

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2022 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 41 ■ № 3



ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2022

$\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 41

№ 3

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

2022

12+

Кантовский сборник. — 2022. — Т. 41, №3. — 151 с.

Kantian Journal, 2022, vol. 41, no.3, 151 pp.

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

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Published since 1975
A quarterly periodical

Издание зарегистрировано в Федеральной службе
по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации СМИ ПИ №ФС 77-65775 от 20 мая 2016 г.

The journal is registered in the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media.
Certificate of registration ПИ № ФС 77-65775, May 20, 2016

Учредитель

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

Established by

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

Адрес редакции:

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

Editorial office address:

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

Адрес издателя:

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

Адрес типографии:

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

Дата выхода в свет: 19.10.2022

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2022

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2022

Редакционная коллегия

- Дмитриева Нина Анатольевна*, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Московский педагогический государственный университет, Москва (Россия) — главный редактор;
- Чалый Вадим Александрович*, доктор философских наук, доцент, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта,
Калининград (Россия) — заместитель главного редактора;
- Бажанов Валентин Александрович*, доктор философских наук, профессор, Ульяновский государственный университет, Ульяновск (Россия);
Байзер Фредерик С., доктор философии, профессор, Сиракьюсский университет, Сиракьюс (США);
- Белов Владимир Николаевич*, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов, Москва (Россия);
- Васильев Вадим Валерьевич*, доктор философских наук, профессор, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва (Россия);
Вуд Аллен, доктор философии, профессор, Индианский университет, Блумингтон (США);
Дёрфлинггер 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);
- Штарк Вернер*, доктор философии, профессор, Марбургский университет им. Филиппа, Марбург (Германия)

Editorial board

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

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Философия Канта

Вальтер М. Диалектика как логика видимости. О кантовском прочтении «Изагоги» Михаэля Пиккарта..... 7

Кант: pro et contra

Длугач Т.Б. Проблема бытия: Кант и Хайдеггер 42

Неокантианство

Семенов В.Е. Конструктивное мышление в критической философии Германа Когена..... 76

Дискуссия

Артеменко Н.А. О путях и беспутьях европейской рациональности: проблема очевидности..... 102

Архив

Щедрин Т.Г., Щедрин И.О. Иммануил Кант в исторической философии Густава Шпета..... 124

CONTENTS

Articles

Kant's Philosophy

<i>Walter M.</i> Dialektik als Logik des Scheins. Zu Kants Lektüre von Michael Piccart's <i>Isagoge</i>	7
---	---

Kant: pro et contra

<i>Dlugach T.B.</i> The Problem of Being: Kant and Heidegger	42
--	----

Neo-Kantianism

<i>Semyonov V.Ye.</i> Constructive Thinking in the Critical Philosophy of Hermann Cohen.....	76
--	----

Discussion

<i>Artemenko N.</i> Wege und Irrwege der Europäischen Rationalität. Das Problem der Evidenz.....	102
--	-----

Archive

<i>Shchedrina T.G., Shchedrina I.O.</i> Immanuel Kant in the Historical Philosophy of Gustav Shpet.....	124
---	-----

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

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

УДК 1(091)

**ДИАЛЕКТИКА
КАК ЛОГИКА ВИДИМОСТИ.
О КАНТОВСКОМ ПРОЧТЕНИИ
«ИЗАГОГИ» МИХАЭЛЯ ПИККАРТА**

М. Вальтер¹

Сохранившийся в личной библиотеке Канта не замеченный исследователями экземпляр (1665) «Изагоги» Михаэля Пиккарта (1605) – введения в систему аристотелевской философии – вместе с собственным замечанием Канта об этом авторе (AA 17, S. 439) может считаться первоисточником для кантовской «идеосферы». Сначала я указываю на контексты и следствия альтдорфского аристотелизма Пиккарта в его отличии от кёнигсбергского аристотелизма (в соответствии с исследованиями Дж. Тонелли). С целью дальнейшей проверки того, насколько книга Пиккарта является источником для Канта, я провожу исследование конкретного концептуального примера, используя критическое различие Кантом аналитики как «логики истины» (B 85) и диалектики как «логики видимости» (B 86), согласно которому диалектика понимается как часть аристотелевского деления логики на аналитику, диалектику и софистику (Кёнигсберг / Рабе vs Альтдорф / Пиккарт). Как я показываю на примере знаменитого кёнигсбергского сторонника аристотелизма Пауля Рабе, из его «Философского курса» Кант не мог получить свою идею для проведения собственного критического различия. Пиккарт же ссылается на отрывок из «Метафизики» Аристотеля, в котором как раз предлагается различие между аналитическим философом, ищущим научную истину, и диалектиками с софистами, которые по разным причинам не претендуют на научную серьезность.

Ключевые слова: Кант, аристотелизм, Кёнигсберг, Альтдорф, диалектика, логика видимости, логика истины, софисты, Михаэль Пиккарт, «Изагога», Пауль Рабе

¹ Университет им. Викентия Паллотти, Германия, 56179, Фаллендар, Паллоттиштрассе, д. 3. Поступила в редакцию: 26.09.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-1

**DIALEKTIK
ALS LOGIK DES SCHEINS.
ZU KANTS LEKTÜRE
VON MICHAEL PICCARTS ISAGOGE**

M. Walter¹

An unrecognised copy (1665) in Kant's private library of Michael Piccart's Isagoge (1605), an introduction to the system of Aristotelian philosophy together with Kant's own remarks on this author (Refl 4160, AA17, p. 439) can be established as an original source for the Kantian 'ideosphere'. First, I point out contexts and consequences of Piccart's Altdorffian Aristotelianism, in contrast to the Königsbergian Aristotelianism (emphasised by Tonelli's research). To further check the quality of Piccart as a source of Kant's, a conceptual case-study is elaborated with Kant's critical distinction between analytics as a "logic of truth" (KrV, B 85) and dialectics as a "logic of illusion" (KrV, B 86). Hereby, dialectics is understood as part of an Aristotelian division of logic in analytics, dialectics and sophistics (Königsberg/Rabe versus Altdorf/Piccart). As will be shown by the paradigmatic case of the famous Königsbergian proponent of Aristotelianism, Paul Rabe, Kant cannot have received the suggestion for his own critical distinction from Rabe's Cursus Philosophicus. Instead, Piccart refers to a passage of Aristotle's Metaphysics, which suggests the very distinction between an analytic philosopher who searches for scientific truth and dialecticians and sophists. For different reasons, they do not claim any scientific seriousness.

Keywords: Kant, Aristotelianism, Königsberg, Altdorf, dialectics, logic of illusion, logic of truth, sophists, Michael Piccart, Isagoge, Paul Rabe

¹ Vinzenz Pallotti University. Palottistraße 3, Vallendar, 56179, Germany. Received: 26.09.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-1

1. Введение

Вклад Джорджио Тонелли в историю понятий, получивший высокую оценку, позволил кантоведам осознать, что на философскую лексику и кантовское использование языка оказали значительное влияние логики аристотелевской школы XVII и начала XVIII в.² Однако исследования Тонелли продемонстрировали трудности, связанные с невозможностью привести какие-либо конкретные источники, указывающие на то, что Кант обращался к аристотелизму³. При ближайшем рассмотрении можно реконструировать историческую связь, которая заключается в том, что некоторые из учителей Канта, в частности Иоганн Давид Кипке, в доме которого молодой магистр прожил несколько лет и читал лекции, будучи приват-доцентом (см.: Кюн, 2021, с. 110–111), находились под влиянием Пауля Рабе, последнего выдающегося аристотелика из Кёнигсберга. По этой причине некоторые кантоведы в течение многих десятилетий брали на вооружение «Философский курс» Рабе и предшествующих ему аристотеликов Альбертины⁴ и уделяли им пристальное внимание (Tonelli, 1962; 1964; Sgarbi, 2010; Tommasi, 2010, S. 318–319).

Концептуально-исторические результаты Тонелли по-прежнему кажутся заманчивыми и имеют непреходящее значение, поскольку они позволяют мысленно сблизить двух великих метафизиков Запада — Аристотеля и Канта — не только по содержанию, то есть по метафизическим или логическим аспектам⁵, но и на ос-

² В Кёнигсберге, пожалуй, можно говорить об определенной аристотелевской ортодоксии. Об этом свидетельствует случай с магистром Фишером, который вступил в конфликт из-за антиаристотелевских высказываний. См.: (Reichel, 1908, S. 327). Кант сообщает об этом и в своей более поздней лекции по логике (Kant, 1998, S. 301).

³ Томмази, вероятно, прав, утверждая, что Тонелли «не смог найти эффективное связующее звено между аристотелизмом и Кантом» (Tommasi, 2010, S. 318).

⁴ Наглядно представлено в (Selle, 1956, S. 103, 118, 130, 137, 188).

⁵ Среди классических работ, сравнивающих томистский аристотелизм и критическую философию, в которых были разработаны содержательные, но не

1. Einleitung

Seit Giorgio Tonellis vielbeachteten begriffsgeschichtlichen Beiträgen trat ins Bewusstsein der Kant-Forschung, dass der philosophische Wortschatz und Sprachgebrauch Immanuel Kants unter anderem maßgeblich geprägt ist von der aristotelischen Schullogik des 17. und frühen 18. Jahrhunderts.² Die Untersuchungen Tonellis sind jedoch mit der Schwierigkeit behaftet, keine konkreten Quellen für Kants Rückgriff auf den Aristotelismus anführen zu können.³ Die nächste rekonstruierbare historische Nähe erfolgte über die Feststellung, dass noch einige Lehrer Kants, insbesondere Johann David Kypke, in dessen Haus der junge Magister einige Jahre lebte und als Privatdozent Vorlesungen abhielt (vgl. Kuehn, 2005, p. 74), unter dem Einfluss des letzten bedeutenden Königsberger Aristotelikers, Paul Rabe, gestanden habe. An Rabes *Cursum* und den ihm zeitlich vorhergehenden Aristotelikern an der *Albertina*⁴ hatten einige Kant-Forscher daher angeknüpft und seit einigen Jahrzehnten schwerpunktmäßig den Fokus ihrer Untersuchungen darauf gelegt (Tonelli, 1962; 1964; Sgarbi, 2010; Tommasi, 2010, S. 318-319).

Tonellis begriffsgeschichtliche Ergebnisse erscheinen dabei nach wie vor reizvoll und sind von bleibender Bedeutung, denn nunmehr konnte man die beiden großen Metaphysiker des Abendlandes — Aristoteles und Kant — nicht nur inhaltlich, d.h. unter metaphysischen oder logischen Aspekten,⁵ sondern auch anhand

² In Königsberg wird man vielleicht von einer gewissen Aristoteles-Orthodoxie sprechen dürfen. Dies zeigt der Vorfall um den Magister Fischer, der wegen antiaristotelischer Äußerungen in Konflikte gerät. Vgl. Reichel (1908, S. 327). Kant berichtet davon noch in einer späteren Logikvorlesung (Kant, 1998, S. 301).

³ Tommasi (2010, S. 318) konstatiert wohl zu Recht, Tonelli habe „kein effektives Bindeglied zwischen dem Aristotelismus und Kant finden“ können.

⁴ Übersichtlich dargestellt bei Selle (1956, S. 103, 118, 130, 137, 188).

⁵ Zu den klassischen Vergleichsarbeiten zwischen dem thomistischen Aristotelismus und der kritischen Philosophie, die inhaltliche, aber keine historischen Anknüp-

нове исторической традиции, которая прочно связана с университетским городом Кёнигсбергом и которую можно проследить в период от Сабинуса до Меланхтона. Вслед за Тонелли Томмази в своем исследовании представляет многогранную картину истории трансцендентальной философии: к рассматриваемой здесь теме он привлекает исследования Томаса Буркхарта и Франца Альберта Эпинуса (аналитика / диалектика) (см.: Tommasi, 2008, p. 61–88). Михаэля Пиккарта, аристотелика из Альтдорфа, упоминаемого в статье, Томмази также признает важной фигурой в истории идей⁶.

Можно сказать, что у Канта было амбивалентное отношение к Аристотелю и аристотелизму. Категорическое утверждение о том, что Кант почти не изучал аристотелевские труды, не могло и не может удовлетворять, если учесть доминирование философии аристотелевской школы начиная с поздней Античности, далее в Средние века и в ранний период Нового времени. Вывод Адикеса о том, что «весьма сомнительно, что Кант знал Аристотеля... в результате собственных исследований» (Adickes, 1887, S. 79), по общему признанию, все еще продолжает оказывать существенное влияние на современный образ Канта (Walter, 2013, S. 490)⁷. По этой причине для кантоведения тем более важно найти новые исторические и, следовательно, основанные на источниках связи с аристотелевским учением. Это особенно значимо, например, в отношении интерпретации и переосмысления Кантом теории категорий Аристотеля (B 107; Кант, 2006а, с. 173–175; см.: Heimsoeth, 1963).

Хотя Кант говорил в лекциях: «Такой идол... как, например, Аристотель, причинил челове-

исторические моменты связи, особенно выделяется работа Жозефа Марешаля (Maréchal, 1922–1926). Также стоит вспомнить книгу Шарля Санруля (Sentroul, 1911), которая получила премию от Кантовского общества.

⁶ Томмази дает четкое представление об этой нюрнбергской школе и о жизни Пиккарта (Tommasi, 2008, p. 128). Об использовании терминов «аналитика» и «диалектика» в Альтдорфе, а именно у Шерба, см.: (Ibid., p. 132–139).

⁷ Исследование реконструирует тот факт, что Кант владел собранием сочинений Аристотеля под редакцией Иоганна Готлиба Бюле.

einer geschichtlichen Traditionslinie, die mit dem Universitätsort Königsberg fest verbunden ist und die sich zeitlich *via* Sabinus bis auf Melanchthon zurückverfolgen lässt, gedanklich zusammenführen. Im Anschluss an Tonelli zeichnet sodann Tommasi ein facettenreiches Bild in seiner Studie über die Geschichte der Transzendentalphilosophie (2008): Er bringt mit Blick auf das hier vorgestellte Thema (Analytik/Dialektik) Thomas Burckhart und Franz Albert Aepinus ins Spiel (vgl. Tommasi, 2008, p. 61–88). Den hier vorzustellenden Altdorfer Aristoteliker Michael Piccart erkennt Tommasi gleichfalls als bedeutende ideengeschichtliche Figur an.⁶

Kant kann ein ambivalentes Verhältnis zu Aristoteles und dem Aristotelismus unterstellt werden. Die ausschließliche Feststellung, dass Kant kaum je aristotelische Lehrschriften studiert habe, konnte und kann eingedenk der dominierenden aristotelischen Schulphilosophie, wie sie von der Spätantike über das Mittelalter hinweg und bis in die frühe Neuzeit vorherrschte, nicht befriedigen. Adickes' Resümee, es sei „sehr zweifelhaft, ob Kant Aristoteles [...] aus eigenen Studien gekannt“ (Adickes, 1887, S. 79) habe, wirkt freilich noch weiterhin und damit nachhaltig auf das gegenwärtige Kant-Bild (Walter, 2013, S. 490).⁷ Umso wichtiger muss es für die Kant-Forschung sein, weitere historische und damit quellenfundierte Anschlüsse an aristotelische Lehrstücke aufzufinden. Beispielsweise gilt dies besonders hinsichtlich Kants Interpretation und Umdeutung der aristotelischen Kategorienlehre (*KrV*, B 107; vgl. Heimsoeth, 1963, S. 376–400).

fungspunkte ausgearbeitete haben gehören besonders jene von Joseph Maréchal (1922–1926). Zuvor ist an Charles Sentrouls (1911) von der Kantgesellschaft preisgekröntes Buch zu erinnern.

⁶ Tommasi (2008, p. 128) wird eine luzide Übersicht über diese Nürnberger Schule und das Leben Piccart gegeben. Zur Verwendung der Begriffe Analytik und Dialektik in Altdorf, namentlich bei Scherb, vgl. Tommasi (2008, p. 132–139).

⁷ Die Studie rekonstruiert Kants Besitz der Aristoteles Werkausgabe, herausgegeben von Johann Gottlieb Buhle.

честву необычайный вред и всегда держал его в узде» (AA 24, S. 740), сам он вновь и вновь возвращался к аристотелевской теории и философии. Данная цитата на первый взгляд предполагает, что Кант делал это только с намерением полемики. Его ни в коем случае нельзя заподозрить в категорическом отрицании Аристотеля. Наконец, известно его мнение о том, что со времен Аристотеля логика не сделала ни шагу вперед (B VII; Кант, 2006а, с. 9); со времени ее кодификации Аристотелем логика содержательно сформировалась как наука, завершенная и сама по себе цельная. Это знаменитое высказывание Канта⁸ можно в равной степени интерпретировать как достойный памятник Аристотелю, которого почитают как отца европейской логики.

Изложенная ниже перспектива исследования сфокусирована на вопросе о том, в какой степени Кант опирался на содержание аристотелевского учения в своей классификации логики. Сначала это будет рассмотрено на примере пары понятий «аналитика и диалектика». На следующем этапе будут исследованы источники, имеющие отношение к Канту.

2. Аналитика и диалектика в аристотелевской перспективе

Специфическое кантовское разделение «трансцендентальной логики» на аналитику и диалектику действительно на первый взгляд кажется несовместимым с традиционной и схоластически привычной интерпретацией аристотелевской логики (см.: Tonelli, 1974, p. 189). Ибо, совершенно отклоняясь от употребления языка того времени, Кант называет диалекти-

⁸ Кстати, он берет его, как можно предположить, из предисловия Бёка к сборнику логических сочинений Готфрида Плокке (см.: Walter, 2022, S. 86). Здесь я хотел бы заметить относительно моей книги (Walter, 2022), что, к сожалению, издательство напечатало не готовую к печати рукопись, а предварительный вариант; из-за этой ошибки остались некоторые неприглядные погрешности, которые, однако, не влияют на содержание.

Обwohl Kant in Vorlesungen äußerte: „Solch ein Idol, [...] z.B. Aristoteles, hat der Menschheit außerordentlich geschadet und sie immer gebunden gehalten“ (V-Logik/Dohna, AA 24, S. 740), ist er selbst doch immer wieder auf aristotelische Theorien und Philosopheme zurückgekommen. Das Zitat ließe *prima facie* mutmaßen, Kant hätte dies nur in polemischer Absicht getan. Doch eine rundweg ablehnende Haltung gegenüber Aristoteles kann Kant keinesfalls unterstellt werden. Schließlich hält er bekanntermaßen fest, die Logik habe seit den Zeiten des Aristoteles keinen Schritt vorwärts getan (KrV, B VII); sie sei seit ihrer Kodifizierung durch Aristoteles als Wissenschaft inhaltlich ausgebildet, abgeschlossen und in sich vollendet. Diese berühmte Feststellung Kants⁸ kann gleichermaßen als würdigendes Denkmal des Aristoteles, der als Vater der europäischen Logik geehrt wird, gedeutet werden.

Die im folgenden aufzuzeigende Forschungsperspektive legt ihr Augenmerk auf die Frage, inwiefern Kant in seiner Einteilung und Klassifizierung der Logik auf schulphilosophische Lehrinhalte des Aristotelismus zurückgegriffen habe. Dies soll zunächst anhand des Begriffspaars *Analytik* und *Dialektik* erörtert werden. In einem nächsten Schritt wird die für Kant relevante Quellenlage untersucht.

2. Analytik und Dialektik in aristotelischer Perspektive

Eine Besonderheit der Kant'schen Untereinteilung der „transzendentalen Logik“ in *Analytik* und *Dialektik* scheint in der Tat auf den ersten Blick nicht mit der traditionellen und schulmäßig üblichen Ausdeutung der aristotelischen Logik

⁸ Er nimmt sie übrigens – so ist zu vermuten – aus Vorrede Böks zu der *Sammlung* von Gottfried Ploucquets *logischen Schriften* (vgl. Walter, 2022, S. 86. An dieser Stelle sei ein Hinweis in eigener Sache gestattet: Leider hat der Verlag nicht das druckfertige Typoskript, sondern eine Vorabversion gedruckt; aufgrund dieses Irrtums blieben einige unschöne Fehler stehen, die jedoch den Inhalt nicht berühren).

ку «вообще логикой видимости» (В 349; Кант 2006а, с. 455). Многие аристотелики трактовали диалектику как термин, обозначающий логику в целом, термины «логика» и «диалектика» часто использовались как синонимы⁹. Один из первых немецкоязычных учебников по логике, ориентированный на учение Петра Рамуса, предельно ясно говорит о синонимии. Госвин Вассерляйтер (Wasserleiter, 1590, Bl. 2) пишет: «Соответственно, на латыни она называется „Logica“ или „Dialectica“ без различия, на немецком — искусство разума»¹⁰.

Вместе с логикой по крайней мере вероятно, как Аристотель вслед за Платоном первоначально характеризовал диалектику (см.: Wilpert, 1957), диалектика также включает аналитику как частный случай гарантированно вероятного и, таким образом, истинного самого по себе (см.: Walter, 2022, S. 127–130). Противопоставление этих двух дисциплин было бы вообще невозможно в данных условиях. На основе этого определения можно было осуществить только подведение аналитики под диалектику. Своей классификацией Кант проводит демаркационную линию к раннему, академическому Аристотелю, а вместе с ним и к большей части предшественников схоластического аристотелизма.

Что касается этих двух обозначений и упорядочивания аналитики и диалектики, аристотелевская схоластическая традиция изначально следует разделению «Органона» Андроником Родосским (см.: Moraux, 1973, S. 77). У Андроника есть веские причины поместить «Топики» и «Софистические опровержения» после «Аналитик», хотя «Топики» содержат более оригинальный проект аристотелевской логики, основанный на диалектике Платона, и, следовательно, в соответствии со временем их

⁹ О статус-кво дискуссии в схоластике раннего Нового времени по поводу того, является ли диалектика дисциплиной логики и, следовательно, наукой, см. особенно в работе Рубио «Utrum dialectica sit scientia?» («Является ли диалектика наукой?») (Rubio, 1615, p. 3).

