер исторического процесса, вопросы прогрессивного хода истории, проблема человеческого общения, исследование — также и через призму названных идей — философского наследия Карла Маркса. Зная и чувствуя философскую атмосферу современности, Тамара Борисовна не могла не откликнуться на продолжающийся — очередной — ренессанс общественного интереса к марксизму, сформулировав для себя проблемный тезис в виде вопроса «Маркс: наше вчера или завтра?». У нее уже имелся основательный задел для такого исследования, опирающийся на предыдущие разработки...

Поиски смысложизненных ответов, с которыми придут новые смысложизненные вопросы, есть подлинный философский труд, и его, несомненно, продолжат ученики Тамары Бори-

her studies of the European Enlightenment and German classical philosophy. It was probably through cooperation with Bibler that Tamara Dlugach took up the study of Marburg Neo-Kantianism and especially the theoretical philosophy of Hermann Cohen which has a profound foundation in natural science. The results of her studies are still an indispensable aid to those who want to gain an insight into Neo-Kantian philosophy.

The creative plans of Tamara Dlugach included conceptualisation of the ideas that ran like a “red thread” through her work: the driving impulses and character of the historical process, progressive course of history, the problem of human communication, research — also through the prism of the above ideas — into the philosophical legacy of Karl Marx. Knowing and sensing the present-day philosophical atmosphere, Dlugach could not but respond to the resurgence — not for the first time — of public interest in Marxism, framing for herself a problematic thesis in the shape of a question: “Marx: Our Yesterday or Tomorrow?” She already had some material for such a study based on her earlier work...

The search for answers to the meaning of life, which would prompt new questions about the meaning of life, is the true work of the philosopher, and it will undoubtedly be carried on by Tamara Dlugach’s pupils, her colleagues, the readers of her books and articles who have at least once watched on the Web the videos of her lectures and listened to audio recordings of her speeches.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Selected lectures by Tamara Dlugach (in Russian): The Philosophy of the Enlightenment and the German Classical Philosophy. A Course of Lectures for Post-Graduate Students. 2010. Video recording: <https://video.tv/dlugach/> ; Talk on Sputnik Radio on the topic: “Voltaire: An Enlightened Monarch Who Was Afraid of the People” (30.05.2020), URL: <https://radiosputnik.ria.ru/20200530/1572214129.html>

совны, ее коллеги, читатели ее книг и статей, те, кто хотя бы однажды посмотрел в сети видеозаписи читанных ею лекций, прослушал аудиозаписи выступлений<sup>1</sup>.

\*\*\*

Когда человек уходит из мира живых, всегда чувствуешь, что не успел сказать ушедшему многое, важное. Единственное, что остается возможным, — сказать слова памяти о человеке.

### Список литературы

Длугач Т. Б. Дени Дидро. 2-е изд., дораб. М. : Мысль, 1986а.

Длугач Т. Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии (И. Кант и И. Г. Фихте). М. : Наука, 1986б.

Длугач Т. Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность : монография. М. : ИФ РАН, 2002.

Длугач Т. Б. Три портрета эпохи Просвещения. Монтескье. Вольтер. Руссо (от концепции просвещенного абсолютизма к теориям гражданского общества). М. : Канон+, 2006.

Длугач Т. Б. Подвиг здравого смысла, или рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2008.

Длугач Т. Б. От Канта к Фихте: сравнительно-исторический анализ. 2-е изд. М. : Канон+, 2010.

Длугач Т. Б. Две философские рефлексии: от Гольбаха к Канту: сравнительно-исторический анализ. М. : Канон+, 2011.

Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. / отв. ред. Н. В. Мотрошилова, Б. Тушлинг. М. : Ками, 1994. Т. 1 : Трактаты и статьи (1784–1796).

Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4 : Критика способности суждения / подгот. к изд. Н. Мотрошилова, Т. Длугач, Б. Тушлинг, У. Фогель.

Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1–2 : Критика чистого разума / подгот. к изд. Н. Мотрошилова, Т. Длугач, Б. Тушлинг, У. Фогель.

Н. З. Бросова

<sup>1</sup> Избранные выступления Т. Б. Длугач: «Философия Просвещения и немецкой классической философии. Курс лекций для аспирантов» (2010), видеозапись: <https://rideo.tv/dlugach/>; беседа на радио «Спутник» на тему: «Вольтер: просвещенный монархист, боявшийся народа» (30.05.2020), URL: <https://radiosputnik.ria.ru/20200530/1572214129.html>

\*\*\*

When a person departs this vale one always feels that one has omitted to say something important to the deceased. The best one can do is to say some words in memory of that person.

### References

Dlugach, T. B., 1986a. *Denis Diderot. Second Edition.* M.: Mysl'. (In Rus.)

Dlugach, T. B., 1986b. *Problema edinstva teorii i praktiki v nemetskoj klassicheskoj filosofii (I. Kant i J.G. Fichte)* [*The Problem of the Unity of Theory and Practice in German Classical Philosophy (I. Kant and J. G. Fichte)*]. M.: Nauka. (In Rus.)

Dlugach, T. B., 2006. *Tri portreta epokhi Prosveshcheniya. Monteskiye. Volter. Russo (ot kontseptsii prosveshchennogo absoljutzizma k teoryam grazhdanskogo obshchestva)* [*Three Portraits of the Age of Enlightenment. Montesquieu. Voltaire. Rousseau (From the Concept of Enlightened Absolutism to Theories of Civil Society)*]. M.: Kanon+. (In Rus.)

Dlugach, T. B., 2008. *Podvig zdravogo smysla, ili rozhdeniye idei suverennoy lichnosti (Golbakh. Gelvetsiy. Russo)* [*The Exploit of Common Sense, or The Birth of the Idea of the Sovereign Individual (Holbach, Helvetius, Rousseau)*]. M.: Kanon+. ROOI "Reabilitatsiya". (In Rus.)

Dlugach, T. B., 2010. *Ot Kanta k Fichte: sravnitel'no-istoricheskiy analiz* [*From Kant to Fichte: A Comparative-Historical Analysis*]. Second Edition. M.: Kanon+. (In Rus.)

Dlugach, T. B., 2011. *Dve filosofskiye refleksii: ot Golbakra k Kantu: sravnitel'no-istoricheskiy analiz* [*Two Philosophical Reflections: From Holbach to Kant. A Comparative-Historical Analysis*]. M.: Kanon+. (In Rus.)

Kant, I., 1994. *Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe.* Edited by N. Motroschilova and B. Tuschling. Volume 1: *Treatises and Articles (1764–1796)*. Moscow: Kami.

Kant, I., 2001. *Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe.* Ed. by N. Motroschilova and B. Tuschling. Volume 4: *Critique of Judgment. First Introduction to the Critique of Judgment.* Edited by N. Motroschilova, T. Dlugach, B. Tuschling and U. Vogel. Moscow: Nauka.

Kant, I., 2006. *Werke. Zweisprachige deutsch-russische Ausgabe.* Ed. by N. Motroschilova and B. Tuschling. Volume 2: *Parts 1 and 2: Critique of Pure Reason.* Edited by N. Motroschilova, B. Tuschling, T. Dlugach and U. Vogel. Moscow: Nauka.

Natalia Z. Brosova

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

## Об авторе

Наталья Зиновьевна **Бросова**, доктор философских наук, профессор, Белгородский государственный национальный исследовательский университет (НИУ БелГУ), Белгород, Россия.

E-mail: brosova@bsu.edu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6545-9531>

## Для цитирования:

Бросова Н.З. Памяти Тамары Борисовны Длугач (19.08.1935–18.05.2023) // Кантовский сборник. 2023. Т. 42, № 4. С. 252–261.

doi: 10.5922/0207-6918-2023-4-14

© Бросова Н. З., 2023.

## The author

*Prof. Dr Natalia Z. Brosova*, Belgorod National Research University, Belgorod, Russia.

E-mail: brosova@bsu.edu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6545-9531>

## To cite this article:

Brosova, N. Z., 2023. In memory of Tamara B. Dlugach (19.08.1935 – 18.05.2023). *Kantian Journal*, 42(4), pp. 252-261.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2023-4-14>

© Brosova N. Z., 2023.

*Научное издание*

**КАНТОВСКИЙ СБОРНИК  
KANTIAN JOURNAL**

**2023**

**Том 42  
Vol. 42**

**№ 4**

Перевод с рус. на англ. *Е.Н. Филиппов*  
Редактор *Д.А. Малеваная*  
Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*  
Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from Russian by *E.N. Filippov*  
Copy-edited by *D.A. Malevanaya*  
Publishing editor *I.O. Dementev*  
Layout by *A.V. Ivanov*

Подписано в печать 29.01.2024 г.  
Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Усл. печ. л. 27,5  
Тираж 500 экз. (1-й завод 70 экз.). Заказ  
Свободная цена. Подписной индекс 80623

Sent to the printers on January 29, 2024  
Size 84×108<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. 27,5 sheets  
500 copies (first print: 70 copies). Order  
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