¹⁰ Это одна из первых книг по логике на немецком языке (см.: Risse, 1964, S. 59, 189).

vereinbar zu sein (vgl. Tonelli, 1974, p. 189). Denn durchaus abweichend vom damaligen Sprachgebrauch versteht Kant unter einer Dialektik „überhaupt eine Logik des Scheins“ (KrV, B 349). Zahlreiche Aristoteliker hatten die Dialektik als Bezeichnung für die Logik insgesamt gedeutet, die Begriffe „Logik“ und „Dialektik“ wurden häufig synonym verwendet.⁹ Eines der ersten deutschsprachigen Logiklehrbücher, das sich an den Lehren des Petrus Ramus orientiert, spricht die Synonymie überdeutlich aus. Goswin Wasserleiter (1590, Bl. 2 *recto*) schreibt: „Demnach wird sie auff Latein on unterscheid *Logica* oder *Dialectica*, auff deutsch Vernunftkunst geheissen.“¹⁰

Mit einer Logik des mindestens Wahrscheinlichen, wie Aristoteles die Dialektik zunächst im Anschluss an Platon charakterisierte (vgl. Wilpert, 1957, S. 247-257), würde die Dialektik auch die Analytik als Spezialfall des gesichert Wahrscheinlichen und damit folglich des Wahren in sich einschließen (vgl. Walter, 2022, S. 127-130). Eine Gegensatzbildung zwischen beiden Disziplinen wäre unter diesen Voraussetzungen gar nicht möglich. Lediglich eine Subsumtion der Analytik unter die Dialektik ließe sich anhand dieser Bestimmung vollziehen. — Kant zieht mit seiner Einteilung also durchaus eine Grenzlinie zum frühen, akademisch geprägten Aristoteles und mit ihm zu einem größeren Teil der Vertreter des scholastischen Aristotelismus.

Die aristotelische Schultradition folgt bezüglich der beiden Bezeichnungen und der Anordnung von Analytik und Dialektik zunächst der Einteilung des *Organons* durch Andronikos von Rhodos (vgl. Moraux, 1973, S. 77). Mit guten Gründen ordnet Andronikos die *Topiken* und die *Sophistischen Widerlegungen* hinter die *Analy-*

⁹ Zum Status quo der Diskussion in der frühneuzeitlichen Scholastik, ob die Dialektik eine Disziplin der Logik und somit Wissenschaft sei vgl. besonders „*Utrum dialectica sit scientia?*“ („Ist die Dialektik eine Wissenschaft?“) bei Rubio (1615, p. 3).

¹⁰ Es handelt sich um eine der ersten deutschsprachigen Logikbücher (vgl. Risse, 1964, S. 59, 189).

возникновения должны быть помещены перед двумя «Аналитиками». Ранние текстовые компоненты «Топики» указывают на то, что Аристотель понимал ее как учение о по крайней мере правдоподобном и, таким образом, как логику в целом; только в более поздних редакциях и в известной нам версии он переформулирует ее в логику исключительно правдоподобного¹¹. По этой причине в аристотелизме могут сосуществовать два семантически конкурирующих понятия «диалектики».

Однако тот факт, что диалектика вообще занимается логикой вероятности, не является доктриной, которую Кант разделял с большинством аристотеликов, независимо от того, рассматривается ли она как логика наименьшего или логика просто вероятного. Для Канта гораздо важнее в принципе, что диалектик уже убежден в истинности своей позиции, даже если он на самом деле стал жертвой заблуждения. Отсюда следует, что диалектик вообще не может быть философом, который должен чувствовать себя приверженцем строгого научного поиска истины (см.: Schepelmann, 2017, S. 70). Своим строго контрадикторным толкованием понятийной пары «аналитика и диалектика» Кант, таким образом, кажется, точно не примыкает к первоначальной аристотелевской традиции, в которой обе дисциплины принадлежали к логике истины и поиска истины или даже диалектика изначально включала в себя какую-либо конкретную логику и поэтому должна была казаться подходящей для обозначения всей дисциплины в целом.

На основании главного контрадикторного различия, описанного в кантовской «Критике чистого разума», которое наблюдается между аналитикой и диалектикой, Тонелли полагает, что он открыл Иоахима Дарьеса в качестве образца для этого кантовского различия. Кант,

¹¹ Как убедительно доказывает Смит (Smith, 1997, р. XVI–XIX), первоначальной целью аристотелевской диалектики был дискурсивный поиск первых принципов, и поэтому она изначально рассматривалась самим Аристотелем как метод философии в целом.

tiken, gleichwohl die *Topiken* den ursprünglicheren und an Platons Dialektik angelehnten Entwurf der aristotelischen Logik enthalten und daher hinsichtlich ihrer Entstehungszeit vor den beiden *Analytiken* einzuordnen wären. Die frühen Textbestandteile der *Topica* sprechen dafür, dass Aristoteles sie als Lehre vom mindestens Wahrscheinlichen und damit als die Logik insgesamt verstanden wissen wollte; erst die späteren Überarbeitungen und damit die uns bekannte Version formuliert er zu einer Logik des ausschließlich Wahrscheinlichen um.¹¹ Daher konnten im Aristotelismus zwei semantisch konkurrierende Begriffe von ‚Dialektik‘ nebeneinander bestehen.

Dass sich die Dialektik nun aber überhaupt mit einer Wahrscheinlichkeitslogik befasse, ist keine Lehrmeinung, die Kant mit dem größeren Teil der Aristoteliker teilte, gleichgültig, ob sie nun als Logik des *mindestens* oder als Logik des *bloß* Wahrscheinlichen angesprochen werde. Für Kant gilt vielmehr grundsätzlich, dass der Dialektiker bereits von der Wahrheit seiner Position überzeugt sei, auch wenn er dabei eigentlich einem Irrtum anheimgefallen wäre. Hieraus folgt, dass der Dialektiker gar kein Philosoph sein könne, der sich der strengen wissenschaftlichen Wahrheitssuche verpflichtet fühlen müsse (vgl. Schepelmann, 2017, S. 70). Mit seiner strikt konträdiktorischen Ausdeutung des Begriffspaares Analytik und Dialektik scheint sich Kant also gerade nicht an die ursprünglich aristotelische Tradition anzuschließen, in der beide Disziplinen zu einer Logik der Wahrheit und Wahrheitssuche gehören oder sogar die Dialektik jede besondere Logik zunächst einschloss und sie deshalb zur Bezeichnung der ganzen Disziplin geeignet erscheinen musste.

¹¹ Wie Smith (1997, pp. XVI–XIX), überzeugend darstellt, war der ursprüngliche Sinn der aristotelischen Dialektik die diskursive Suche nach den ersten Prinzipien und damit galt sie Aristoteles selbst zunächst als die Methode der Philosophie insgesamt.

продолжает Тонелли, отклоняется от аристотелевских руководств, но тем не менее сознательно возвращается к аристотелевской терминологии. Конечно, Тонелли не может объяснить тот процесс, когда Кант, согласовывая свою терминологию с аристотелевской, все же отклоняется от нее в концептуальном аспекте, он может только перечислить концептуальные аналогии (см.: Tonelli, 1962, S. 139; Tommasi, 2008, p. 139–143)¹².

Вопрос состоит в том, почему Канту необходимо было прибегнуть именно к терминологии аристотелевской схоластической традиции, отвергнув при этом ее идеи содержания или подвергнув их решительному переосмыслению. Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо прежде всего вспомнить тот существенный факт, что традиция аристотелевской схоластики была сама по себе неоднородной и распадалась на различные, иногда конкурирующие школы. До сих пор исследования терминологии Канта в рамках истории понятий преимущественно брали за отправную точку кёнигсбергских «старых аристотеликов», чтобы найти связи со специальной терминологией Канта. Такой подход, однако, оставляет Канта в традиции философского языка его молодости (Коллегиум Фридрицеанум и Альбертина) и недостаточно учитывает постоянно развивающийся путь мысли нашего философа.

Чтобы выявить обоснованную терминологическую и в то же время концептуальную связь Канта с аристотелизмом, в данном исследовании я рассматриваю среди многих направлений традиционного академического аристо-

Aufgrund dieser beschriebenen kontradiktorischen Leitdifferenz in Kants *Kritik der reinen Vernunft*, wie sie zwischen *Analytik* und *Dialektik* zu beobachten ist, meint Tonelli nun, Joachim Darjes als Vorbild für Kants Unterscheidung ausfindig gemacht zu haben. Kant weiche, so fährt Tonelli fort, von den aristotelischen Handbüchern ab, greife aber doch bewusst auf die aristotelische Terminologie zurück. Diesen Vorgang, dass Kant seine Fachterminologie an die Aristoteliker angleiche, jedoch in konzeptionellen Hinsichten davon abweiche, kann Tonelli freilich nicht aufklären, sondern lediglich Begriffsanalogien aufzählen (vgl. Tonelli, 1962, S. 139; Tommasi, 2008, pp. 139-143).¹²

Die Frage ist also, warum Kant ausgerechnet auf die Fachterminologie der aristotelischen Schultradition zurückgegriffen, ihre inhaltlichen Überlegungen dabei jedoch zurückgewiesen oder einer eindringlichen Umdeutung unterzogen haben sollte. Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst an die grundsätzliche Tatsache erinnert werden, dass die aristotelische Schultradition in sich selbst heterodox war und in verschiedene, teilweise konkurrierende Schulen zerfiel. Bisher ging man in den begriffsgeschichtlichen Untersuchungen zu Kants Terminologie vielfach und überwiegend von den Königsberger Altaristotelikern aus, um Anschlüsse an Kants Fachterminologie zu finden. Dieser Ansatz belässt Kant jedoch in der philosophischen Sprachtradition seiner Jugend (*Collegium Fridericianum* und *Albertina*) und geht zu wenig auf den sich kontinuierlich entwickelnden Denkweg unseres Philosophen ein.

¹² В упомянутой работе Тонелли почти не приводит прямых источников. Большой частью использованных фрагментов текстов из учебников по логике, которые упоминает Тонелли, он обязан исследовательской работе Вильгельма Риссе. Последний был близким другом Тонелли и предоставил в его распоряжение свое обширное собрание с выдержками из книг по логике. Именно Риссе указал на важнейшие концептуальные аналогии. Такие выводы можно сделать из неопубликованной частной переписки между двумя исследователями, возможность ознакомиться с которой у меня была в Санкт-Ингерте в 2008 г.

¹² In dem besagten Aufsatz gibt Tonelli kaum direkte Quellen an. Ein größerer Teil der verwerteten Textstücke aus Logiklehrbüchern, die Tonelli nennt, verdankt er der Forschungsarbeit von Wilhelm Risse. Dieser war mit Tonelli eng befreundet und stellte diesem seinen umfassenden Zettelkasten mit Exzerpten aus Logikbüchern zur Verfügung. Risse war es auch, der auf entscheidende Begriffsanalogien hingewiesen hatte. Wissenschaftshistorisch geht dies zumindest aus dem privaten, unveröffentlichten Briefwechsel beider Forscher hervor. Zu einer Einsichtnahme hatte ich im Jahr 2008 in Sankt Ingbert die Gelegenheit.

телизма, распространенного в университетах и гимназиях и сохранявшего авторитет вплоть до ранних академических лет Канта (см.: Tommasi, 2010, S. 318), так называемую Альтдорфскую школу, а в ее рамках, в свою очередь, Пиккарта и его ученика Дюрра. Исследование позволяет обнаружить дополнительные нюансы использования Кантом концептуальной пары «аналитика и диалектика» на основе кантовского источника, которому до сих пор уделялось мало внимания, — «Изагоги» Михаэля Пиккарта¹³. В отличие от предположений Тонелли об аристотелевском влиянии на Канта, это название, как будет показано далее, имеет двойное документальное подтверждение в качестве источника для Канта.

3. Упорядочение логики и определение диалектики

Во-первых, два независимых вопроса играют роль в разделении и упорядочивании Кантом аналитики и диалектики по отношению к аристотелевской традиции: (1) вопрос о последовательности и внутренней связности логических трудов Аристотеля и (2) вопрос о том, как определяется аристотелевская диалектика или что в конечном счете под ней понимается (логика в целом, логика вероятностей, логика видимости).

(1) Во-первых, по вопросу о последовательности логических дисциплин в «Критике» по сравнению с аристотелевскими сочинениями отмечу, что Пауль Рабе из Кёнигсберга начинает логику в целом с трактата по диалектике, предположительно следуя примеру византийского философа Михаила Эфесского, который утверждает, что диалектику и софистику следует преподавать до аподиктики (см.: Moraux, 1973, S. 92). Общим достоянием аристотелевских школ является следующая точка зрения,

¹³ Насколько можно судить, только Томмази ссылался на этот источник в порядке гипотезы.

Unter den vielen Traditionslinien des akademischen Aristotelismus, der sich an den Universitäten und Gymnasien lebendig hielt und bis zu Kants frühen akademischen Jahren eine maßgebende Richtung war (vgl. Tommasi, 2010, S. 318), greift die vorliegende Studie die sogenannte *Altdorfer Schule* und aus dieser wiederum Piccart und seinen Schüler Dürr heraus, um einen terminologischen und zugleich konzeptionellen Anschluss Kants an den Aristotelismus plausibel nachzuzeichnen. Die Untersuchung gestattet, weitere Nuancen zu Kants Verwendung des Begriffspaars *Analytik* und *Dialektik* anhand einer bisher wenig beachteten Quelle Kants herauszustellen: Michael Piccart's *Isagoge*.¹³ Im Gegensatz zu Tonellis Mutmaßungen über aristotelische Einflüsse auf Kant ist dieser Titel für Kant zweifach als Quelle dokumentiert, wie weiter unten gezeigt wird.

3. Anordnung der Logik und Definition der Dialektik

Zunächst spielen zwei unabhängige Fragen in Kants Einteilung und Anordnung von Analytik und Dialektik mit Blick auf die aristotelische Tradition hinein: (1.) Einmal die Frage nach der Anordnung und dem internen Zusammenhang der Logikschriften des Aristoteles und (2.) die Frage, wie die aristotelische Dialektik definiert bzw. was unter ihr letztlich verstanden werde (Logik insgesamt, Wahrscheinlichkeitslogik, Logik des Scheins).

(1.) Zuerst zur Frage der Anordnung der logischen Disziplinen in der *Kritik* im Abgleich mit den aristotelischen Lehrschriften: Der Königsberger Paul Rabe beginnt die Logik insgesamt mit der Abhandlung der Dialektik und folgt damit vermutlich dem spätantiken Beispiel des Michael v. Ephesos, das besagt, Dialektik und Sophistik seien vor der Apodiktik zu lehren (vgl. Moraux, 1973, S. 92). Als Gemeingut der aristote-

¹³ Soweit ersichtlich, ist nur Tommasi auf diese Quelle als eine Vermutung eingegangen.

общепринятая вплоть до Канта и потому очень часто встречающаяся: «Топики» как сочинения о диалектике имеют дело с предложениями и доказательствами, которые считаются правдоподобными (Аристотель, 1978, с. 349 (100b18)). В этом отношении Кант нисколько не отступает от обычного схоластического внешнего деления и последовательности логики (см.: Tonelli, 1962, S. 120–139), если не принимать во внимание тот факт, что в своей трансцендентальной аналитике он не рассматривает в явном виде учение о выводе или силлогизме, но имплицитно принимает и развивает его в рамках учения о схематизме¹⁴. В обычной структуре «Органона» диалектика следует за аналитикой. Этот основополагающий порядок отражен и в «Критике чистого разума». Здесь следует подчеркнуть, что Кант, таким образом, отклоняется именно от предпринятого Рабе обратного упорядочения и остается приверженцем более традиционного и привычного расположения сочинений «Органона». Отсюда, в свою очередь, следует, что Пауль Рабе, последний выдающийся «старый аристотелик» из Кёнигсберга, не может в данном вопросе рассматриваться как образец для Канта, так что последний остается в плену традиционно принятого прочтения в большей степени, чем более прогрессивный Рабе.

(2) Что касается определения понятия диалектики, то, в отличие от вопроса об упорядочении, Кант идет, казалось бы, принципиально отличным от аристотелизма путем: в «Критике чистого разума» он решительно выступает против общепринятого взгляда на диалектику как на логику *только* или *по меньшей мере* вероятного. Он даже открыто выступает против такого толкования, когда пишет: «Это не значит, что она есть учение о *вероятности*» (B 349; Кант, 2006а, с. 455). В работе Пауля Рабе читаем в распространенной интерпретацион-

лиischen Schulen gilt dabei folgende, bis hinab zu Kant allgemein anerkannte und daher sehr häufig vertretene Auffassung: Die *Topiken* als Lehrschriften zur Dialektik behandeln Aussagesätze und Beweisführungen, die als wahrscheinlich gelten (vgl. Aristoteles, 1997, S. 3 (100b18)). Kant weicht also in dieser Hinsicht von der schulmäßig üblichen äußeren Einteilung und Abfolge der Logik keineswegs ab (vgl. Tonelli, 1962, S. 120–139), wenn man einmal davon absieht, dass er in seiner transzendenten Analytik die Lehre vom Schluss oder Syllogismus nicht explizit behandelt, sondern im Rahmen der Schematismuslehre implizit aufgreift und entwickelt.¹⁴ Die Dialektik folgt in der üblichen Anordnung des *Organons* auf die Analytik. Diese grundsätzliche Anordnung spiegelt sich so auch in der *Kritik der reinen Vernunft*. Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass Kant damit aber genau von Rabes vorgenommener Umkehrung der Abfolge abweicht und einer traditionelleren und gebräuchlicheren Anordnung der Lehrschriften des *Organons* verpflichtet bleibt. Daraus folgt wiederum, dass der letzte bedeutende Altaristoteliker Königsbergs, d.h. Paul Rabe, in diesem Punkt nicht als Vorbild Kants angesprochen werden kann. Kant bleibt also der althergebrachten Lesart mehr verhaftet als der progressivere Rabe.

(2.) Anders als bei der Frage der Anordnung geht Kant, was die Definition des Dialektik-Begriffs angeht, scheinbar grundsätzlich abweichende Wege vom Aristotelismus: In der *Kritik der reinen Vernunft* spricht sich Kant dezidiert gegen die herkömmliche Auffassung von der Dialektik als einer Logik des *bloß* oder *mindestens* Wahrscheinlichen aus. Er wendet sich sogar explizit gegen diese Ausdeutung, wenn er schreibt: „Das bedeutet nicht, sie sei eine Lehre der Wahrscheinlichkeit“ (*KrV*, B 349). Bei Paul Rabe liest man in der gängigen Auslegungstradition des Aristotelismus und damit erneut von Kants

¹⁴ Это сокращенное изложение того, что можно обнаружить в книге (Walter, 2022, S. 185–187).

¹⁴ Diese verkürzte Darstellung holt nach Walter (2022, S. 185–187).

ной традиции аристотелизма и, таким образом, снова отклоняемся от взглядов Канта: «*Officium hinc Dialectici quoque optime intelligitur... disputare ex probabilibus*»¹⁵ (Rabe, 1703, p. 11). Тем самым Кант противоречит Рабе еще по одному важному пункту. С одной стороны, он не идет по особому пути Рабе, меняя местами диалектику и аналитику, а с другой — не следует общепринятой и общепризнанной интерпретации диалектики Рабе. Этих кратких описаний двух моментов различия может быть достаточно, чтобы показать, что для Канта «Курс» Рабе не мог быть исключительно или предпочтительно основным источником по вопросам аристотелевской философии.

Намеченное содержательное сравнение Канта и кёнигсбергских «старых аристотеликов», которых представляет здесь Рабе, конечно, достаточно очевидно и проливает свет на важные вещи (Tonelli, 1964). Вот каким значительным должен казаться «Курс» Рабе, поскольку он считался «официальным руководством Фридрихсколлегиума и Альбертины» (Sgarbi, Ertl, 2012, p. 87). Тем не менее в сохранившемся списке книг Канта отсутствует экземпляр этого учебника, нет и кантовских прямых ссылок на него в виде цитаты. Факт отсутствия прямых связей с Кантом и его текстами усугубляет трудности, связанные с отклонениями в содержании.

Именно то отклоняющееся от нормы определение диалектики как «логики видимости» и как «самоуверенности» (AA 04, S. 383; Кант, 1994а, с. 152) можно интерпретировать прежде всего как дальнейшее отступление Канта от устоявшегося аристотелизма Альбертины (учеников Рабе). Но ниже будут показаны другие данные, которые предполагают аффирмативное прочтение Кантом Аристотеля. Как раз в отклоняющемся кантовском определении диалектики скрыта эта неожиданная связь с учением Ари-

А Auffassung abweichend: „*Officium hinc Dialectici quoque optime intelligitur [...] disputare ex probabilibus*“¹⁵ (Rabe, 1703, p. 11). Kant widerspräche damit Rabe in einem weiteren zentralen Punkt. Einmal geht Kant also dessen Sonderweg einer Umkehrung der Anordnung von Dialektik und Analytik nicht mit, und zum anderen folgt er Rabes herkömmlicher und allgemein anerkannter Auslegung der Dialektik nicht. Diese kurzen Beschreibungen von zwei Differenzpunkten mögen genügen, um zu zeigen, dass für Kant nicht ausschließlich oder bevorzugt Rabes *Cursus* die Hauptquelle für Fragen der aristotelischen Philosophie gewesen sein kann.

Der skizzierte inhaltliche Vergleich zwischen Kant und den Königsberger Altaristotelikern, hier vertreten durch Rabe, liegt freilich sehr nahe und brachte Wertvolles zutage (Tonelli, 1964). So muss Rabes *Cursus* wichtig erscheinen, da er als das „official manual of the Collegium Fridericianum and of the Albertina“ galt (Sgarbi und Ertl, 2012, p. 87). Dennoch fehlen Direktnachweise bei Kant als Zitat oder in Form eines Exemplars jenes Lehrbuchs im überlieferten Buchbestand Kants. Dass keine direkten Bezüge zu Kant und seinen Texten herzustellen sind, tritt demzufolge zu den inhaltlichen Abweichungen erschwerend hinzu.

Gerade jene abweichend bekannte Bestimmung der Dialektik als „Logik des Scheins“ und als „Sophisterei“ (*Prol*, AA 04, S. 383) könnte zunächst und überhaupt als weitere Abweichung Kants vom etablierten Aristotelismus der *Albertina* (Rabes Schüler) gedeutet werden. Doch, wie nachstehend gezeigt werden soll, gibt es einen anderen Befund, der eine affirmative Aristoteles-Lektüre Kants unterstellt. Genau in Kants abweichender Bestimmung der Dialektik liegt dieser unvermutete Anschluss an Lehren des Aristoteles verborgen. Der Nachweis erfolgt, indem zu einer weiteren, bisher selten beachteten aristotelischen Quelle Kants zurückgegangen wird.

¹⁵ «Отсюда также можно лучше всего понять дело диалектика... спорить на основе вероятностей» (лат.).

¹⁵ „Auch das Geschäft des Dialektikers lässt sich von hier aus am besten verstehen [...], anhand von Wahrscheinlichkeiten zu disputieren“ (Übers. v. M.W.).

стотеля. Доказательство можно получить, обратившись к другому аристотелевскому источнику Канта, который редко рассматривался ранее.

Однако — не следует с самого начала умалчивать об этом — терминологическая неясность Канта по отношению к аристотелевскому оригиналу становится очевидной, когда он относит к аналитике логику вероятности, а к диалектике — софистику или эристику. Отнесение Кантом вероятностной логики к аналитике можно проследить на примере Иоганна Петера Ройша, который даже не упоминает диалектику в своем учебнике логики, используемом Кантом, но очень подробно рассматривает вероятностную логику. По аналогии с поздним Кантом Ройш сначала обращается к главе «De veritatis criterio cognitione a posteriori et priori» (Reusch, 1760, p. 742–755)¹⁶. За ней сразу же следует глава (Caput XI) о доказательствах возможности «De demonstratione et probailitate» (Ibid., p. 755–795)¹⁷. Затем он анализирует логические ошибки, заблуждения и т.п. Однако в работе Ройша отсутствует аспект преднамеренного обмана и диалектической аргументации, то есть софистика, как ее практически имел в виду еще Аристотель. Кант упоминает учебник Ройша и открыто признает его как попытку синтеза вольфианской и аристотелевской логики: «Были некоторые авторы, которые хотели связать Аристотеля с Вольфом, например Ройш в своей “Систематической логике”...» (Kant, 1998, S. 289).

Теперь взгляд на предполагаемый список книг Канта указывает на его связь с другой схоластической традицией интерпретации Аристотеля, а именно с аристотелизмом Альтдорфского университета (Academia Norica) (см.: Mährle, 2000). Она хронологически предшествовала кёнигсбергской традиции и даже на некоторое время повлияла на нее в плане содержания (через Кристиана Драйера). В част-

¹⁶ «О критерии познания истины апостериори и априори» (лат.).

¹⁷ «О приведении доказательств и вероятности» (лат.).

Allerdings zeigt sich — dies sei im Vorfeld nicht verschwiegen — eine terminologische Unschärfe Kants gegenüber der aristotelischen Vorlage, wenn er einerseits die Logik der Wahrscheinlichkeit den *Analytiken* zuschlägt, jedoch die Dialektik mit der Sophistik oder Eristik korrespondieren lässt. Dass Kant die Wahrscheinlichkeitslogik den *Analytiken* zuschlägt, lässt sich etwa auf Ausführungen bei Johann Peter Reusch zurückführen, der eine *dialectica* in seinem von Kant benutzten Logiklehrbuch gar nicht erwähnt, aber die Wahrscheinlichkeitslogik sehr ausführlich behandelt. In Analogie zum späteren Kant geht Reusch zunächst auf „*De veritatis criterio cognitione a posteriori et priori*“¹⁶ ein (Reusch, 1760, pp. 742-755). Diesem Kapitel folgt unmittelbar die Abhandlung (*Caput XI*) von Möglichkeitsbeweisen „*De demonstratione et probabilitate*“ (ebd., pp. 755-795).¹⁷ Im Anschluss handelt er die logischen Fehler, Trugschlüsse und dergleichen ab. Der Aspekt absichtlicher Täuschung und dialektischer Streitgespräche, die Sophisterei, wie sie Aristoteles noch praktisch vor Augen hatte, fehlt aber bei Reusch. Kant nennt Reuschs Lehrbuch und anerkennt es explizit als Versuch, eine Synthese zwischen der Wolff’schen und der aristotelischen Logik herbeizuführen: „Es hat gewisse Autores gegeben, die den Aristoteles mit dem Wolf haben verbinden wollen z. E. Reusch in seinem *Systemate logica* [...]“ (Kant, 1998, S. 289).

Nun deutet ein Blick in den mutmaßlichen Buchbestand Kants seinen Anschluss an einer weiteren Schultradition der Aristoteles-Auslegung an, nämlich an den Aristotelismus der Universität Altdorf (*Academia Norica*) (vgl. Mährle, 2000). Sie geht der Königsberger Tradition zeitlich voraus und beeinflusste sie sogar eine Zeit lang inhaltlich (über Christian Dreier). Insbesondere sei für die hier angezielte Themenstel-

¹⁶ „Über das Kriterium der Wahrheitserkenntnis a posteriori und a priori“ (Übers. v. M.W.).

¹⁷ „Kapitel XI. Von der Beweisführung und der Wahrscheinlichkeit“ (Übers. v. M.W.).

ности, в рамках рассматриваемой здесь темы следует обратить внимание на двух альтдорфских профессоров Дюрра и Пиккарта (см.: Will, 1801, S. 7, 38, 70, 235–240, 397; Heßbrüggen-Walter, 2016)¹⁸. На промежуточном этапе необходимо сначала продемонстрировать источник, релевантный в отношении Канта: «Изагога» Пиккарта, введение в философию Аристотеля. Затем на основе этого источника в отношении поставленной выше проблемы классификации трансцендентальной аналитики и трансцендентальной диалектики, с учетом классификации логики в рамках аристотелевской традиции я устанавливаю содержательную взаимосвязь между Кантом и альтдорфцами путем рассмотрения интерпретации диалектики как логики видимости на основе «Изагоги» Пиккарта, включая описание «софистики».

4. «Изагога» Пиккарта как возможный источник кантовского разделения «аналитики» и «диалектики»

В отличие от «Курса» Рабе «Изагога» Пиккарта даже дважды (см. (1) и (2)) задокументирована как кантовский источник.

(1) Книги Канта в 1804 г. унаследовал Иоганн Фридрих Гензихен (AA 12, S. 382–390), чья библиотека была после смерти продана с аукциона 25 апреля 1808 г. В каталоге аукциона под отдельным заголовком предлагались «книги профессора Канта, которые попали к нему». С тех пор время от времени поднимался вопрос о том, могут ли в разделе каталога, посвященном Гензихену, оставаться тома, которые на самом деле должны быть отнесены к коллекции книг Канта (Stark, 1993, S. 39–51, особенно S. 242 и 320). По веским причинам, которые, кстати, привел сам Гензихен, можно предположить, что две коллекции книг перемеша-

¹⁸ Об особенностях изменения концепции метафизики Пиккарта см.: (Leinsle, 1985, S. 196–205). О Пиккарте см. также: (Vollhardt, 2016).

lung die Aufmerksamkeit auf die beiden Altdorfer Professoren Dürr und Piccart gelenkt (Will, 1801, S. 7, 38, 70, 235-240, 397; Heßbrüggen-Walter, 2016).¹⁸ In einem Zwischenschritt soll zunächst die einschlägige Quelle für Kant nachgewiesen werden: Piccart's *Isagoge*, eine Einführung in die Philosophie des Aristoteles. Sodann seien anhand dieser Quelle zum oben gestellten Einteilungsproblem hinsichtlich der transzendentalen Analytik und der transzendentalen Dialektik mit Rücksicht auf die Einteilung der Logik innerhalb der aristotelischen Tradition inhaltliche Übereinstimmungen zwischen Kant und den Altdorfern herausgearbeitet. Dies erfolgt, indem die Ausdeutung der Dialektik als Logik des Scheins anhand von Piccart's *Isagoge* unter Einbeziehung der Beschreibung von „Sophistik“ erörtert wird.

4. Piccart's *Isagoge* als eine mögliche Quelle für Kants Einteilung von „Analytik“ und „Dialektik“

Anders als etwa Rabes *Cursus*, ist Piccart's *Isagoge* sogar zweifach (1./2.) als Quelle Kants dokumentiert: (1.) Am 25. April 1808 wurde die Bibliothek des verstorbenen Johann Friedrich Gensichen versteigert. Da dieser 1804 Kants Bücher erbte (*Testament*, AA 12, S. 382-390), wurden die „demselben zugefallenen Bücher des Professor Kant“ im Versteigerungskatalog unter einer gesonderten Rubrik angeboten. Seither wurde gelegentlich die Frage aufgeworfen, ob sich vielleicht noch Bände, die eigentlich Kants Buchbestand zuzuschlagen wären, in der Gensichen gewidmeten Abteilung des Katalogs befänden (Stark, 1993, S. 39-51, besonders S. 242 und 320). Aus guten Gründen, die Gensichen übrigens selbst lieferte, ist anzunehmen, dass die beiden Buchbestände sich durchmischt haben. Denn die An-

¹⁸ Zur Charakteristik von Piccart's wechselnder Metaphysikkonzeption vgl. Leinsle (1985, S. 196-205). Zu Piccart vgl. ferner Vollhardt (2016, col. 57-71).

лись, ибо число книг из коллекции Канта, указанное Гензихеном Вальду (Reicke, 1860, S. 56), отличается почти на 100 книг или названий от числа книг, перечисленных аукционистом (в большинстве случаев Варда также придерживался описи аукциониста при составлении своего списка книг¹⁹) под рубрикой книг, которые Гензихен, как сказано в каталоге, «унаследовал от профессора Канта», то есть как более или менее гарантированный кантовский книжный фонд (Anonymus, 1922, S. 3). Рассматривая вопрос о рецепции Аристотеля, на основании списка книг Варды пока можно выделить лишь одну значительную работу: среди обозначенных книг Канта был только первый том вышедшего незадолго до того Бипонтинского²⁰ издания Аристотеля под редакцией Иоганна Готлиба Бюле, ревностного сторонника критической философии и выдающегося историка философии (Walter, 2013, S. 493).

Однако в каталоге книжной коллекции Гензихена обнаруживается следующая запись, имеющая отношение к кантовскому исследованию Аристотеля, а именно название с явно аристотелевской тематикой: «[Номер по каталогу] 584 *Duerrii isagoge in Aristotelem*», [1]665» (Anonymus, 1922, S. 21). Речь идет о многократно публиковавшемся введении к основным трудам аристотелевского корпуса: «*Isagoge in lectionem Aristotelis, Hoc est: Hypotyposis totius philosophiae Aristotelis qua Series & Ordo li-*

¹⁹ Варда (Warda, 1922, S. 16) в своем введении упоминает о «возможном перемещении отдельных томов», хотя и с очень небольшим количеством примеров. Свидетельства перемещения поразительно большого количества книг можно привести, основываясь на источниках. Йорг Хюттнер уже подготовил библиографическую информацию для большей части книг. Конспекты лекций и пособия, которыми, возможно, пользовался Кант, а также многочисленные копии посвящений, проверка которых с помощью сохранившихся писем к Канту позволяет также проверить в этой связи раздел каталога Гензихена, были, вероятно, перенесены (см.: Stark, 1993, S. 29).

²⁰ От латинизированного названия немецкого города Цвайбрюккен, где в XVIII в. были изданы многие произведения греческих и римских античных авторов. — Примеч. ред.

zahl der Bücher aus Kants Bestand, die Gensichen gegenüber Wald angab (Reicke, 1860, S. 56), differiert um eine Stückzahl von nahezu 100 Büchern oder Titeln von der Anzahl jener Bücher, die vom Auktionator – und an die Bestandsaufnahme durch den Auktionator hat sich in den meisten Fällen auch Warda bei der Erstellung seiner Bücherliste gehalten¹⁹ – unter die Rubrik der Bücher, die Gensichen „vom Professor Kant ererbet hat“, wie es im Katalog heißt, aufgeführt wurden, d.h. als einigermaßen gesicherter Buchbestand Kants (Anonymus, 1808, S. 3). Auf die Frage der Aristoteles-Rezeption blickend, konnte bisher nur ein bedeutendes Werk anhand von Wardas Bücherliste ermittelt werden: Unter Kants ausgewiesenen Büchern befand sich lediglich der erste Band der neueren *Bipontiner Aristoteles-Ausgabe*, ediert von Johann Gottlieb Buhle, einem eifrigen Anhänger der kritischen Philosophie und bedeutenden Philosophiehistoriker (Walter, 2013, S. 493).

Unter Gensichens Buchbestand findet sich nun jedoch folgender, für ein Aristotelesstudium Kants einschlägig relevanter Eintrag gelistet, d.h. ein Titel mit offensichtlich aristotelischer Themenstellung: „[Katalognummer] 584 *Duerrii isagoge in Aristotelem*, [1]665“ (Anonymus, 1808, S. 21). Es handelt sich um folgendes, mehrfach aufgelegte Einführungswerk in die Hauptschriften des *Corpus Aristotelicum*: *Isagoge in lectionem Aristotelis, Hoc est: Hypotyposis totius philosophiae Aristotelis qua Series & Ordo librorum, Scopus & Subjectum [...] olim a Michaele Piccarto Professore Organico Altdorffino concinnata Nunc iis partibus,*

¹⁹ Warda (1922, S. 16) führt in seiner Einleitung die „gelegentliche Versetzung einzelner Bände“, allerdings mit nur sehr wenigen Beispielen, an. – Der Nachweis einer Versetzung kann quellenfundiert für eine erstaunliche Anzahl von Titeln geführt werden. Jörg Hüttner hat bereits einen großen Teil der Titel bibliographiert. Vorlesungsvorlagen und Handbücher, die Kant benutzt haben könnte, als auch zahlreiche Dedikations-exemplare – deren Nachweis mittels der erhaltenen Briefe an Kant zudem eine Überprüfung im Kontext der Gensichen-Abteilung des Katalogs gestattet, wurden wohl verschoben (vgl. Stark, 1993, S. 29).

brorum, Scopus & Subjectum [...] olim a Michael Piccarto Professore Organico Altdorffino concinnata Nunc iis partibus, quibus deficiebat, aucta, & notis plurimis altera vice illustrata, atque ad usum in Theolog[iam] applicata A Joh. Conrado Dürrio SS. Theol. et Philos. Moral. in Acad. Altdorff. P.P. [...] Altdorffi MDCXLV»²¹. Трудно представить, что эту книгу Гензихен приобрел независимо от коллекции Канта.

Как указано на титульном листе, автор книги — Михаэль Пиккарт. Впервые произведение появилось в 1605 г.²² (Piccart, 1605). Иоганн Конрад Дюрр опубликовал книгу еще раз после смерти Пиккарта, в 1660 и 1665 гг., и добавил несколько примечаний, чтобы повысить ее ценность для изучения теологии. Иногда его указывают в энциклопедиях как единственного автора — как это произошло, например, с изданием 1665 г. (Georgi, 1742, S. 397)²³. Поэтому, возможно, в каталоге аукциона упоминается только Дюрр. На первом этапе данное свидетельство из аукционного каталога Гензиха показывает, что важная «Изагога» Пиккарта, вероятно, находилась в распоряжении Канта. Этот факт подчеркивается или даже подтверждается самим Кантом в сохранившейся рукописной заметке.

(2) Итак, на втором этапе можно доказать, что Кант также должен был прочитать это про-

²¹ «Введение в чтение Аристотеля. Это: очерк всей философии Аристотеля, согласно последовательности и расположению книг, объему и тематике, некогда подготовленный Михаэлем Пиккартом, профессором логики в Альтдорфе. Теперь расширен с устранением недочетов и снабжен во второй раз многочисленными аннотациями и приложением для использования в теологии Конрадом Дюрром, проф. теологии и моральной философии в Академии в Альтдорфе и т.д.» (лат.). Здесь и далее я цитирую по изданию 1660 г. (Piccart, 1660), поскольку издание (Piccart, 1665) мне недоступно.

²² Согласно Виллю (Will, 1757, S. 1669–1772), Пиккарт жил с 1570 по 1620 г. «Изагога» выдержала три издания — в 1605, 1660 и 1665 гг. Вилль перечисляет еще два его сочинения по логике и ссылается на тексты Пиккарта в собрании «Philosophia altdorphaniana».

²³ Иногда в старых библиографиях также указывается, вероятно неверно, 1666 год.

quibus deficiebat, aucta, & notis plurimis altera vice illustrata, atque ad usum in Theolog[iam] applicata A Joh. Conrado Dürrio SS. Theol. et Philos. Moral. in Acad. Altdorff. P.P. [...] Altdorffi MDCXLV.²⁰ Dass jenes Buch auf einen von Kant unabhängigen Erwerb durch Gensichen zurückzuführen sei, ist schwerlich vorstellbar.

Als Autor zeichnet, wie es das Titelblatt ausweist, Michael Piccart. Erstmals erschien das Werk 1605.²¹ Johann Konrad Dürr hat das Buch *postum*, in den Jahren 1660 und 1665, nochmals herausgegeben und mit mehreren Anmerkungen versehen, um es für das Theologiestudium aufzuwerten. Gleichwohl wird er in *Lexika* gelegentlich — so etwa geschehen auch für die Ausgabe von 1665 — als alleiniger Verfasser angeführt (Georgi, 1742, S. 397).²² Daher kann es sein, dass auch im Auktionskatalog nur Dürr genannt wird. Mit diesem Nachweis aus dem *Gensichen-Auktionskatalog* wäre in einem ersten Schritt gezeigt, dass sich Piccart's bedeutende *Isagoge* wohl in Kants Besitz befand. Dieser Befund wird von Kant selbst sodann durch einen erhaltenen handschriftlichen Hinweis unterstrichen oder sogar bestätigt.

(2.) Denn in einem zweiten Schritt kann der Nachweis erbracht werden, dass Kant jenes Werk auch gelesen haben muss. Am Ende des

²⁰ „Einführung in die Lektüre des Aristoteles. Das ist: Abbildung der gesamten Philosophie des Aristoteles, nach der Reihe und Anordnung der Bücher, Umfang und Themenstellung, einmal aufbereitet von Micheal Piccart, Professor für Logik in Altdorf. Nunmehr unter Ausschaltung der Mängel erweitert und ein zweites Mal mit vielen Anmerkungen versehen und zur Verwendung in der Theologie appliziert, durch Konrad Dürr, Prof. für Theologie und Moralphilosophie an der Akademie in Altdorf usf.“ (Übers. v. M.W.). Ich zitiere stets nach der Ausgabe von 1660, da mir jene von 1665 nicht zugänglich war (Piccart, 1660).

²¹ Nach Will (1757, S. 1669–1772) lebte Piccart von 1570 bis 1620. Die *Isagoge* habe drei Auflagen, 1605, 1660 und 1665, erfahren. Will verzeichnet noch zwei weitere Logikschriften und weist auf die Texte Piccart's in der Sammlung *Philosophia altdorphaniana* hin.

²² Gelegentlich wird in älteren Bibliographien auch die — wohl falsche — Jahreszahl 1666 angegeben.

изведение. В конце текста «Заметка 4160» («Метафизика») Кант отмечает: «Piccard: isagoge in lectionem aristotelis» (AA 17, S. 439; см. рис.)²⁴. Эрих Адикес, редактор тома рукописного наследия, также располагал только изданием 1665 г. Факсимиле аукционного каталога уже много лет доступно исследователям, поскольку оно было включено в приложение к изданию Артура Варды «Книги Иммануила Канта» (1922) (в виде вкладыша на задней обложке). Варда посвятил эту публикацию Адикесу, но последний не включил новые результаты в 17-й том академического издания, опубликованный в 1926 г. Вместо этого Адикес предположил: «Кант, по-видимому, записал название этой работы по случаю своих исследований по теории категорий» (AA 17, S. 439 Anm.). Ничто не противоречит этому предположению²⁵. До сих пор эти заметки и находка из библиотеки Канта – Гензихена не были помещены в общий и связанный с содержанием контекст.

Textes von „Reflexion 4160“ (*Metaphysik*) notiert sich Kant: „Piccard: isagoge in lectionem aristotelis“ (AA 17, S. 439; s. Abb.)²³ Erich Adickes, dem Bearbeiter des Nachlassbandes, lag gleichfalls nur die Ausgabe von 1665 vor. Der faksimilierte Auktionskatalog ist der Forschung nun seit Jahren zugänglich, da er sich im Anhang zu Arthur Wardas *Immanuel Kants Bücher* (1922) befand (als Beigabe in einer Lasche am hinteren Einbanddeckel). Diese Publikation hat Warda Adickes gewidmet, jedoch hat jener die neuen Ergebnisse nicht mehr in Band 17 der Akademie-Ausgabe (erschienen 1926) eingearbeitet. Stattdessen vermutet Adickes: „Kant scheint sich den Titel des Werkes gelegentlich seiner Studien zur Kategorienlehre notiert zu haben“ (AA 17, S. 439 Anm.). Dieser Vermutung steht nichts entgegen.²⁴ Bisher wurden diese Reflexion und der Befund für die Kant-Gensichen-Bibliothek noch nicht in einen gemeinsamen und auch inhaltlich zusammenhängenden Kontext gestellt.

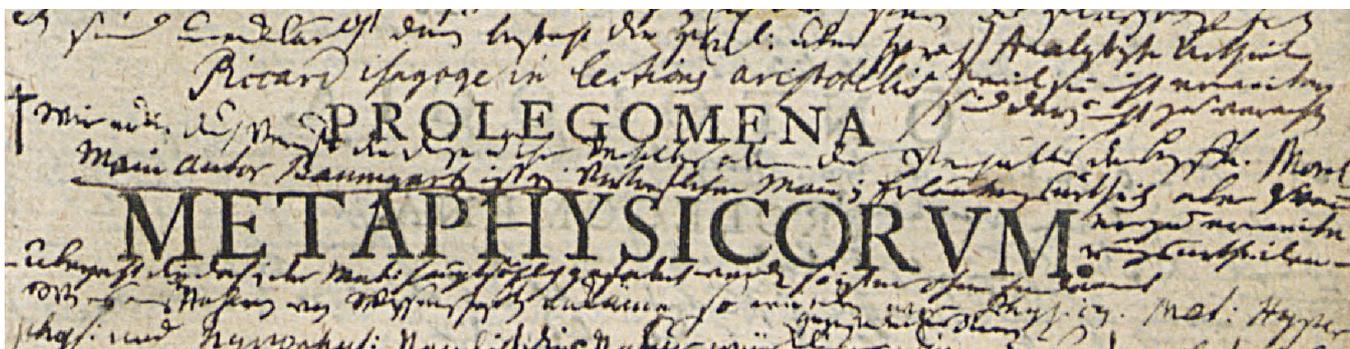


Рис. «Заметка 4160»

Abb. zur Reflexion 4160

²⁴ Рукописный оригинал этих заметок предоставлен в виде цифровой копии библиотекой Тартуского университета (Эстония) и может быть просмотрен онлайн. Примечательно, что ссылка на Пиккарта находится в самом начале текста «Метафизики» Баумгартена. См. PDF-документ рабочего экземпляра Канта на с. 32 (<http://dSPACE.ut.ee/handle/10062/32369?show=full>); с нее сделана иллюстрация, воспроизводимая в этой статье.

²⁵ Существует ли связь между текстом «Заметка 4160» и упоминанием Пиккарта — это вопрос, который Томмази исследует подробно (см.: Tommasi, 2005; 2008).

²³ Das handschriftliche Original dieser Reflexion wird als Digitalisat von der Bibliothek der Universität Tartu (Estland) bereitgestellt und ist online einsehbar. Bemerkenswert erscheint dabei, dass der Hinweis auf Piccart gleich zu Beginn des eigentlichen Textes von Baumgartens *Metaphysica* zu finden ist. Vgl. in der PDF von Kants Handexemplar auf p. 32 (<http://dSPACE.ut.ee/handle/10062/32369?show=full>); daraus die in dieser Arbeit wiedergegebene Abbildung.

²⁴ Ob es einen Zusammenhang mit dem Text der Reflexion 4160 und der Erwähnung Piccart's gibt, dieser Frage geht Tommasi ausführlich nach (vgl. Tommasi, 2005; 2008).

Факт того, что работы Пиккарта вообще присутствовали в Кёнигсберге, и причину их присутствия можно установить на основании сообщения Пизански. Учебник логики Михаэля Пиккарта был «использован в качестве основы в лекциях» (Pisanski, 1886, S. 296). Оба приведенных свидетельства в сочетании с наблюдением Пизански позволяют сделать обоснованный вывод о том, что у Канта в распоряжении была «Изагога» и, вероятно, он ее прочел.

В обнаруженном месте кантовского рабочего экземпляра речь идет о первой странице основного текста после предисловий и оглавления, эта страница содержит вводные рассуждения Баумгартена о метафизике (название главы — «Prolegomena Metaphysicorum»)²⁶. Заметки Канта контекстуализируются вокруг этого заголовка. В строке о «Пролегоменах» Кант пишет: «Piccard isagoge in lectionis aristotelis». Ниже он отмечает: «Мой автор Баумгартен...» (соответствует «Заметке 5125»)²⁷, и в правом

²⁶ Вполне допустимо, что благодаря «Изагоге» Пиккарта на название собственных «Пролегоменов к всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (Кёнигсберг, 1783) Канта вдохновили две «Метафизики» прошлого — Баумгартена и Аристотеля. В конце концов «изагога» и «пролегомены» могут использоваться как синонимы, и оба термина переводятся как «введение» или «вступление».

²⁷ Примечательно, что, несмотря на наибольшую топологическую близость (см. рис.) обеих заметок (выше и ниже заголовка «Пролегомены»), Адикес предполагает хронологическую дистанцию (φ^{1-2} , соответствует примерно 1776–1778 гг.), хотя и протяженностью менее десяти лет; тексты помещены в два разных тома академического собрания сочинений (AA 17 и AA 18). Своевременно задать вопрос, не является ли такое топологическое исследование кантовского рабочего экземпляра полезным и для других заметок. С точки зрения содержания тоже возникает вопрос, имеет ли право редактор между двумя строками вставить почти 1000 номеров, отмечающих другие заметки. Можно предположить, что Пиккарт был добавлен Кантом к его заметке о Баумгартене. Согласно толкованию, которое Кант извлекает из «Изагоги», к Баумгартену можно было бы даже обратиться как к диалектику. Это ясно из текста «Заметки 5125»: «Мой автор Баумгартен великолепен в объясняющих суждениях, но, когда он переходит к расширяющим суждениям, которые однако же главным образом и требуются в мет[афизике], он лишается опоры» (AA 18, S. 99; Кант, 2000, с. 93). Упрек в «лишенности опоры» паразите-

Dass Piccart's Werke in Königsberg überhaupt vorhanden waren und warum sie vorhanden waren, lässt sich aufgrund einer Mitteilung Pisanskis ergänzen. Man habe „Michael Piccart's Lehrbuch der Logik in den Vorlesungen zu Grund gelegt“ (Pisanski, 1886, S. 296). Beide angeführten Zeugnisse in Verbindung mit Pisanskis Feststellung lassen die berechnete Feststellung zu, dass Kant die *Isagoge* besessen und wohl auch gelesen hat.

Es handelt sich bei der Fundstelle in Kants Handexemplar um die erste Haupttextseite, nach den Vorreden und dem Inhaltsverzeichnis, die Baumgartens einleitende Erörterungen zur Metaphysik (Kapitelüberschrift: „*Prolegomena Metaphysicorum*“) umfassen.²⁵ Um diese Überschrift kontextualisieren sich Kants Notate. In der Zeile über *Prolegomena* schreibt Kant: „*Piccard isagoge in lectionis aristotelis*“. Darunter notiert Kant: „Main Autor Baumgarten [...]“ (entspricht der Reflexion 5125)²⁶ und rechts oben liest

²⁵ Dass Kant sich von den beiden vergangenen *Metaphysiken* Baumgartens und Aristoteles' via Piccart's *Isagoge* zum Titel seiner eigenen *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Königsberg, 1783) inspirieren ließ, ist ohne weiteres vorstellbar. Schließlich kann *Isagoge* und *Prolegomena* synonym verwendet werden und beide Termini mit ‚Einführung‘ oder ‚Einleitung‘ übersetzt werden.

²⁶ Es ist bemerkenswert, dass trotz größter topologischer Nähe (vgl. Abb.) beider Reflexionen (ober- und unterhalb von der Überschrift „*Prolegomena*“), die von Adickes vermutete chronologische Distanz (φ^{1-2} , entspricht ca. 1776-1778) zwar weniger als ein Jahrzehnt ausmacht, sich der Textbestand jedoch auf zwei Bände der Akademie-Ausgabe verteilt (AA 17 und AA 18). Es ist Zeit zu fragen, ob nicht auch für andere Reflexionen eine solche topologische Sichtung des Handexemplars Gewinn dringend ist? Auch inhaltlich ist fraglich, ob zwischen beiden Zeilen knapp 1000 Reflexionsnummern editorisch eingeschoben werden dürfen. Denn denkbar wäre, dass Piccart sogar ergänzend von Kant zu seinem Notat über Baumgarten hinzugeschrieben wurde. Baumgarten wäre nach der Lesart, die Kant aus der *Isagoge* ableitet, sogar als Dialektiker anzusprechen. Dies erhellt aus dem Text der Reflexion: „Mein Autor Baumgarten ist ein Vortrefflicher Mann in Erläuterungsurtheilen, aber wenn er zu erweiterungsurtheilen übergeht, die doch in der Metaphysik hauptsächlich gefordert werden, so ist er ohne Fundament“ (*Refl* 5125, AA 18, S. 99). Der Vorwurf *sine fundamentum* ist bemerkenswert auffällig und passt nicht recht ins überlieferte Bild des Verhältnisses von Kant zu Baumgarten. Es wäre zu zeigen, dass *sine fun-*

верхнем углу читаем об «аналитике». Наглядно показано, как с точки зрения истории идей аристотелевское введение («Изагога») и схоластическое философское введение («Прологомены» Баумгартена) концептуально предвосхищают развитие Канта в направлении «Прологоменов ко всякой будущей метафизике». Из-за семантической близости заголовков Баумгартена («Прологомены») и выбранное Пиккартом название «Изагога», вероятно, были сведены вместе кантовской записью.

5. Определения диалектика и софиста у Аристотеля и у Канта

На следующем этапе я попытаюсь объяснить, каким образом Канту удалось отыскать в этой книге модель для своей своеобразной интерпретации диалектики как логики видимости. В «Логике Филиппи» Кант говорит в связи с Евклидом из Мегары следующее: «Отсюда возник тип псевдофилософов, диалектиков, великих героев диспутов» (AA 24, S. 336). Последовательное неприятие Кантом диалектики и ее сторонников видно из цитаты²⁸. В отличие от логики вероятности (приписываемой аналитике после предполагаемого примера логики Ройша), диалектика всегда связана с психологическими компонентами, особенно слабостями ума или характера: на первый план выходит не поиск истины, а слава и амбиции.

лен и не совсем вписывается в традиционную картину отношения Канта к Баумгартену. Можно было бы показать, что это своего рода упрек в нигилизме, хотя собственная кантовская терминология «Ничто» также была сформирована на основе прочтения «Метафизики» Баумгартена. Суждение без основания — это, несомненно, то, что Кант понимал под “*nihil negativum*”. См. ссылки на идею разума, химеру, “*ens fictum*” и “*ens rationis*” в контексте Баумгартена и кантовской таблицы «Ничто» (A 290; Кант, 2006б, с. 373–375). Карл Розенкранц сделал интересные систематические замечания по поводу кантовской таблицы понятий «Ничто» и “*ens rationis*” (см.: Rosenkranz, 1878, S. 283–287).

²⁸ Этот вопрос подробно рассмотрен у Георга Самуэля Альберта Меллина (Mellin, 1799, S. 88–95).

man von der „Analytik“. Veranschaulicht ist, wie hier ideengeschichtlich eine aristotelische Einleitung (*Isagoge*) und eine schulphilosophische Einleitung (Baumgartens „*Prolegomena*“) die Kantische Entwicklung hin zu den *Prolegomena einer jeden künftigen Metaphysik* begrifflich antizipieren. Aufgrund dieser semantischen Nähe werden die Überschrift Baumgartens („*Prolegomena*“) und Piccart's Titelwahl eine *Isagoge* von Kant wohl durch seine Eintragung zusammengeführt worden sein.

5. Die Bestimmungen des Dialektikers und des Sophisten bei Aristoteles und Kant

In einem weiteren Schritt sei nun der Versuch unternommen, zu erörtern, dass Kant genau in diesem Buch für seine eigentümliche Deutung der Dialektik als der Logik des Scheins als Vorlage fündig werden konnte. In der *Logik Philippi* spricht Kant sich im Zusammenhang mit Euklid von Megara wie folgt aus: „Hieraus entsprang eine Art der Affterphilosophen, die Dialektiker, große Disputirhelden“ (*V-Lo/Philippi*, AA 24, S. 336). Aus dem Zitat zu ersehen ist Kants durchgängige Ablehnung der Dialektik und ihrer Proponenten.²⁷ Anders als die Logik der Wahrscheinlichkeit (nach dem mutmaßlichen Vorbild von Reuschs Logik der Analytik zugeschlagen), wird die Dialektik stets mit psychologischen Komponenten konnotiert, vor allem Schwächen des Geistes oder des Charakters: Nicht die Suche nach der Wahrheit stehe im Vor-

damentum eine Art Nihilismus-Vorwurf darstellt, wobei Kants eigene „Nichts“-Terminologie sich auch anhand seiner Lektüre von Baumgartens *Metaphysica* herausgebildet hat. Ein Urteil ohne Fundament ist doch wohl das, was Kant unter einem *nihil negativum* verstehen würde. Vgl. Nachweise zu Vernunft-Idee, Chimäre, *ens fictum* und *ens rationis* im Kontext Baumgarten und Kants Nichtstafel (*KrV*, A 290). Zur Tafel von Kants Nichtsbegriffen und dem *ens rationis* hat Karl Rosenkranz interessante systematische Bemerkungen beigesteuert (vgl. Rosenkranz, 1878, S. 283–287).

²⁷ Sehr ausführlich abgehandelt bei George Samuel Albert Mellin (1799, S. 88–95).

Именно поэтому Кант говорит, например, о диалектиках как о «героях диспута». Научная слабость софистов и диалектиков также подчеркивается в «Пролегоменах», причем в самых разных местах, так что «постоянная видимость есть истина» (AA 04, S. 376; Кант, 1994а, с. 144).

Если теперь изучить «Изагогу» Пиккара, то выяснится, что в соответствующем рассуждении о расположении книг аристотелевского «Органона» он, в частности, включает отрывок из «Метафизики», на основании которого термин «диалектика» ни в коем случае нельзя определять как логику вероятного. Скорее, диалектика здесь одновременно с софистикой резко отличается и строго отделена от подлинной философии как первоначальной и строгой науки. Диалектики и софисты тесно сгруппированы вместе и отделены от настоящего философа и его научного поиска истины.

Для Канта диалектика и софистика с этой точки зрения связаны друг с другом. В любом случае он неоднократно размышляет о взаимоотношениях между обеими дисциплинами. Например, в «Заметке 4952» говорится: «Софистическая диалектика есть искусство видимости. Философская есть наука разрешения видимости...» (AA 18, S. 39; Кант, 2000, с. 80). Эта заметка полностью соответствует назначению и включению в «Критику чистого разума», если последнюю часть замечания понимать таким образом, что трансцендентальная диалектика обнажает видимость мнимо научной метафизики. В этой заметке Кант действительно склоняется к общепринятой схоластической точке зрения и проводит различие между софистической и философской диалектикой, а значит, и между «Топикой» и «Софистическими опровержениями» как соответственно логикой вероятного с претензией на установление истины и логикой преднамеренного заблуждения с претензией на введение в заблуждение и обман. Тем не менее этот фрагмент можно рассматривать как свидетельство того,

dergrund, sondern Ruhm und Ehrsucht. Eben deshalb spricht Kant beispielsweise bei den Dialektikern von „Disputirhelden“. Auch die wissenschaftliche Unzulänglichkeit der Sophisten und Dialektiker wird ausgerechnet in den *Prolegomena* hervorgehoben, so „daß beständig Schein Wahrheit sei“ (Prol, AA 04, S. 376).

Studiert man nun Piccart's *Isagoge*, so ergibt sich, dass er insbesondere im einschlägigen Diskurs über die Anordnung der Bücher des aristotelischen *Organons* eine Stelle aus der *Metaphysica* einfließen lässt, anhand derer der Begriff „Dialektik“ keinesfalls als Logik des Wahrscheinlichen bestimmt werden kann. Vielmehr wird die Dialektik hier zugleich mit der Sophistik von der echten Philosophie als erster und strenger Wissenschaft scharf getrennt und strikt unterschieden. Dialektiker und Sophisten werden hingegen eng zusammengestellt und vom echten Philosophen und dessen wissenschaftlicher Suche nach Wahrheit abgesondert.

Auch für Kant gehören Dialektik und Sophistik unter diesen Gesichtspunkten betrachtet zusammen. Jedenfalls denkt er wiederholt über das Verhältnis beider Disziplinen nach. Etwa in der Reflexion 4952 heißt es: „Die sophistische dialectic ist eine Kunst des Scheins. Die philosophische eine Wissenschaft der auflösung des Scheins [...]“ (AA 18, S. 39). Diese Reflexion entspricht durchaus der Zuordnung und Eingliederung innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft*, wenn der letzte Teil der Bemerkung so verstanden wird, dass die transzendente Dialektik den Schein einer vorgeblich wissenschaftlichen Metaphysik offenlegt. In dieser Reflexion würde Kant zwar mehr zur schulmäßig geläufigen Ansicht tendieren und zwischen sophistischer und philosophischer Dialektik unterschieden, also auch zwischen *Topica* und *Sophistici elenchi* als jeweils eine Logik des Wahrscheinlichen mit dem Anspruch auf Wahrheitsfindung und als eine Logik des vorsätzlichen Trugs, mit dem Anspruch, fehlzuleiten und zu täuschen. Dennoch kann die

что Кант был глубоко озабочен определением соотношения между диалектикой и софистикой и в итоге ставил их в один ряд. Здесь позволим себе сделать краткий комментарий о продолжающемся действии диалектико-аналитического различия: это своеобразное противопоставление было воспринято и в окружении Канта. Один из трудов Карла Фридриха Штойдлина заслуживает особого упоминания, ибо этот адресат Канта, вероятно, берет на вооружение кантовское определение, когда пишет, например: «К тому же Сократ использовал определенную диалектику, которая, по крайней мере, была связана с софистикой» (Stäudlin, 1794, S. 238).

Существует множество других мест, где Кант пытается сблизить софистику и диалектику по содержанию и явно отделяет или обособляет обе концепции от философии, ищущей истину. Приведем некоторые подходящие примеры: «Элейца Зенона, тонкого диалектика, уже Платон сурово осуждал как злостного софиста...» (B 530; Кант, 2006а, с. 663). Или просто: «Софисты. Диалектики» (AA 16, S. 61 (№ 1638)). Кроме того, в «Критике» мы встречаем рассмотрение Кантом слабости характера диалектика (здесь — Зенона); этот антропологический или психологический аспект подчеркивается, например, прилагательными «тонкий» и «злостный».

Для кантовских размышлений о сущности диалектики Пиккарт, таким образом, представляет интересный материал и решающие подсказки. При этом импульс, который Кант получил от предположительного прочтения, что важно учесть в предпринятой здесь аргументации, необязательно полностью или частично должен совпадать с научными взглядами Пиккарта. Для намеченной цели приведу и рассмотрю в качестве примера ключевой отрывок из «Изагоги».

В контексте обсуждения классификации и расположения логических трактатов Аристо-

Стелле als Beleg dafür angesehen werden, dass Kant sich mit der Verhältnisbestimmung zwischen Dialektik und Sophistik eingehend befasste. Sie ist ein Indiz dafür, dass Kant die Dialektik mit der Sophistik zusammenstellt. — Eine kurze Anmerkung zum Weiterwirken der *Dialektik-Analytik*-Differenz sei an dieser Stelle noch gestattet: Auch im Umfeld Kants hat man diese eigentümliche Entgegensetzung aufgegriffen. Hervorgehoben sei eine Schrift Carl Friedrich Stäudlins. Denn dieser Korrespondenzpartner Kants hat dessen Definition wohl aufgegriffen, wenn er beispielsweise schreibt: „Zudem hat sich Socrates einer gewissen Dialektik bedient, die mit der Sophistik wenigstens verwandt war“ (Stäudlin, 1794, S. 238).

Weitere Stellen, an denen Kant unternimmt, die Sophistik und die Dialektik inhaltlich zusammenzuführen und beide Begriffe explizit von der wahrheitssuchenden Philosophie absondert oder trennt, lassen sich zahlreich angeben. Hier sei daher nur an einige einschlägige Beispiele erinnert: „Der *eleatische Zeno*, ein subtiler Dialektiker, ist schon vom *Platon* als ein muthwilliger Sophist darüber sehr getadelt worden [...]“ (*KrV*, B 530). Oder schlichtweg: „Sophisten. Dialektiker“ (*Refl* 1638, AA 16, S. 61). In der *Kritik* begegnen zudem abermals die Überlegung Kants zur Charakterschwäche eines Dialektikers (hier: Zenon); dieser anthropologische oder psychologische Aspekt wird etwa durch die Adjektive „subtil“ und „muthwillig“ unterstrichen.

Für diese Reflexionen Kants zum Wesen der Dialektik liefert Piccart also anregenden Stoff und entscheidende Anhaltspunkte. Dabei muss die Anregung, die Kant bei einer mutmaßlichen Lektüre empfangen hat — dies gilt es bei der hier unternommenen Beweisführung zu beachten —, nicht zwingend und völlig mit der Lehrmeinung Piccart's übereinstimmen oder gar mit ihr deckungsgleich sein. Für den angezielten Zweck sei nunmehr exemplarisch eine Schlüsselstelle aus der *Isagoge* angeführt und besprochen.

теля, к которым относятся «Тописка» и «Софистические опровержения», Пиккарт дополнительно вводит в дискуссию отрывок из «Метафизики» (книга IV), чтобы осветить и обсудить тему образа жизни или примеры личностей и черт характера подлинного философа, диалектика и софиста. Такие рассуждения, как мы только что выяснили, можно обнаружить и у Канта. Но давайте посмотрим далее, чему учит нас аристотелизм Пиккарта: между философом, диалектиком и софистом он проводит четко определяемое различие. Пиккарт приходит к этому, перефразируя и интерпретируя в «Изагоге» соответствующий отрывок из «Метафизики» Аристотеля: «Alteram rationem item ex Aristotele summo, iis in 4. *Metaphys.* Sophistam ait a dialectico differe non *dynámai* sed solum *tou biou proairésai*, hoc est tantum posse dialecticum, quantum potest sophista, differe hos duos solum ab invicem vitae consilio, quod videlicet dialecticus nolit fallere, Sophista velit»²⁹ (Piccart, 1660, p. 105–106)³⁰.

Таким образом, софист и диалектик различаются лишь незначительно. И тот, и другой в своем мышлении и речи опирались бы на одну и ту же возможность быть истинным и ошибаться, и лишь выражение этой возможности в том, как они ведут свою жизнь, составляет различие между группой диалектиков и группой софистов. Таким образом, это разница в отношении к жизни и моральной позиции, а не разница, которая может быть выведена из самой сути. Софист сознательно стремится ввести в заблуждение; диалектик ищет истину, но не знает ее и поэтому остается в заблуждении, которое «считает истинным». Что касается на-

²⁹ «Аристотель приводит еще одну причину в своей “Метафизике”, книга 4: Он говорит, что разница между софистом и диалектиком заключается не в их способностях, а в выборе стиля жизни. Способности диалектика не уступают способностям софиста. Оба отличаются друг от друга только целью жизни, ибо диалектик не хочет вводить в заблуждение, а софист хочет вводить в заблуждение» (лат.).

³⁰ Страницы 105 и 295 в книге Пиккарта (Piccart, 1660) следует оценивать во взаимосвязи.

Im Rahmen der Diskussion über Einteilung und Anordnung der logischen Lehrschriften des Aristoteles, zu denen die *Topica* und die *Sophistici elenchi* gerechnet werden, führt Piccart zusätzlich eine Stelle aus den *Metaphysica* (lib. IV) in die Diskussion ein, um das Thema hinsichtlich der Lebensführung oder anhand der Persönlichkeiten und Charaktereigenschaften vom echten Philosophen, dem Dialektiker und dem Sophisten zu beleuchten und zu erörtern. Überlegungen, die sich, wie wir soeben entwickelt haben, auch bei Kant finden. Doch sehen wir weiter, was Piccart's Aristotelismus lehrt: Zwischen dem Philosophen, dem Dialektiker und dem Sophisten führt er eine wohldefinierte Differenz ein. Auf sie kommt Piccart zu sprechen, indem er in der Isagoge die einschlägige Passage aus der Aristotelischen *Metaphysik* paraphrasiert und interpretiert: „Alteram rationem item ex Aristotele summo, iis in 4. *Metaphys.* Sophistam ait a dialectico differe non *dynámai* sed solum *tou biou proairésai*, hoc est tantum posse dialecticum, quantum potest sophista, differe hos duos solum ab invicem vitae consilio, quod videlicet dialecticus nolit fallere, Sophista velit“²⁸ (Piccart, 1660, p. 105-106).²⁹ Sophist und Dialektiker unterscheiden sich demzufolge lediglich marginal. Beiden läge in ihrem Denken und Sprechen die gleiche Möglichkeit des Fürwahrhaltens und des Irrrens zugrunde, lediglich die Ausprägung dieser Möglichkeit in der Art und Weise ihrer Lebensführungen konstituiert den Unterschied zwischen den Personengruppen der Dialektiker und der Sophisten. Es handelt sich also um eine Differenz der Lebenseinstellung und moralischen Haltung nach und nicht um eine Diffe-

²⁸ „Einen weiteren Grund führt Aristoteles in seiner *Metaphysik*, Buch 4, an: Er sagt, der Unterschied zwischen dem Sophisten und dem Dialektiker sei nicht ihrem Vermögen nach, sondern aufgrund der Wahl ihrer Lebensweise. Das Vermögen des Dialektikers ist genauso gut wie das des Sophisten. Beide sind nur von einander durch ihren Lebenszweck unterschieden; denn der Dialektiker will nicht täuschen, der Sophist will täuschen“ (Übers. v. M.W.).

²⁹ Piccart (1660) p. 105 und p. 295 sind im Zusammenhang zu beurteilen.

учной точности их аргументов, то софистика и диалектика сводятся к одному и тому же: ни одна очевидная истина не может быть утверждена. С этой точки зрения обе группы не являются учеными. Они вводят в заблуждение или же не связаны с поиском истины целиком и полностью, либо не способны на него. Видимость, явление в смысле некоего феномена и заблуждение, то есть выдача ложного за истинное, феноменологически здесь очень близки друг к другу.

Исходя из этой ссылки на аристотелевское различие между философом, с одной стороны, и диалектиками, а также софистами — с другой, можно, вероятно, вывести важную кантовскую разграничительную черту, которую он приводит для трансцендентальной «аналитики» и трансцендентальной «диалектики». Ибо только философ действует аналитически. Кант тоже не считает это разделение на аналитику и диалектику независимым от того, кто пытается рассматривать метафизику как науку и каким образом метафизику используют логику. Добросовестный философ признает границы своего разума и не выходит за них, насколько это возможно; в той мере, в какой он занимается метафизикой как наукой, он остается в пределах «границ разума» (AA 09, S. 25; Кант, 1994б, с. 280). Личные воззрения философствующего должны быть в этот момент в равной степени подвергнуты сомнению и оспариванию. Это достаточно ясно видно в «Логике Йеше». Согласно Канту, «диалектика выродилась в искусство и утверждать, и оспаривать любое положение. Таким путем она становилась исключительно ремеслом *софистов*... Вот почему имя *софист*... теперь стало ненавистным и презрительным, и вместо него вошло в употребление имя *философ*» (AA 09, S. 28; Кант, 1994б, с. 284).

Конрад Дюрр, редактор Пиккарта, находит столь же ясные слова, которые тоже можно привести как совпадение с мнением Кан-

renz, die sich aus der Sache selbst herleiten ließe. Der Sophist wolle absichtlich täuschen; der Dialektiker sucht die Wahrheit, kennt sie allerdings nicht und verbleibt daher in der Täuschung, die er *für wahr hält*. Hinsichtlich der wissenschaftlichen Exaktheit ihrer Argumente laufe Sophisterei und Dialektik auf dasselbe hinaus: keine evidente Wahrheit kann angegeben werden. Beide Personengruppen sind unter diesem Gesichtspunkt keine Wissenschaftler. Sie irren oder sind doch nicht in Gänze der Wahrheitsfindung verbunden oder zu ihr befähigt. Schein, Erscheinung im Sinne eines Phänomens und eine Täuschung, d.h. etwas Falsches als wahr erscheinen lassen, liegen hier phänomenologisch in größter Nähe beieinander.

Auf dieser referierten Grundlage der Unterscheidung bei Aristoteles zwischen dem Philosophen einerseits und den Dialektikern sowie den Sophisten andererseits, könnte man wohl auch auf ein wichtiges Differenzierungsmerkmal Kants, das er für die transzendente *Analytik* und transzendente *Dialektik* anführt, rückschließen. Denn einzig der Philosoph verfähre analytisch. Und Kant sieht diese Einteilung in Analytik und Dialektik nicht unabhängig davon, wer sich an der Metaphysik als Wissenschaft versucht und in welcher Weise sich die Metaphysiker der Logik bedienen. Der redliche Philosoph erkenne die Grenzen seiner Vernunft und überschreite sie tunlichst nicht; insofern er die Metaphysik als Wissenschaft betreibt, verbleibt er innerhalb der „Grenzen der Vernunft“ (Log, AA 09, S. 25). Die persönliche Einstellung des Philosophierenden muss an dieser Stelle gleichermaßen befragt und hinterfragt werden. Dies geht hinreichend deutlich aus der *Jäsche* Logik hervor. Nach Kant „artete die Dialektik aus, jeden Satz zu behaupten und zu bestreiten. Und so ward sie eine bloße Übung für die Sophisten. [...] Deswegen wurde auch der Name Sophist [...] jetzt [*licet*: in der Antike] so verhaßt und verächtlich und statt desselben der Name Philosoph eingeführt“ (ebd., S. 28).

та. Они подходят для дополнительного разъяснения процитированного отрывка из «Изагоги». Дюрр также ссылается на четвертую книгу «Метафизики», как это было в «Изагоге»: «Quo respicit Aristoteles, quando 4. Metaph. c. 2. docet Philosophum adeoque bonum virum a Dialectico et Sophista differe [...] quod scilicet cim hic fallacibus sophismatibus homines in fraudem inducat, iste blandientibus in speciem [...] opiniones plausibilis gignat [...]»³¹ (Dürr, 1667, p. 3). Если же диалектика используется для создания иллюзорного состояния правдоподобных мнений, то кантовское разделение в «Критике чистого разума» с перспективой на метафизику и отнесение диалектики к логике видимости уже мысленно и концептуально заложено, заранее обозначено и предвосхищено. Таким образом, можно сделать осторожный вывод, что эта кантовская дифференциация построена на подлинно аристотелевском основании, хотя она была заимствована не из логических трудов Аристотеля, а из «Метафизики»; однако это заимствование было сделано явно для того, чтобы обсудить вопрос о логическом разделении. В конце концов следует помнить, что Кант хотел реформировать основную философскую дисциплину метафизику (A VIII; Кант, 2006б, с. 11), желая очистить ее от тонкой диалектики, которая возводит эту самую метафизику в ранг оплота ненаучной видимости и утверждает несостоятельные тезисы (AA 09, S. 56; Кант, 1994б, с. 312–313).

Таким образом, содержательная связь рассуждений Пиккарта и Дюрра с «Критикой» становится осязаемой. Для лучшего обзора она представлена в следующей таблице:

³¹ «Это имеет в виду Аристотель, когда в главе 2 четвертой книги “Метафизики” учит нас, как отличить философа, а значит, хорошего человека, от диалектика и софиста... то, что этот [софист], конечно, вводит людей в заблуждение обманчивыми софизмами, а тот [диалектик] производит кажущиеся правдоподобными убеждения для льстецов» (лат.).

Piccarts Herausgeber Conrad Dürr findet so dann ähnlich deutliche Worte, die mit Kants Ansicht wiederum in Übereinstimmung gebracht werden können. Sie sind geeignet, die zitierte Stelle aus der *Isagoge* ergänzend zu präzisieren. Auch Dürr verweist, wie eben schon in der *Isagoge* geschehen, nochmals auf das vierte Buch der *Metaphysik*: „Quo respicit Aristoteles, quando 4. Metaph. c. 2. docet Philosophum adeoque bonum virum a Dialectico et Sophista differe [...] quod scilicet cim hic fallacibus sophismatibus homines in fraudem inducat, iste blandientibus in speciem [...] opiniones plausibilis gignat [...]“³⁰ (Dürr, 1667, p. 3). Wenn also die Dialektik genutzt werde, um den Scheinzustand plausibel wirkender Meinungen zu erzeugen, so ist hierbei Kants Einteilung innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* mit Perspektive auf die *Metaphysik* und seine Einordnung der Dialektik als Logik des Scheins gedanklich und begrifflich bereits angelegt, vorgezeichnet und vorweggenommen. Diese Differenzierung Kants ist damit, so wird man vorsichtig folgern dürfen, auf ein echt aristotelisches Fundament gebaut, obgleich sie nicht aus den logischen Schriften des Aristoteles entlehnt wurde, sondern aus der *Metaphysik*; allerdings erfolgte diese Entlehnung gezielt, um eine Fragestellung der logischen Einteilung zu diskutieren. Schließlich wollte Kant, so sei erinnert, die philosophische Hauptdisziplin der *Metaphysik* reformieren (*KrV*, A VIII), indem er sie von einer subtilen Dialektik reinigen wollte, die eben diese *Metaphysik* als ein unwissenschaftliches Scheingebäude errichtet und unhaltbare Lehrsätze behauptet (*Log*, AA 09, S. 56).

Die inhaltlichen Anschlüsse von Piccarts und Dürrs Ausführungen an die *Kritik* sind damit greifbar. Sie seien zur besseren Übersicht in der nachstehenden Tabelle gegenübergestellt:

³⁰ „Worauf bezieht sich Aristoteles, wenn er uns im 4. Buch der *Metaphysik*, Kapitel 2, lehrt, wie man einen Philosophen und damit einen guten Menschen, von einem Dialektiker und einem Sophisten unterscheidet [...] dass dieser natürlich [Sophist] durch trügerische Sophismen die Menschen in die Irre führt, während jener [Dialektiker] scheinbar plausible Überzeugungen für Schmeichler produziert“ (Übers. v. M.W.).

	Аналитика	Диалектика
Что:	Аналитика как логика истинного и вероятного	Диалектика как логика видимости и введения в заблуждение
Кто:	Настоящие философы и критики	Диалектики и софисты
Мотивы:	Поиск истины, метафизика как наука	Стремление к славе, видимость научности, упорство в заблуждении

Это разделение на аналитику и диалектику может быть выведено из чтения Пиккарта: у него и Дюрра включение аристотелевской метафизики в интерпретацию диалектики подразумевает то, что позже становится кантовским основополагающим различием между аналитикой и диалектикой. То есть исходя из «Введения» Пиккарта можно проследить аристотелевскую основу для кантовской характеристики диалектики (как логики видимости).

Отрывок из Аристотеля, на который ссылаются Пиккарт и Дюрр, звучит следующим образом:

Диалектики и софисты поддельваются под философов (ибо софистика — это только мнимая мудрость, и точно так же диалектики рассуждают обо всем, а общее всем — сущее); рассуждают же они об этом явно потому, что это принадлежность философии. Действительно, софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия... Диалектика делает попытки исследовать то, что познает философия, а софистика — это философия мнимая, а не действительная (Аристотель, 1976, с. 123 (IV.2, 1004b20–26)).

В связи со своим желанием утвердить «первую философию» (метафизику) как строгую науку Аристотель проводит различие между метафизиком как действительным ученым, с одной стороны, и софистами и диалектика-

	Analytik	Dialektik
Was:	Analytik als Logik des Wahren und Wahrscheinlichen	Dialektik als Logik des Scheins und der Täuschung
Wer:	Echte Philosophen und Kritiker	Dialektiker und Sophisten
Motive:	Suche nach Wahrheit, Metaphysik als Wissenschaft	Ruhmsucht, Schein der Wissenschaftlichkeit, Verharren im Irrtum

Diese Einteilung in Analytik und Dialektik lässt sich aus einer Piccart-Lektüre ableiten: Bei Piccart und Dürr ist durch die Einbeziehung der aristotelischen Metaphysik in die Auslegung von Dialektik angelegt, was späterhin zur Kantischen Leitdifferenz von Analytik und Dialektik wird. Das heißt, anhand von Piccart's *Einführung* lässt sich eine aristotelische Grundlage für Kants Charakterisierung der Dialektik (als Logik des Scheins) nachzeichnen.

Die von Piccart und Dürr einbezogene und referierte Passage lautet bei Aristoteles wie folgt:

Die Dialektiker und Sophisten wollen ebenfalls für Philosophen gelten. Denn Sophist ist nur Scheinweisheit und auch die Dialektiker diskutieren über alles, gemeinsam aber ist allem das Seiende. Sie diskutieren darüber offenbar deshalb, weil es der Philosophie angehört. Denn die Sophistik und Dialektik beschäftigen sich mit derselben Gattung wie die Philosophie [...]. Denn die Dialektik versucht sich an dem, was die Philosophie erkennt, und die Sophistik scheint nur Weisheit zu sein, ist es aber nicht“ (Aristoteles, 1989, S. 129 (*Metaphysica* IV.2, 1004b20-26)).

Aristoteles unterscheidet, da er die ‚erste Philosophie‘ (Metaphysik) als strenge Wissenschaft etablieren möchte, zwischen dem Metaphysiker als eigentlichem Wissenschaftler einerseits und andererseits den Sophisten und Dialektikern,

ми — с другой: последние не занимаются наукой, а лишь порождают мнения или представления об объектах этой науки, представляют их публично и распространяют³².

6. Дополнительные ссылки и положение дел (Готшед, Оберайт, Гердер, Гиппель)

На основании приведенных источников можно предположить, что Кант в своем разграничении аналитики и диалектики, а также критически мыслящих философов и группы диалектиков и софистов опирался на учение Аристотеля, представленное у Пиккарта и Дюрра и, как видно, также доступное Канту в виде книги.

Чтобы проиллюстрировать изучение Аристотеля в Кёнигсберге, я хотел бы начать с упоминания об Иоганне Кристофе Готшеде³³. В предисловии к первому изданию «Первые основания всеобщей мировой мудрости» он пишет, что в Кёнигсберге, в Альбертине, в 1714 и 1715 гг. он «прослушал все части аристотелевской философии» (Gottsched, 1733, S. XX 5 об.). Это не означает ничего другого, кроме того, что в Альбертине, похоже, действительно рассматривали все философские трактаты, а значит, пожалуй, и весь «Органон». Поэтому тот факт, что такая книга, как «Изагога» Пиккарта,

³² Это пиккартовское прочтение «Метафизики» отражается относительно аристотелевской «Риторике» в «Комментарии к “Метафизике”» Кирвана, который характеризует специфическое различие между софистом и диалектиком следующим образом: «Софистов отличает цель (“избранная жизнь”), диалектиков — “тип способности”, то есть отсутствие способности преследовать высшую цель — истину (см. “Риторика” I 1. 1355b17–21)» (Kirwan, 1993, p. 85). У самого Аристотеля можно найти многочисленные различные и сопоставляемые характеристики диалектиков — в логических сочинениях, книгах по метафизике и риторике. Кёнигсбергские «старые аристотелики» в целом следуют характеристике, данной Аристотелем в «Логике». Пиккарт и Кант отклоняются от этого, они следуют толкованию из «Метафизики» и «Риторике».

³³ Готшед поступил в Альбертину в Кёнигсберге 19 марта 1714 г. См.: (Mitchell, 1995, p. 2–5).

die eben keine Wissenschaft betreiben, sondern bloß Meinungen oder Schein über die Gegenstände jener Wissenschaft produzieren, öffentlich vertreten und publikumswirksam verbreiten.³¹

6. Weitere Referenzen und Konstellationen (Gottsched, Obereit, Herder, Hippel)

Anhand der aufgezeigten Quellenlage ist demnach anzunehmen, dass Kant in seiner Differenzierung zwischen Analytik und Dialektik und zwischen den kritisch denkenden Philosophen und der Gruppe der Dialektiker und Sophisten auf eine Lehre des Aristoteles, so wie sie bei Piccart und Dürr repräsentiert wird und so wie sie Kant nachweislich auch in Buchform zugänglich war, zurückgegriffen hat.

Um das Aristoteles-Studium in Königsberg zu illustrieren, möchte ich an dieser Stelle zunächst einen Hinweis Johann Christoph Gottscheds einrücken.³² Er schreibt in der Vorrede zur ersten Auflage seiner *Ersten Gründe der gesamten Weltweisheit*, dass er in Königsberg, an der Albertina, in den Jahren 1714 und 1715 „die Aristotelische Philosophie nach allen ihren Theilen durchgehört“ habe (Gottsched, 1733, Bogensignatur: „XX 5“ verso). Das heißt nichts anderes, als dass man an der Albertina wirklich *alle* philosophischen Lehrschriften durchgenommen zu ha-

³¹ Diese Piccart'sche Lesart der *Metaphysik* spiegelt sich mit Blick auf die aristotelischen *Rhetoriken* in Kirwans *Metaphysik-Kommentar* wider, der die spezifische Differenz zwischen einem Sophisten und einem Dialektiker wie folgt charakterisiert: „*Sophists are distinguished by their purpose (the life chosen), dialecticians by the type of capacity, i.e. their lack of ability to pursue the higher aim of truth (cf. Rhetoric I 1. 1355b17-21)*“ (Kirwan, 1993, p. 85). Bei Aristoteles selbst sind mehrere, verschiedene und nebeneinanderstehende Charakterisierungen von Dialektikern zu finden — in den logischen Schriften, den *Metaphysik*-Büchern und den *Rhetoriken*. Die Königsberger Altaristoteliker folgen in der Regel Aristoteles' Charakterisierung aus der *Logik*. Hiervon weichen Piccart und Kant ab, sie folgen der Lesart aus *Metaphysik* und *Rhetorik*.

³² Gottsched immatrikulierte sich am 19. März 1714 an der Albertina in Königsberg. Vgl. Mitchell (1995, p. 2-5).

пользовалась большей популярностью, не должен вызывать удивления.

Кстати, как указывалось выше, есть свидетельства более ранней, докантовской рецепции Пиккарта в Кёнигсберге. Кристиан Драйер с особым уважением относился к альтдорфской школе, особенно к Шербу (Wundt, 1939, S. 49, 54–56), учителю Пиккарта, но также и к самому Пиккарту (см.: Selle, 1956, S. 101–110): «...qui modus tractandi philosophiam ex nostris etiam doctissimo Philippo Scherbio olim in Academia Norica Professori; & hunc secuto Michaeli Piccarto placuit, quorum libros, fateor, non sine voluptate pervolvi» (Dreier, 1644, p. [2-3])³⁴. Драйер приходит к выводу, что софисты могут обладать философией только случайно³⁵. Он не объединяет диалектику и софистику, но признает: «Tandem *Dialectica* non inquirat veritatem [...]. *Analytica* autem in omnibus veritatem spectat»³⁶ (Dreier, 1644, p. 25). Таким образом, контрадикторное сопоставление аналитики и диалектики присуще и его работам. Но стоит ли поднимать вопрос о том, следует ли рассматривать Драйера как кантовский источник? В любом случае он был влиятельным преподавателем в Кёнигсберге.

О том, что Драйера, в свою очередь, читали еще при жизни Канта и считали достойным чтения, вспоминает в 1796 г. и Якоб Герман Оберайт³⁷, ученик Вольфа и последователь Этингера. Он рекомендует молодому и многообещающему Шеллингу прочитать «архитектурно наблюдательного Драйера из Кёнигсбер-

³⁴ «...Чи размышления в трактате по философии нашего самого ученого Филиппа Шерба, некогда профессора Академии в Альтдорфе, которому следует Михаэль Пиккарт, чи книги, признаюсь, я читал не без удовольствия» (лат.). О влиянии Драйера см.: (Wundt, 1939, S. 139).

³⁵ Например, в более поздней части своего сочинения (см.: Dreier, 1644, p. 168).

³⁶ «В конечном счете, диалектика не ищет истину... Аналитика, напротив, ищет истину во всем» (лат.).

³⁷ Оберайта нельзя назвать неизвестной фигурой в личном окружении Канта. См. письмо Христиана Готфрида Шютца Канту от 20 сентября 1785 г. (AA 10, S. 408) и указание Боровского (Borowski, 1804, S. 90).

ben scheint und damit wohl das ganze *Organon*. Dass sich also ein Buch wie Piccart's *Isagoge* größerer Beliebtheit erfreute, braucht nicht zu verwundern.

Von Piccart lässt sich im Übrigen noch, wie oben angedeutet, eine frühere, vorkantische Rezeption in Königsberg belegen. Christian Dreier hegte besondere Wertschätzung für die Altdorfer Schule, vor allem für Scherb (Wundt, 1939, S. 49, 54-56), den Lehrer Piccart's, aber auch für Piccart selbst (vgl. Selle, 1956, S. 101-110): „*qui modus tractandi philosophiam ex nostris etiam doctissimo Philippo Scherbio olim in Academia Norica Professori; & hunc secuto Michaeli Piccarto placuit, quorum libros, fateor, non sine voluptate pervolvi*“ (Dreier, 1644, p. [2-3]).³³ Dreier leitet zwar ab, dass die Sophisten die Philosophie lediglich per Akzidenz besitzen können.³⁴ Dialektik und Sophistik stellt er nicht zusammen, doch er gesteht zu: „*Tandem Dialectica non inquirat veritatem [...]. Analytica autem in omnibus veritatem spectat*“³⁵ (Dreier, 1644, p. 25). Damit ist auch bei ihm die kontradiktorische Gegenüberstellung von Analytik und Dialektik angelegt. Ob aber Dreier als Quelle Kants anzusprechen sei, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls war er in Königsberg ein einflussreicher Lehrer.

Dass Dreier seinerseits noch zu Kants Lebzeiten gelesen wurde und lesenswert erschien, daran erinnert noch im Jahre 1796 Jakob Hermann Obereit,³⁶ ein Schüler Wolffs und Anhän-

³³ „[...] welches Verfahren in der Abhandlung der Philosophie von unserm gelehrtesten Philip Scherb, einst Professor an der Akademie zu Altdorf, dem Michael Piccart folgte, dessen Bücher, wie ich [Dreier] gestehe, ich nicht ohne Vergnügen gelesen habe“ (Übers. v. M.W.). Zu Dreiers Wirkung vgl. Wundt (1939, S. 139).

³⁴ So beispielsweise in einem späteren Teil seiner Schrift (vgl. Dreier, 1644, p. 168).

³⁵ „Letztendlich sucht die Dialektik nicht nach Wahrheit [...]. Die Analytik hingegen sucht in Allem nach Wahrheit“ (Übers. v. M.W.).

³⁶ Auch im persönlichen Umfeld Kants ist Obereit keine unbekanntere Gestalt. Vgl. den Brief von Christian Gottfried Schütz (20. Sept. 1785) an Kant (AA 10, S. 408) und den Hinweis Borowskis (1804, S. 90).

га» (Plitt, 1869, S. 84)³⁸. Таким образом, по крайней мере одна рецепция Драйера также оказывается в сфере возможного представления. Не имея возможности сослаться на каталог аукциона книг Гензихена — Канта (Anonymus, 1922) как на важный источник, касающийся альтдорфцев в отношении Канта, Томмази, кстати, уже упомянул, что «различие между аналитической и диалектикой» альтдорфцев в отношении их теории «двойной истины», включая старый аверроистский спор, указывает на Канта³⁹. Исходя из этих объяснений, «Изагогу» альтдорфских аристотеликов — выражение, встречающееся в раннем издании Ибервега (Ueberweg, 1880, S. 28), — следует рассматривать как кантовский источник.

На основе этой реконструкции могут возникнуть размышления и дальнейшие вопросы, касающиеся кантовского философского развития и генезиса «Критики чистого разума». Ведь в отношении центрального понятия «диалектика» до сих пор вообще не задавали вопрос, с какого момента Кант использовал этот термин в смысле «Критики чистого разума». В так называемый докритический период (примерно в 1740—1769 гг.) и в «десятилетие молчания» (1770—1781) Кант не использует слово «диалектика» в смысле «логика видимости», оно не встречается ни в его печатных работах, ни в недавно обнаруженном кантовском рабочем экземпляре «Метафизики» Баумгартена (3-е издание, Галле, 1750) (см.: Kant, 2018)⁴⁰. И

³⁸ Ответ на вопрос, кто такой Оберайт, см. в работах: (Hüttner, Walter, 2021).

³⁹ См. работу Томмази (Tommasi, 2014, S. 71; 2008, p. 211), который, в частности, ссылается на интересное письмо Пиккарта (Piccart, 1610).

⁴⁰ Это результат поиска в базе данных различных форм прилагательного и существительного «диалектика» в Боннском корпусе текстов Канта (<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>) и в «Новых размышлениях о метафизике Баумгартена» (1750) (Kant, 2018). Кроме того, список для лексического поля «диалектика», «диалектик», «диалектический» и т.д. см. в работе: (Allgemeiner Kantindex..., 1967, S. 238). Судя по имеющимся там сведениям, в томах 1 и 2 академического собрания сочинений оно отсутствует.

ger Oettingers. Er empfiehlt dem jungen und aufstrebenden Schelling die Lektüre des „architectonisch beobachtenden Dreyer in Königsberg“ (Plitt, 1869, S. 84).³⁷ Damit erscheint wenigstens eine Rezeption Dreiers auch im Bereich einer möglichen Vorstellung. Ohne den Gensichen-Kant-Auktionskatalog (Anonymus, 1808) als wichtige Quelle bezüglich der Altdorfer mit Blick auf Kant anführen zu können, hat übrigens schon Tommasi darauf hingewiesen, dass die „Unterscheidung zwischen Analytik und Dialektik“ der Altdorfer mit Blick auf deren Theorie von einer „doppelten Wahrheit“, und zwar unter Einbeziehung der alten averroistischen Streitsache, auf Kant hindeute.³⁸ Auf der Grundlage dieser Darlegungen ist die *Isagoge* der „Altdorfer Aristoteliker“ — ein Ausdruck, den man im *alten Ueberweg* findet (Ueberweg, 1880, S. 28) — als Quelle Kants anzusprechen.

Anhand dieser Rekonstruktion lassen sich Überlegungen anschließen und weitere Fragen aufwerfen, welche die philosophische Entwicklung Kants und die Entstehung der *Kritik der reinen Vernunft* betreffen. Denn mit Blick auf den zentralen Begriff der „Dialektik“ wurde bisher noch gar nicht gefragt, ab welchem Zeitpunkt Kant diesen Terminus im Sinne der *Kritik der reinen Vernunft* überhaupt gebraucht. In der sogenannten vorkritischen Zeit (ca. 1740—1769) und im sogenannten „stillen Jahrzehnt“ (1770—1781) verwendet Kant weder das Wort „Dialektik“ im Sinne einer „Logik des Scheins“, noch kommt in den gedruckten Schriften oder in Kants neu aufgefundenem, erstem Handexemplar der Baumgartenschen *Metaphysica* (3. Auflage, Halle, 1750) (s. Kant, 2018) der Ausdruck „Dialektik“ überhaupt vor.³⁹ Und auch das *Kant-Lexikon* lässt sein

³⁷ Für die Frage: „Wer ist denn Obereit?“, sei auf Hüttner und Walter (2021) hingewiesen.

³⁸ Siehe Tommasi (2014, S. 71; 2008, p. 211), der insbesondere noch auf jene interessante Schrift Piccart's (1610) verweist.

³⁹ Dies ergibt etwa eine Datenbanksuche nach den diversen Adjektiv- und Substantivformen von „Dialektik“

в «Кантовской энциклопедии» лемма «диалектика» появляется только начиная с «Критики чистого разума» как по времени, так и по содержанию (Serck-Hanssen, 2015).

Раннее, возможно самое раннее, свидетельство использования Кантом слова «диалектика» можно найти в «Логике Гердера» (около 1762/63 г.). В ней Кант высказывается о диалектике, используя тавтологию: «Диалектика вероятности труднее, потому что вероятность⁴¹» (AA 24, S. 5)⁴². В конспекте Гердера диалектика, таким образом, все еще трактуется как логика вероятности. Прежде чем разработать понятие диалектики в критическом смысле, Кант в своих докритических работах описывает ее философско-спекулятивные aberrации и иллюзии, прибегая к таким терминам, как «грёзы», «бредовые фантазии», «воздушные корабли метафизики» (AA 02, S. 360; Кант, 1994в, с. 252) или «вымысел», а диалектика называет однажды «строителем воздушных миров» (AA 02, S. 342; Кант, 1994в, с. 232).

По словам Адикеса, прочтение «Изагоги» приходится на период до 1781 г. Имя Пиккарта, как было сказано выше, передано в кантовской «Заметке 4160». Адикес датирует эту заметку, обозначенную λ, периодом с конца 1769 по осень 1770 г. (см.: AA 14, S. XXXIX). Таким образом, запись Канта, благодаря которой прочтение кажется правдоподобным, точно попадает в начало того десятилетнего пути развития мысли, в конце которого появляется критическая философия.

В так называемые годы молчания (с 1770 г.) Кант ничего не опубликовал. Но чисто прагматически на прочтение, осознание и осмысление

⁴¹ Предложение обрывается на этом слове. — *Примеч. ред.*

⁴² Тот факт, что в кругу Канта Аристотеля также читали как оригинальный греческий текст, подтверждает Иоганн Георг Гаман цитатами из «*Analytica priora*» в письме от 1761 г. (Hamann, 1956, S. 65). Этот фрагмент кажется мне парадигматическим для рецепции Аристотеля в Кёнигсберге, о чем следует провести отдельное исследование.

Lemma „Dialektik“ zeitlich wie inhaltlich erst mit der *Kritik der reinen Vernunft* beginnen (Serck-Hanssen, 2015, S. 395-397).

Ein früher — vielleicht der früheste — Beleg für die Wortverwendung von „Dialektik“ bei Kant findet sich in der *Logik Herder* (ca. 1762/63). Dort tautologisiert Kant Dialektik folgendermaßen: „*Wahrscheinlichkeit* dialectica ist schwerer, weil *Wahrscheinlichkeit*“ (V-Lo/Herder, AA 24, S. 5).⁴⁰ In der Mitschrift Herders wird demzufolge die Dialektik noch als *Wahrscheinlichkeitslogik* gefasst. Bevor Kant den Begriff der Dialektik im kritischen Sinne etabliert, spricht er in den vorkritischen Schriften derlei philosophisch-spekulative Irrwege und Trugbilder mit Begriffen wie „Traum“, „Hirngespinnst“, „Luftschiffe der Metaphysik“ (TG, AA 02, S. 360) oder „Erdichtung“ an und den Dialektiker bezeichnet er einmal als „Luftbaumeister“ (ebd., S. 342).

Laut Adickes fällt die Lektüre der *Isagoge* zeitlich vor das Jahr 1781. Piccart's Name, wie oben gesagt, ist uns bei Kant durch die *Reflexion 4160* überliefert. Adickes datiert diese Reflexion — gekennzeichnet durch λ — auf den Zeitraum von Ende 1769 bis Herbst 1770 (s. AA 14, S. XXXIX). Damit fällt Kants Notierung, die eine Lektüre plausibel erscheinen lässt, sogar genau an den Anfang jenes zehnjährigen Denkweges, an dessen Ende die kritische Philosophie ans Licht tritt.

In den sogenannten stillen Jahren (ab 1770) veröffentlicht Kant nichts. Doch aus pragmatischen

im Bonner Kant-Korpus (<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/>) und eine Suche in den *Neuen Reflexionen zu Baumgartens Metaphysica* (1750) (Kant, 2018). Zudem vgl. die Auflistung zum Wortfeld ‚Dialektik‘, ‚Dialektiker‘, ‚Dialektisch‘, etc. bei Martin (1967, S. 238). In den Bänden 1 und 2 der Akademie-Ausgabe, so der Befund dort, kommt es nicht vor.

⁴⁰ Dass im Umkreis Kants Aristoteles übrigens auch im griechischen Originaltext gelesen wurde, bestätigt Johann Georg Hamann anhand von Zitaten aus der *Analytica priora* in einem Brief aus dem Jahre 1761 (Hamann, 1956, S. 65). Diese Stelle scheint mir für die Aristoteles-Rezeption in Königsberg paradigmatisch zu sein. Es soll eine eigene Untersuchung dazu folgen.

ние таких источников, как, например, «Изагога» Пиккарта, в результате чего появится «Критика», необходимо время. Почему бы все же не представить, что в конце этого пути Кант обсуждал отдельные тезисы и понятия, которые он дистиллировал в своем кабинете, с избранной группой людей? В лекциях по метафизике 1770-х гг. он, предвосхищая, знакомил с содержанием «Критики чистого разума». Согласно Гиппелю, Кант сам говорил своим слушателям, что передает им «фрагменты» своей системы (см.: AA 12, S. 361; ср. также: AA 13, S. 540). Предположительно пользуясь конспектами этих лекций, Теодор Готлиб фон Гиппель-старший, который как бывший студент⁴³ и впоследствии участник застольных бесед в качестве гостя⁴⁴ был близок Канту, приводит характеристику диалектики в одном из хорошо известных текстов того времени (см.: Beck, 1983, S. 271–301). Эта характеристика удивительным образом совпадает с кантовским критическим понятием диалектики и явно отклоняется от докритического понятия, переданного Гердером в конспекте по «Логике». Гиппель пишет по крайней мере за два года до появления «Критики чистого разума»:

Может существовать общая грамматика всех языков, так же как и грамматика мышления, которая должна содержать общие правила мышления. Что делают слова с грамматикой! Общие правила языков были бы общей грамматикой. Вероятно, у латинского языка

⁴³ Гиппель поступил на богословский факультет 27 июня 1756 г. (см.: Die Matrikel..., 1911–1912, S. 462). Из его «Автобиографии» мы узнаем ретроспективно: «Кант в то время только начинал читать лекции, и я не посещал его занятия, пока не прослушал весь так называемый философский курс Бука» (Hippel, 1801, S. 154). Ссылка на этот текст Гиппеля была любезно предоставлена Й. Хюттнером.

⁴⁴ Для наглядного представления собеседников Канта во время застольных бесед, включая Гиппеля, см. рис. 4 по ссылке <https://kant-online.ru/en/kantian-rationality-lab/1579-2/> (дата обращения: 09.08.2021). См. также замечания Герхарда Леманна по поводу обращения Гиппеля к конспектам лекций Канта (AA 24, S. 958–960).

schen Gründen ist ihm eine Lektüre-, Bedenk- und Reflexionszeit beispielsweise für Piccart's *Isagoge* als eine Quelle unter anderen, an deren Ende die *Kritik* steht, zuzugestehen. Wäre es am Ende eines solchen Verarbeitungsprozesses doch ohne weiteres vorstellbar, dass Kant manche seiner in der Studierstube gedanklich destillierten Thesen und Konzepte mit Ausgewählten besprach. In *Metaphysikvorlesungen* der 1770er Jahre hat er Inhalte der *Kritik der reinen Vernunft* antizipiert und kolportiert. Kant habe seinen Hörern, wie er selbst mit Blick auf Hippel berichtet, „Bruchstücke“ seines Systems mitgeteilt (vgl. AA 12, S. 361 und vgl. dazu AA 13, S. 540). Vermutlich unter Rückgriff auf Nachschriften dieser Vorlesungen überliefert Theodor Gottlieb von Hippel der Ältere, der als ehemaliger Student⁴¹ und späterer Tischgenosse⁴² Kant nahe stand, in einem damals prominenten Text (vgl. Beck 1983, S. 271-301) eine Charakterisierung von Dialektik. Sie ist erstaunlich deckungsgleich mit Kants kritischem Begriff der Dialektik und weicht deutlich von jenem vorkritischen ab, den uns Herder in der *Logik-Mitschrift* überliefert. Hippel schreibt mindestens zwei Jahre vor dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft*:

Es kann eine allgemeine Grammatik aller Sprachen geben, so auch eine des Denkens, die nemlich allgemeine Regeln des Denkens enthalten müßte. Was thun Wörter zur Grammatik! Allgemeine Regeln der Sprachen würd' eine allgemeine Grammatik seyn. Vielleicht hätte

⁴¹ Hippel immatrikulierte sich am 27. 6. 1756 für Theologie (vgl. Erler, 1911/1912, S. 462). Aus Hippels *Autobiographie* erfahren wir rückblickend: „Kant fing damals erst zu lesen an, und ich besuchte seine Schule nicht eher, als bis ich den ganzen sogenannten philosophischen Cursus bey Buck gehört habe“ (Hippel, 1801, S. 154). Den Hinweis auf jenen Hippel-Text steuerte J. Hüttner dankenswerterweise bei.

⁴² Für eine bildliche Darstellung der Tischgesellschaft Kants inklusive Hippel, vgl. Fig. 4 <https://kant-online.ru/en/kantian-rationality-lab/1579-2/> (abgerufen am 09.08.2021). Vgl. zudem die Ausführungen Gerhard Lehmanns zu Hippels Rückgriff auf Kantische Vorlesungsnachschriften (AA 24, S. 958-960).

есть для этого все устройство. Дialeктика — это логика видимости. Истина — это содержание познания, следовательно, она не может быть познана через диалектику. Диалектика носит ливрею⁴⁵ рассудка, это искусство видимости, наука поверенных в делах и скептиков (Hippel, 1779, S. 232).

В студенческие годы Гердера диалектика еще мыслилась как логика вероятного; в конце «лет молчания», как следует из сообщений Гиппеля, термин «диалектика» был семантически расширен и превратился из «искусства видимости» в «логику видимости».

Подводя итог, можно утверждать, что существует связь интерпретации, дифференциации и систематического расположения кантовского понятия «диалектика» с аристотелевским определением софиста и диалектика. Эта связь может быть восстановлена по работам Пиккарта, Дюрра и Драйера. Напротив, Пауль Рабе из Кёнигсберга играет в этом отношении, вероятно, лишь подчиненную роль.

Благодарности: Благодарю Йорга Хюттнера за внимательное прочтение и многочисленные комментарии по содержанию работы, особенно за ссылку на Гиппеля, а также за помощь в улучшении текста статьи; профессора Франческо Валерио Томмази (Институт Фомы Аквинского Кёльнского университета) за любезно присланные мне важные работы и за предложения, касающиеся содержания.

⁴⁵ В то время под понятием «ливрея» подразумевался наряд слуги с пестрыми отворотами и богато украшенный, который имитировал одежду королевского двора и должен был выглядеть таковым (см.: Anonymus, 1838, S. 755). Кант также использует это выражение соответствующим образом: «мундир, ливрея» (AA 07, S. 192; Кант, 1994г, с. 216), «лакей» (дословно: «слуга в ливрее») (см.: AA 08, S. 174, Anm.; Кант, 1994д, с. 124, примеч.). Такую одежду использовали для поддержания антуража, но она не соответствовала реальному положению при дворе — предполагать такое было бы заблуждением. Таким образом, метафора Гиппеля является философски удачной. Ссылкой на энциклопедию Брокгауза (см.: Anonymus, 1838) я обязан Йоргу Хюттнеру.

die lateinische dazu all' Anlage. Die Dialektik ist die Logik des Scheins. Wahrheit ist der Inhalt der Erkenntnisse, mithin kann sie durch die Dialektik nicht erkannt werden. Die Dialektik trägt die Liverey⁴³ des Verstandes, sie ist die Kunst des Scheins, die Wissenschaft der Sachwalter und der Sceptiker“ (Hippel, 1779, S. 232).

Zur Studienzeit Herders ist Dialektik noch als Logik des Wahrscheinlichen gedacht; am Ende der „stummen Jahre“, wie aus Hippels sekundärer Überlieferung hervorgeht, ist der Terminus „Dialektik“ semantisch erweitert und verändert, von einer „Kunst des Scheins“ hin zu einer „Logik des Scheins“.

Resümierend lässt sich folglich festhalten, dass es einen Anschluss Kants an die Auslegung, Differenzierung und systematische Verortung des Begriffs *Dialektik* zur Aristotelischen Bestimmung des Sophisten und Dialektikers gibt. Dieser Anschluss lässt sich über Schriften Piccart, Dürrs und Dreiers rekonstruieren. Hingegen scheint der Königsberger Paul Rabe in dieser Hinsicht nur eine untergeordnete Rolle zu spielen.

Danksagung: Jörg Hüttner danke ich für die genaue Lektüre und zahlreiche inhaltliche Vorschläge, insbesondere den Hinweis auf Hippel, sowie für die Verbesserung des Aufsatzes; Prof. Francesco Valerio Tommasi (Thomas-Institut der Universität zu Köln) danke ich für die freundliche Zusendung seiner wichtigen Arbeiten und für inhaltliche Hinweise.

⁴³ Unter „Liverey“ wurde damals eine mit bunten Aufschlägen und reichlich Zierraten versehene Bedienstetenkleidung, die der am königlichen Hofe nachgeahmt war und wie eine solche erscheinen sollte, verstanden (vgl. Anonymus, 1838, S. 755). Auch Kant verwendet diesen Ausdruck entsprechend (*Anth*, AA 07, S. 192: „Uniform und Liverei“; *ÜGTP*, AA 08, S. 174: „Livereibediente“). Der Anschein soll gewahrt werden. Doch entspricht der Kleidung keine echte Stellung bei Hofe. Dies anzunehmen, wäre ein Trugschluss! Somit ist Hippels Metapher philosophisch passend gewählt. Den Hinweis auf das Bilderlexikon (Anonymus, 1838) verdanke ich Jörg Hüttner.

Список литературы

- Аристотель*. Метафизика // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1976. Т. 1. С. 63–357.
- Аристотель*. Тописка // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1978. Т. 2. С. 348–531.
- Кант И.* Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 4. С. 5–152.
- Кант И.* Логика, 1800 // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 8. С. 266–398.
- Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 2. С. 203–266.
- Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994г. Т. 7. С. 137–376.
- Кант И.* О применении телеологических принципов в философии // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994д. Т. 8. С. 106–137.
- Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М. : Прогресс-Традиция, 2000.
- Кант И.* Критика чистого разума. 2-е изд. (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 1.
- Кант И.* Критика чистого разума. 1-е изд. (А) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 2.
- Кюн М.* Кант: биография / пер. с англ. А. Васильевой; под науч. ред. К. Чепурина. М. : Дело (РАНХиГС), 2021.
- Adickes E.* *Kants Systematik als systembildender Factor*. Berlin : Mayer & Müller, 1887.
- Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften* / hrsg. von G. Martin; bearb. von D. Krallmann, H. A. Martin. Berlin : Walter de Gruyter, 1967. Bd. 16, Abt. 2 : Wortindex. Bd. 1.
- Anonymus.* Verzeichniß der Bücher des verstorbenen Prof. Joh. Friedr. Gensichen, wozu auch die demselben zugefallenen Bücher des Professor Kant gehören. Faksimile, 1808 // Warda A. *Kants Bücher*. Berlin : M. Breslauer, 1922.
- Anonymus.* *Liverei* // *Brockhaus' Bilder-Conversations-Lexikon*. Leipzig : Brockhaus, 1838. Bd. 2. S. 755.
- Beck H.* *Kant and the Novel. A Study of Examination Scene in Hippel's 'Lebensläufe nach aufsteigender Linie'* // *Kant-Studien*. 1983. Bd. 74. S. 271-301.

Literatur

- Adickes, E., 1887. Kants Systematik als systembildender Factor*. Berlin: Mayer & Müller.
- Anonymus, 1808. Verzeichniß der Bücher des verstorbenen Prof. Joh. Friedr. Gensichen, wozu auch die demselben zugefallenen Bücher des Professor Kant gehören. Faksimile*. In: Warda, A., 1922. *Kants Bücher*. Berlin: M. Breslauer.
- Anonymus, 1838: Liverei*. In: *Brockhaus' Bilder-Conversations-Lexikon, Band 2*. Leipzig: Brockhaus, S. 755.
- Aristoteles, 1989. Metaphysik. Erster Halbband: Bücher I-IV. Griechisch-Deutsch*. Hg. von H. Seidl. Hamburg: Felix Meiner.
- Aristoteles, 1997. Organon, Band 1: Topik. Topik, neuntes Buch oder Über die sophistischen Widerlegungsschlüsse. Griechisch-Deutsch*. Herausgegeben, übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl. Hamburg: Meiner.
- Beck, H., 1983. Kant and the Novel. A Study of Examination Scene in Hippel's 'Lebensläufe nach aufsteigender Linie'*. *Kant-Studien*, 74, S. 271-301.
- Borowski, L.E., 1804. Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's. Von Kant selbst genau revidiert und berichtet*. Königsberg: Friedrich Nicolovius.
- Dreier, Ch., 1644. Sapientia seu Philosophia Prima: Ex Aristotele & optimis antiquis, Graecis praesertim commentatoribus Methodo scientifica conscripta, Et XX. disputationibus in Academia Regiomontana in usum discentium publice proposita*. Königsberg: J. Reusner; P. Hendel.
- Dürr, J. C., 1667. Dissertatio Philosophica de Auctoritate quam Divino favente Numine*. Altdorf: Johann Heinrich Schönnerstaedt.
- Erler, G., Hg. 1911/1912. Die Matrikel der Albertus Universität zu Königsberg in Preußen, Band II: 1657–1829*. Leipzig und Berlin: Duncker und Humblot.
- Georgi, Th., 1742. Allgemeines europäisches Bücher-Lexicon*. Leipzig: Theophil Georgi.
- Gottsched, J.Ch., 1733. Erste Gründe der gesamten Weltweisheit. Erster, theoretischer Theil*. Leipzig: Bernhard Christoph Breitkopf.
- Hamann, J.G., 1956. Briefwechsel. Band 2: 1760–1769*. Hg. von W. Ziesemer und A. Henkel. Wiesbaden: Insel-Verlag.
- Heimsoeth, H., 1963. Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel*. *Kant-Studien*, 54, S. 376-400.

Borowski L. E. Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's. Von Kant selbst genau revidiert und berichtet. Königsberg : Friedrich Nicolovius, 1804.

Die Matrikel der Albertus Universität zu Königsberg in Preußen / hrsg. G. Erler. Leipzig ; Berlin : Duncker und Humblot, 1911–1912. Bd. 2 : 1657–1829.

Dreier Ch. Sapiientia seu Philosophia Prima: Ex Aristotele & optimis antiquis, Graecis praesertim commentatoribus Methodo scientifica conscripta, Et XX. disputationibus in Academia Regiomontana in usum discentium publice proposita. Königsberg : J. Reusner; P. Hendel, 1644.

Dürr J. C. Dissertatio Philosophica de Auctoritate quam Divino favente Numine. Altdorf : Johann Heinrich Schönnerstaedt, 1667.

Georgi Th. Allgemeines europäisches Bücher-Lexicon. Leipzig : Theophil Georgi, 1742.

Gottsched J. Ch. Erste Gründe der gesamten Weltweisheit. Erster, theoretischer Theil. Leipzig : Bernhard Christoph Breitkopf, 1733.

Hamann J. G. Briefwechsel / hrsg. von W. Ziesemer, A. Henkel. Wiesbaden : Insel-Verlag, 1956. Bd. 2 : 1760–1769.

Heimsoeth H. Zur Herkunft und Entwicklung von Kants Kategorientafel // Kant-Studien. 1963. Bd. 54. S. 376–400.

Heßbrüggen-Walter S. Piccart, Michael // Encyclopedia of Renaissance Philosophy / ed. by M. Sgarbi. Heidelberg ; N.Y. : Springer Academic Publishing, 2016.

Hippel Th. G. v. Lebensläufe nach Aufsteigender Linie nebst Beylagen A, B, C. Meines Lebenslaufs Zweiter Theil. Beylage A und Beylage B. Berlin : Ch. F. Voss, 1779.

Hippel Th. G. v. Biographie des Königl. Preuß. Geheimenkriegsraths zu Königsberg, Theodor Gottlieb von Hippel, zum Theil von ihm Selbst verfaßt. [Aus Schlichtegrolls Nekrolog besonders abgedruckt]. Gotha : Perthes, 1801.

Hüttner J., Walter M. „Wo ist denn Obereit?“ – eine Ergänzung zu Fichtes Biographie für die Jahre 1794 bis 1798 // Fichte-Studien. 2021. Bd. 50, № 1. S. 205–223.

Kant I. Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II / bearb. von T. Pinder. Hamburg : Felix Meiner, 1998.

Kant I. Die frühen Notate zu Baumgartens „Metaphysica“. Mit einer Edition der dritten Auflage dieses Werks / hrsg. von G. Gawlick, L. Kreimendahl, W. Stark ; in Zusammenarb. mit M. Oberhausen, M. Trauth. Stuttgart-Bad Cannstatt : Frommann Holzboog, 2018.

Heßbrüggen-Walter, S., 2016. Piccart, Michael. In: M. Sgarbi, ed. 2016. *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*. Heidelberg and New York: Springer Academic Publishing.

Hippel, Th.G.v.d.Ä., 1779. *Lebensläufe nach Aufsteigender Linie nebst Beylagen A, B, C. Meines Lebenslaufs Zweiter Theil. Beylage A, und Beylage B*. Berlin: Ch.F. Voss.

Hippel, Th.G.v.d.Ä., 1801. *Biographie des Königl. Preuß. Geheimenkriegsraths zu Königsberg, Theodor Gottlieb von Hippel, zum Theil von ihm Selbst verfaßt*. [Aus Schlichtegrolls Nekrolog besonders abgedruckt.] Gotha: Perthes.

Hüttner, J. und Walter, M., 2021. „Wo ist denn Obereit?“ – eine Ergänzung zu Fichtes Biographie für die Jahre 1794 bis 1798. *Fichte-Studien*, 50(1), S. 205-223.

Kant, I., 1998. *Logik-Vorlesung. Unveröffentlichte Nachschriften II*. Bearbeitet von T. Pinder. Hamburg: Felix Meiner.

Kant, I., 2018. *Die frühen Notate zu Baumgartens „Metaphysica“*. Mit einer Edition der dritten Auflage dieses Werks. Herausgegeben von G. Gawlick, L. Kreimendahl und W. Stark. In Zusammenarbeit mit M. Oberhausen und M. Trauth. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.

Kirwan, C., 1993. Notes. In: Aristotle, 1993. *Metaphysics Gamma, Delta and Epsilon. Second Edition*. Translated with Notes by C. Kirwan. Oxford: Clarendon Press, pp. 75-200.

Kuehn, M., 2005. *Immanuel Kant. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leinsle, U.G., 1985. *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik. I. Teil. Darstellung*. Augsburg: Maro.

Mährle, W., 2000. *Academia Norica. Wissenschaft und Bildung an der Nürnberger Hohen Schule in Altdorf (1575–1623)*. Stuttgart: Franz Steiner.

Maréchal, J., 1922–1926. *Le point de départ de la métaphysique, Cahiers I–V*. Paris: Felix Alcan.

Martin, G., Hg. 1967. *Allgemeiner Kantindex zu Kants gesammelten Schriften. Band 16, Abteilung 2: Wortindex, Band 1*. Bearbeitet von D. Krallmann und H. A. Martin. Berlin: Walter de Gruyter.

Mellin, G.S.A., 1799. *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. II. Band. I. Abtheilung*. Leipzig: Frommanns Verlag.

Mitchell, P.M., 1995. *Johann Christoph Gottsched (1700-1766). Harbinger of German Classicism*. Columbia: Camden House.

Kirwan Ch. Notes // Aristotle. Metaphysics Gamma, Delta and Epsilon. 2nd ed. / transl. with notes by C. Kirwan. Oxford : Clarendon Press, 1993. P. 75–200.

Leinsle U. G. Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik. Augsburg : Maro, 1985. T. 1 : Darstellung.

Mährle W. Academia Norica. Wissenschaft und Bildung an der Nürnberger Hohen Schule in Altdorf (1575–1623). Stuttgart : Franz Steiner, 2000.

Maréchal J. Le point de départ de la métaphysique. Cah. I–V. P. : Felix Alcan, 1922–1926.

Mellin G. S. A. Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie. Leipzig : Frommanns Verlag, 1799. Bd. 2, Abth. 1.

Mitchell P. M. Johann Christoph Gottsched (1700–1766). Harbinger of German Classicism. Columbia : Camden House, 1995.

Moraux P. Der Aristotelismus bei den Griechen. Berlin ; N. Y. : Walter de Gruyter, 1973. Bd. 1.

Piccart M. Isagoge in lectionem Aristotelis, Hoc est: Hypotyposis totius philosophia Aristotelis, qua Series & Ordo librorum, Scopus & Ordo, táxis [griechisch] deniq; & diaíresis eis ta kephália [griechisch] breviter & succinctè proponitur. Nürnberg : M. Sebastian Körber, 1605.

Piccart M. De problemate et propositione dialectica in genere. Altdorf : Agricola, 1610.

Piccart M. Isagoge in lectionem Aristotelis. Hoc est: Hypotyposis totius philosophiae Aristotelis qua Series & Ordo librorum, Scopus & Subjectum, táxis [griechisch] deniq; et diaíresis eis ta kephália [griechisch] breviter et succincte poponitur. Olim a Michaele Piccarto Professore Organico Altdorffino, aucta & Notis plurimus illustrata. A M. Joh. Conrado Dürrio S.S. Theol. et Philos. Moral. in illustri Acad. Altdorff. Prof. Pub. Praemissa est Epistola Viri Celeberrimi Hermanni Conringii, continens iudicium de isto libello eiusdemq[ae], iterata editione. Altdorf : Georg Hagen, 1660.

Piccart M. Isagoge in lectionem Aristotelis. Hoc est: Hypotyposis totius philosophiae Aristotelis qua Series & Ordo librorum, Scopus & Subjectum [...] olim a Michaele Piccarto Professore Organico Altdorffino concinnata Nuc iis partibus, quibus deficiebat, aucta, & notis plurimis altera vice illustrata, atque ad usum in Theolog[iam] applicata A Joh. Conrado Dürrio SS. Theol. et Philos. Moral. in Acad. Altdorff. P.P. Altdorffi : Georg Hagen, 1665.

Pisanski G. Ch. Entwurf einer preußischen Literaturgeschichte. In vier Büchern / hrsg. von R. Philippi. Königsberg : Wilhelm Koch, 1886.

Moraux, P., 1973. *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Band 1. Berlin und New York: Walter de Gruyter.

Piccart, M., 1605. *Isagoge in lectionem Aristotelis, Hoc est: Hypotyposis totius philosophia Aristotelis, qua Series & Ordo librorum, Scopus & Ordo, táxis [griechisch] deniq; & diaíresis eis ta kephália [griechisch] breviter & succinctè proponitur*. Nürnberg: M. Sebastian Körber.

Piccart, M., 1610. *De problemate et propositione dialectica in genere*. Altdorf: Agricola.

Piccart, M., 1660. *Isagoge in lectionem Aristotelis. Hoc est: Hypotyposis totius philosophiae Aristotelis qua Series & Ordo librorum, Scopus & Subjectum, táxis [griechisch] deniq; et diaíresis eis ta kephália [griechisch] breviter et succincte poponitur. Olim a Michaele Piccarto Professore Organico Altdorffino, aucta & Notis plurimus illustrata. A M. Joh. Conrado Dürrio S. S. Theol. et Philos. Moral. in illustri Acad. Altdorff. Prof. Pub. Praemissa est Epistola Viri Celeberrimi Hermanni Conringii, continens iudicium de isto libello eiusdemq[ae], iterata editione*. Altdorf: Georg Hagen.

Piccart, M., 1665. *Isagoge in lectionem Aristotelis. Hoc est: Hypotyposis totius philosophiae Aristotelis qua Series & Ordo librorum, Scopus & Subjectum [...] olim a Michaele Piccarto Professore Organico Altdorffino concinnata Nuc iis partibus, quibus deficiebat, aucta, & notis plurimis altera vice illustrata, atque ad usum in Theolog[iam] applicata A Joh. Conrado Dürrio SS. Theol. et Philos. Moral. in Acad. Altdorff. P. P. Altdorffi: Georg Hagen*.

Pisanski, G.Ch., 1886. *Entwurf einer preußischen Literaturgeschichte. In vier Büchern*. Hg. von R. Philippi. Königsberg: Wilhelm Koch.

Plitt, G.L., 1869. *Aus Schellings Leben. In Briefen*. Band 1. Leipzig: Hirzel.

Rabe, P., 1703. *M. Pauli Raben, Professoris Regiomontani, Cursus Philosophicus, Sive Compendium Præcipuarum Scientiarum Philosophicarum: Dialecticæ nempe, Analyticæ, Politicæ sub qua comprehenditur Ethica, Physicæ atque Metaphysicæ*. Königsberg und Leipzig: Heinrich Boye.

Reichel, E., 1908. *Gottsched*. Band 1. Berlin: Gottsched-Verlag.

Reicke, R., 1860. *Kantiana. Beiträge zu Kants Leben und Schriften*. Königsberg: T. Theile.

Reusch, J.P., 1760. *Systema Logicum antiquiorum atque recentiorum*. Jena: Croekers Witwe.

Risse, W., 1964. *Die Logik der Neuzeit. Band 1*. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann.

Plitt G. L. Aus Schellings Leben. In Briefen. Leipzig : Hirzel, 1869. Bd. 1.

Rabe P. M. Pauli Raben, Professoris Regiomontani, Cursus Philosophicus, Sive Compendium Præcipuarum Scientiarum Philosophicarum: Dialecticæ nempe, Analyticæ, Politicæ sub qua comprehenditur Ethica, Physicæ atque Metaphysicæ. Königsberg ; Leipzig : Heinrich Boye, 1703.

Reichel E. Gottsched. Berlin : Gottsched-Verlag, 1908. Bd. 1.

Reicke R. Kantiana. Beiträge zu Kants Leben und Schriften. Königsberg : T. Theile, 1860.

Reusch J. P. Systema Logicum antiquiorum atque recentiorum. Jena : Croekers Witwe, 1760.

Risse W. Die Logik der Neuzeit. Stuttgart-Bad Cannstatt : F. Frommann, 1964. Bd. 1.

Rosenkranz K. Neue Studien. Leipzig : Erich Koschny (L. Heimann's Verlag), 1878. Bd. 4: Zur Literaturgeschichte.

Rubio A. Antonii Ruvvio [sic!] Rodensis Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam. Una cum dubiis et quaestionibus hac tempestate agitari solitis. Coloniae Agrippinae : Apud Ioannem Crithium, sub signo galli, 1615.

Schepelmann M. Kants Gesamtwerk in neuer Perspektive. Münster : Mentis, 2017.

Selle G. v. Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen. Würzburg : Hölzner, 1956.

Sentrout Ch. Kant und Aristoteles. Kempten : Kösel, 1911.

Serck-Hanssen C. Dialektik // Kant-Lexikon / hrsg. von M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2015. Bd. 1. S. 395–397.

Sgarbi M. La Kritik der reinen Vernunft nel contesto della tradizione logica aristotelica. Hildesheim : Georg Olms Verlag, 2010.

Sgarbi M., Ertl W. Aristotelianism // The Continuum Companion to Kant / ed. by G. Banham, N. Hems, D. Schulting. L. : Routledge, 2012. P. 86-90.

Smith R. Introduction // Aristotle. Topics Books I and VIII with Excerpts from Related Texts / transl. with a comment. by R. Smith. Oxford : Oxford University Press, 1997. P. XI–XXXV.

Stäudlin C. F. Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion. Leipzig : Siegfried Lebrecht Crusius, 1794.

Stark W. Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants. Berlin : Akademie Verlag, 1993.

Rosenkranz, K., 1878. *Neue Studien. Vierter Band: Zur Literaturgeschichte*. Leipzig: Erich Koschny (L. Heimann's Verlag).

Rubio, A., 1615. *Antonii Ruvvio [sic!] Rodensis Commentarii in universam Aristotelis Dialecticam. Una cum dubiis et quaestionibus hac tempestate agitari solitis*. Coloniae Agrippinae: Apud Ioannem Crithium, sub signo galli.

Schepelmann, M., 2017. *Kants Gesamtwerk in neuer Perspektive*. Münster: Mentis.

Selle, G. v., 1956. *Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen*. Würzburg: Hölzner.

Sentrout, Ch., 1911. *Kant und Aristoteles*. Kempten: Kösel.

Serck-Hanssen, C., 2015. Dialektik. In: M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr und S. Bacin, Hg. 2015. *Kant-Lexikon*, Band 1. Berlin und Boston: Walter de Gruyter, S. 395-397.

Sgarbi, M., 2010. *La Kritik der reinen Vernunft nel contesto della tradizione logica aristotelica*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Sgarbi, M. und Ertl, W., 2012. Aristotelianism. In: G. Banham, N. Hems und D. Schulting, Eds. 2012. *The Continuum Companion to Kant*. London: Routledge, pp. 86-90.

Smith, R., 1997. Introduction. In: Aristotle, 1997. *Topics Books I and VIII with Excerpts from Related Texts*. Translated with a Commentary by R. Smith. Oxford: Oxford University Press, pp. XI-XXXV.

Stäudlin, C. F., 1794. *Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht auf Moral und Religion*. Leipzig: Siegfried Lebrecht Crusius.

Stark, W., 1993. *Nachforschungen zu Briefen und Handschriften Immanuel Kants*. Berlin: Akademie Verlag.

Tommasi, F. V., 2005. Michael Piccart, Kant e i termini primi. Il trascendentale nel rapporto tra filosofia e linguaggio. *Archivio di Filosofia*, 73, pp. 369-390.

Tommasi, F. V., 2008. *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*. Florenz: Leo S. Olschki.

Tommasi, F. V., 2010. Ein *Missing Link* in der Geschichte der Transzendentalphilosophie. Die *Longue Durée* des akademischen Aristotelismus bei Kant. In: R. Darge, E. J. Bauer und G. Frank, Hg. 2010. *Der Aristotelismus an den Europäischen Universitäten der frühen Neuzeit*. Stuttgart: Kohlhammer, S. 315-331.

Tommasi, F. V., 2014. Zwischen radikalem Aristotelismus und lutherischer Orthodoxie. Die These der doppelten Wahrheit in der Altdorfer Schule. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 55, S. 61-74.

Tommasi F. V. Michael Piccart, Kant e i termini primi. Il trascendentale nel rapporto tra filosofia e linguaggio // Archivio di Filosofia. 2005. Vol. 73. P. 369–390.

Tommasi F. V. Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant. Firenze : Leo S. Olschki, 2008.

Tommasi F. V. Ein Missing Link in der Geschichte der Transzendentalphilosophie. Die Longue Durée des akademischen Aristotelismus bei Kant // Der Aristotelismus an den Europäischen Universitäten der frühen Neuzeit / hrsg. von R. Darge, E. J. Bauer und G. Frank. Stuttgart : Kohlhammer, 2010. S. 315–331.

Tommasi F. V. Zwischen radikalem Aristotelismus und lutherischer Orthodoxie. Die These der doppelten Wahrheit in der Altdorfer Schule // Archiv für Begriffsgeschichte. 2014. Bd. 55. S. 61–74.

Tonelli G. Der historische Ursprung der Kantischen Termini ‚Analytik‘ und ‚Dialektik‘ // Archiv für Begriffsgeschichte. 1962. Bd. 7. S. 120–139.

Tonelli G. Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ // Archiv für Begriffsgeschichte. 1964. Bd. 9. S. 233–242.

Tonelli G. Kant within the Tradition of Modern Logic // Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress: Mainz, 6.–10. April 1974, Teil 3 / Hrsg. G. Funke. Berlin ; N. Y. : Walter de Gruyter, 1974. S. 186–191.

Ueberweg F. Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Theil : Die Neuzeit. 5. Aufl. / bearb. von M. Heinze. Berlin : Ernst Siegfried Mittler & Sohn, 1880.

Vollhardt F. Piccart, Michael (1574–1620) // Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon. Berlin ; Boston : Walter de Gruyter, 2016. Bd. 5 : Paganus, Petrus – Seusse, Johannes / hrsg. von F. Vollhardt. Col. 57–71.

Walter M. Welche Aristoteles-Ausgabe befand sich im Besitz Kants? // Kant-Studien. 2013. Bd. 104. S. 490–498.

Walter M. Begriffslogische und begriffsgeschichtliche Wegmarken zur Kritik der reinen Vernunft. Interpretationen ausgewählter Stellen des ersten Teils. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2022.

Warda A. Kants Bücher. Berlin : M. Breslauer, 1922.

Wasserleiter G. Logica. Das ist: Vernunftkunst. Nach der hochberühmten P. Rami Dialectica. Erford : Ottonis von Reißwick, 1590.

Will G. A. Nürnbergisches Gelehrten-Lexicon. Nürnberg ; Altdorf : Lorenz Schüpfel, 1757. Bd. 3.

Tonelli, G., 1962. Der historische Ursprung der Kantischen Termini ‚Analytik‘ und ‚Dialektik‘. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 7, S. 120-139.

Tonelli, G., 1964. Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der ‚Kritik der reinen Vernunft‘. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 9, S. 233-242.

Tonelli, G., 1974. Kant within the Tradition of Modern Logic. In: G. Funke, Hg. 1974. *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongress: Mainz, 6.–10. April 1974, Teil III*. Berlin und New York: Walter de Gruyter, S. 186-191.

Ueberweg, F., 1880. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Dritter Theil: Die Neuzeit*. 5. Auflage. Bearbeitet von M. Heinze. Berlin: Ernst Siegfried Mittler & Sohn.

Vollhardt, F., 2016. Piccart, Michael (1574–1620). In: F. Vollhardt, Hg. 2016. *Frühe Neuzeit in Deutschland 1520–1620. Literaturwissenschaftliches Verfasserlexikon. Bd. 5: Paganus, Petrus – Seusse, Johannes*. Berlin und Boston: Walter de Gruyter, col. 57-71.

Walter, M., 2013. Welche Aristoteles-Ausgabe befand sich im Besitz Kants? *Kant-Studien*, 104, S. 490-498.

Walter, M., 2022. *Begriffslogische und begriffsgeschichtliche Wegmarken zur Kritik der reinen Vernunft. Interpretationen ausgewählter Stellen des ersten Teils*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Warda, A., 1922. *Kants Bücher*. Berlin: M. Breslauer.

Wasserleiter, G., 1590. *Logica. Das ist: Vernunftkunst. Nach der hochberühmten P. Rami Dialectica*. Erford: Ottonis von Reißwick.

Will, G.A., 1757. *Nürnbergisches Gelehrten-Lexicon*. Band 3. Nürnberg und Altdorf: Lorenz Schüpfel.

Will, G.A., 1801. *Geschichte und Beschreibung der Nürnbergschen Universität Altdorf*. 2. Auflage. Nürnberg: In Commission der akademischen Monath-Kußlerischen Buchhandlung.

Wilpert, P., 1957. Aristoteles und die Dialektik. *Kant-Studien*, 48, S. 247-257.

Wundt, M., 1939. *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr (Siebeck).

Will G.A. Geschichte und Beschreibung der Nürnbergschen Universität Altdorf. 2. Aufl. Nürnberg : In Commission der akademischen Monath-Kußlerischen Buchhandlung, 1801.

Wilpert P. Aristoteles und die Dialektik // Kant-Studien. 1957. Bd. 48. S. 247–257.

Wundt M. Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen : Mohr (Siebeck), 1939.

Об авторе

Мартин Вальтер, доктор философии, Институт теологии, Университет им. Викентия Паллотти, Фаллендар, Германия.

E-mail: martin.m.walter@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2787-2960>

О переводчике

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

E-mail: ichernenok@kantiana.ru

Для цитирования:

Вальтер М. Дialeктика как логика видимости. О кантовском прочтении «Изагоги» Михаэля Пиккарта // Кантовский сборник. 2022. Т. 41, № 3. С. 7–41.

doi: [10.5922/0207-6918-2022-3-1](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-1)

© Вальтер М., 2022.

The author

Dr Martin Walter, Department of Theology, Vinzenz-Pallotti-University, Vallendar, Germany.

E-mail: martin.m.walter@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2787-2960>

To cite this article:

Walter, M., 2022. Dialektik als Logik des Scheins. Zu Kants Lektüre von Michael Piccart's *Isagoge*. *Kantian Journal*, 41(3), pp. 7-41.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-1>

© Walter M., 2022.



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)

**ПРОБЛЕМА БЫТИЯ:
КАНТ И ХАЙДЕГГЕР****Т. Б. Длугач¹**

Задача автора – показать существенное различие взглядов Канта и Хайдеггера на бытие. С этой целью анализируется работа Хайдеггера «Кант и проблема метафизики», к которой он возвращался с 1927 до 1964 г. В ней внимание уделяется не только идеям «Критики чистого разума», но и докритической работе Канта «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763), в которой Кант впервые в своем творчестве поставил вопрос о бытии в явном виде. Хайдеггер сосредоточивает здесь взгляд на трансцендентальной силе воображения не только как на «общем корне» чувственности и рассудка, но и как на основной способности онтологического познания. Он увязывает ее с феноменом времени, доказывая, что с этим феноменом связан и предмет знания как таковой. Для Хайдеггера, правда, значение имеет не единичный эмпирический предмет, но всеобщий умопостигаемый объект, в роли которого может выступить и бытие. Вследствие этого он проводит различие между эмпирией и чувственностью: всякая эмпирия чувственна, но не всякая чувственность эмпирична. Треугольник вообще, собака вообще и т.п. имеют образ, но не единичный, а образ-схему. В этом плане Хайдеггер доказывает, что время как чистое созерцание – то «поле», в котором чертит свои образы-схемы способность воображения. Это поле является горизонтом предметности, то есть возможностью появления внеэмпирических предметов, в том числе и бытия. Бытие выступает тогда не как кантовский ноумен, не как X, а как созданный силой воображения чувственный, хотя и неэмпирический объект, как коррелят всему познаваемому. Так понятие бытия создано человеком, поэтому не трансцендентно, а имманентно ему. Автор также отмечает, что при характеристике бытия Хайдеггер постепенно переходит от «времени»

**THE PROBLEM OF BEING:
KANT AND HEIDEGGER****T. B. Dlugach¹**

My task is to demonstrate substantial differences in the views of Kant and Heidegger on being. To this end I analyse Heidegger's work Kant and the Problem of Metaphysics which Heidegger was writing intermittently during the period from 1927 to 1964. It deals not only with the ideas of the Critique of Pure Reason but also with Kant's pre-critical work, The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God (1763), in which Kant explicitly addressed the question of being for the first time. Heidegger focuses on the transcendental power of imagination not only as the "common root" of sensibility and understanding, but also as the fundamental faculty of ontological cognition. He links it with the phenomenon of time, arguing that the object of knowledge as such is also linked with this phenomenon. True, for Heidegger what matters is not a singular empirical object, but the universal noumenal object, including being. Consequently, Heidegger draws a distinction between empirics and sensibility: all empirics is sensible, but not all sensibility is empirical. A triangle in general, a dog in general, etc. have an image, but it is not a singular image, but a schema. Heidegger argues that time as pure intuition is the "field" in which the imagination faculty draws its image schemas. This field is the horizon of objectness, i.e. the possibility of emergence of non-empirical objects, including being. Being, then, is not a Kantian noumenon, not an X, but a sensible, albeit non-empirical, object created by the power of imagination, a correlate of everything cognisable. So understood, being is created by the human, therefore it is not transcendent but immanent to him/her. I also note that in characterising being Heidegger

¹ Институт философии РАН, Россия, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Поступила в редакцию: 04.09.2021 г. doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-2

¹ Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya st., 109240, Moscow, Russia. Received: 04.09.2021. doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-2

к «произведению искусства», в котором сила воображения не просто отражает реальность, а создает многие разнообразные миры.

Ключевые слова: Кант, Хайдеггер, трансцендентальная сила воображения, ноумен, предмет, время, созерцание, чувственность, имманентность

1. Введение

В середине 1920-х гг. огромное влияние приобрела философия Мартина Хайдеггера. Его работа «Бытие и время» (1926) обозначила новое направление в современной философии: Хайдеггер попытался по-новому понять смысл существования человека. Интерес для него представляло уже не познание, что было мейнстримом прежних философских усилий, а само существование человека. Такая потребность была вызвана, в частности, Первой мировой войной, в жернова которой попало население многих стран мира.

Конечно, и до Хайдеггера были мыслители, интересовавшиеся не познанием, а именно существованием культурного субъекта: Бергсон, Ницше, Гуссерль, Фрейд, Шопенгауэр отошли от признания познания главной потребностью человека. Но только Хайдеггер смог представить в целостности новый, ориентированный не на науку, а на иной способ философствования метод. Как отмечает Е. В. Фалёв, «очень многие мыслящие люди в Европе того времени, между двумя мировыми войнами, ощущали нечто наподобие “инфляции реальности”: вещи становятся пустыми, бессмысленными, ускользающими в своей эфемерности. Соответственно, Dasein, которое в вещах обретает основу для самоуверения, теряет экзистенциальную опору» (Фалёв, 2008, с. 58). О том же писал Х.-Г. Гадамер:

...нужно попытаться наглядно представить себе катастрофу начала и исхода Первой мировой войны, оказавшей колоссальное воз-

gradually moves from “time” to “work of art” in the frame of which the power of imagination does not simply reflect reality, but creates multiple diverse worlds.

Keywords: Kant, Heidegger, transcendental power of imagination, noumenon, object, time, intuition, sensibility, immanence

1. Introduction

Martin Heidegger's philosophy became hugely influential in the mid-1920s. His work, *Being and Time* (1926), ushered in a new trend in modern philosophy: Heidegger attempted to reinterpret human existence. He was interested not in cognition, which was the main target of previous philosophical strivings, but in the very existence of man. This became a felt need, among other things, owing to the First World War which visited untold suffering on people in many countries.

Heidegger, of course, was not the first thinker who was interested not in cognition, but in the existence of the cultural object: Bergson, Nietzsche, Husserl, Freud and Schopenhauer had ceased to regard cognition as the prime human need. But it was Heidegger who came up with a new method of philosophising that was science-oriented. As noted by Egor V. Fal'ev (2008, p. 58), “many thinking people in Europe of the time between the two world wars felt something like ‘an inflation of reality’: things were becoming vacuous, meaningless and elusive. Accordingly, *Dasein*, which acquires the basis for self-assertion in things, loses its existential basis”. Hans-Georg Gadamer (1994, pp. 3-4) put the same message in the following way:

To grasp this one must visualize the catastrophe of World War I and what its outbreak and development meant to the cultural consciousness of European humanity. The bourgeois society, spoiled by the long period of peace, had developed a belief in progress and a cultural optimism that came to

действие на культурное сознание европейского человечества. Вера в прогресс, которую лелеяло гражданское общество, изнеженное за долгие годы мирного времени и преисполненное культурного оптимизма в связи с предполагаемым наступлением либеральной эпохи, была полностью развеяна ураганом войны, оказавшейся в итоге абсолютно не похожей на все предыдущие войны. <...> ...Глубокий культурный кризис... должен был найти свое философское выражение, и произошло это прежде всего в Германии, надлом и гибель которой были наиболее явным, наиболее катастрофичным проявлением всеобщего абсурда (Гадамер, 2008, с. 10–11).

В этих условиях требовалось обосновать правоту человеческой жизни, причем обосновать ее, если это возможно, фундаментально, на базе бытия вообще. И появляется Хайдеггер, который «заново взглянул на человеческую экзистенцию в целом — изнутри характерной для нее пограничной ситуации» (Там же, с. 15).

Вопрос, который волновал его и в который он вложил все гнетущее самоощущение тех лет, был древнейшим и одновременно первым вопросом метафизики — это был вопрос о бытии, о том, как это конечное, слабое, осознающее свою смерть человеческое вот-бытие, вопреки своей собственной временности, может понимать себя в своем бытии, причем в качестве такого бытия, которое не является негацией, неким недостатком, всего лишь мимолетным паломничеством земного человека в этой жизни ради приобщения к божественной вечности, но которое испытывается человеком как особенность его бытия (Гадамер, 2008, с. 17–18).

Отказ Хайдеггера от понятийности в философии означал отказ от исключительной роли таких научных понятий, как субъект, объект, знание, много значивших для науки. Обыденные, обычные понятия, точнее, слова, предпонятийные обозначения, важные в жизни: страх, забота, вопрошание, — начинают приобретать большее значение, чем научные термины. От-

characterize the liberal age. All of this collapsed in the storm of the war, which in the end was completely different from all those that had preceded it. [...] the profound cultural crisis [...] would have to express itself philosophically, and it is just as obvious that this would be especially pronounced in Germany, whose radical transformation and collapse was the most visible and catastrophic expression of the general absurdity.

This spelled the need to justify human life in the most fundamental way possible, on the basis of existence in general. Then Heidegger appeared who “characterized human existence as such by way of a reference to the notion of a boundary situation and brought it newly in view” (*ibid.*, p. 8).

The question that so moved him and to which he brought the entirety of the troubled self-esteem of those years was the oldest and first question of metaphysics: the question of Being. He asked how a finite, frail human *Dasein* — one whose death is certain — could understand itself in its Being in spite of its temporality; indeed, how it could experience Being, not as a privation, as a defect, or as a merely fleeting pilgrimage of earthlings journeying through this life toward a participation in the eternity of the divine, but rather as the distinguishing feature of being human. It is astonishing how this fundamental intention of Heidegger’s questioning, which presupposed a constant dialogue with metaphysics and with the thinking of the Greeks, as well as with the thinking of St. Thomas, Leibniz, Kant, and Hegel, was completely missed at first by many contemporaries who shared Heidegger’s philosophical interest (*ibid.*, pp. 9-10).

Heidegger’s renunciation of the conceptualism of philosophy meant rejection of the exceptional role of such scientific concepts as subject, object, meaning, i.e. concepts that meant so much for science. Ordinary, everyday concepts, or rather words, pre-conceptual designations of vital things, such as fear, anxiety, questioning, were beginning to mean more than scien-

сюда и будет пролегать путь ко второму этапу творчества Хайдеггера — признанию поэтического языка более важным для жизни человека, чем язык науки. Пока же он ищет *корни*, из которых вырастает ненаучная повседневность.

Для того чтобы отчетливо разглядеть рытвины и ухабы пути Хайдеггера в 1910–1920-х гг., надо до конца осмыслить, какую задачу он для себя ставил. В этот период возникла необходимость понять смысл прогресса и цели дальнейшего существования человечества. Не то, как он познаёт, а то, как он живет и как должен жить, — вот какие задачи ставил себе Хайдеггер. И в этом было существенное отличие философских объяснений первой половины XX в. от предшествующих философских рассуждений. Чтобы уяснить свои философские приоритеты, Хайдеггер должен был отказаться от того, что было в философии прежде, и внимательно вникнуть в прошлые философские достижения — Аристотеля, Платона, Лейбница, Фрейда, Канта. Многие страницы работы Хайдеггера «Кант и проблема метафизики» (1927) посвящены анализу кантовских попыток обосновать бытие, поэтому имеет смысл подробно остановиться на кантовских рассуждениях.

2. Кант о бытии

Надо напомнить, что европейская наука сформировалась в 1660-х гг. и ее адекватнейшими представителями были Г. Галилей и И. Ньютон. Через сто лет после выхода в свет «Математических начал натуральной философии» (1687), главной работы Ньютона, где излагались основные законы естествознания и закон тяготения, Кант захотел философски осмыслить содержание научных исследований и возможность развития науки. В «Критике чистого разума» он доказал, что наука дает образец познания всех вещей, всей природы, двигаясь через чувственность и рассудок к разуму. Способом осмысления стал логически-дедуктивный метод, с применением которого из не-

tific terms. This paved the way for the second stage of Heidegger's work, namely, the claim that poetic language was more important for human life than the language of science. In the meantime he is looking for the *roots* from which non-scientific daily life grows.

To get a clearer view of the pits and bumps on Heidegger's road in the 1910s-20s we have to understand fully the task he set himself. There was a need to understand the meaning of progress and the goals of further existence of humankind. To understand not what man cognises, but how he lives and ought to live — these are the tasks Heidegger set himself. This was the crucial difference in the philosophical interpretations of the first half of the twentieth century from previous philosophical thinking. To clarify his philosophical priorities, Heidegger had to renounce preceding philosophy and delve into the past philosophical achievements of Aristotle, Plato, Leibniz and Kant. Many pages in Heidegger's work *Kant and the Problem of Metaphysics* (1927) are devoted to the analysis of Kant's attempts to ground being, a fact which calls for a closer look at Kant's reasoning.

2. Kant on Being

European science was formed in the 1660s, its foremost representatives being Galileo and Newton. A hundred years after the publication of Newton's main work, *Mathematical Principles of Natural Philosophy* (1687), which formulated the main laws of natural science and the law of gravity, Kant attempted to comprehend philosophically the content of scientific research and the possibilities of science development. He proved in the *Critique of Pure Reason* that science set an example of cognition of all things and of nature in its entirety, moving from sensibility and intuition to reason. The way of comprehension was the logical-deductive method,

которых важных предпосылок выводятся всевозможные дальнейшие следствия и таким образом строится вся система научных понятий.

Правда, Кант показал, что человеку присущи и ненаучные рассуждения, для которых не характерно стремление к формированию понятий, и касаются они прежде всего сфер нравственности и эстетики. Но более важным для Канта и многих философов XVII—XX вв. оставалось все же объяснение научных знаний, а не то, в каком мире человек живет, как он действует. Философ ставит перед собой вопрос не только о том, как из основных научных понятий дедуктивным путем выводятся всевозможные следствия, но и о том, откуда появляются сами эти основания. Кант сформулировал вопрос о критериях истинности знания, то есть об отношении мысли к бытию, об отношении знания к миру. Так и появляется то самое бытие, которым в начале 1920-х гг. очень заинтересовался Хайдеггер. Кант был вынужден признать, что гарантий истинности нет. Да, что касается системы выводов, мы уверены: если нет противоречия между выводами и основаниями, посылками, то выводы верны. Но откуда берутся сами основные посылки? Ньютон, например, вообще отказывался ставить вопрос о том, что такое тяготение — этого он не знает и даже не хочет знать. Достаточно того, что оно существует, и выводы о поведении тел и моря свидетельствуют о существовании тяготения. Но Канта как философа такое заявление не удовлетворяло. Откуда Ньютон получил знание о тяготении — не из падения же на землю яблока? Согласно Ньютону, основные понятия вытекают из простого наблюдения некоторых опытов. Но это не так. Для того чтобы ввести в научный оборот пустоту, надо было долго думать, да и придумалась она только потому, что вместо «тела» Ньютон ввел «силу», в том числе и силу тяготения. Тело было заменено силой, но почему? Эта замена вызвала у ученых массу недоумений.

applying which consequences are derived from certain important prerequisites to build a system of scientific concepts.

True, Kant acknowledged that the human being was also prone to *non-scientific* reasoning which did not seek to form concepts and had to do mostly with the spheres of morality and aesthetics. But it was still more important for Kant and many seventeenth- to twentieth-century philosophers to explain the specificity of scientific knowledge, rather than the world in which humans live and how they act. The philosopher asks himself not only how all kinds of consequences are derived from the main scientific concepts through deduction, but also where these main principles come from. Kant raised the question of the criteria of the validity of knowledge, i.e. of the relation of thought to being, of the attitude of knowledge to the world. This introduced the notion of being which so interested Heidegger in the early 1920s. Kant had to admit that there are no ultimate guarantees of truth. Indeed, as regards the system of conclusions, we are sure that if there is no contradiction between the conclusions and the grounds, the premises, then the conclusions are right. But where do the basic premises come from? Newton, for example, refuses even to raise the question of what gravity is. He does not know it and does not want to know. It is enough that it exists, and the conclusions about the behaviour of bodies and the sea attest to the existence of gravity. But Kant as a philosopher was not content with such a statement. Where did Newton get the notion of gravity? surely not from the fact that an apple falls to the ground. According to Newton, the main concepts flow from simple observation of certain experiments. But that is not the case. In order to introduce the vacuum into scientific discourse one had to think a great deal and, indeed, Newton only hit upon it because in place of “body” he introduced “force”, including the force of gravity. The body was replaced by force. Why? It was the cause of much puzzlement among scientists.

И Кант как философ осмысливает вопрос, откуда «берутся» те предметы, характеристики которых становятся основаниями науки. Дедуктивным путем их не получишь — там имеет значение лишь отсутствие противоречия между основаниями и выводами. Нет их и в индукции — там нет всеобщего знания, то есть законов, а лишь разрозненные сведения.

Где же эти предметы, свойства которых составляют фундамент науки? И существуют ли они? Ведь из суммы всех выводов не следует, что основание относится к *существующим* предметам. Даже когда мы обратным путем движемся от выводов к основанию, это не означает, что оно есть. Ученый не задумывается о нем, но мы, философы, не можем оставить этот пункт без внимания. В «Критике чистого разума» такое основание будет называться явлением. Из него получается знание посредством чувственности и рассудка. Но за явлением стоит нечто неизвестное. По Канту, мы необходимо должны предположить нечто в качестве основания знания, но это не знание о предмете, это скорее *идея* предмета, и без нее обойтись нельзя, так как иначе познание повиснет в воздухе. Фактически Кант ставит вопрос о предмете вне знания, о бытии вне познания. Именно оно заинтересует Хайдеггера прежде всего.

Я считаю, что отказ Канта ответить положительно на вопрос о бытии как предпосылке знания обусловлен особым характером научного знания Нового времени. Его особенность, о чем свидетельствует сам Кант, — в эксперименте. Всем известно, какую роль приписывает экспериментам Кант. В «Критике чистого разума» речь во многом идет о том, что ученый втягивает изучаемый предмет в эксперимент и производит с ним разные, им самим предусмотренные действия. Он знает, что в этих действиях обнаруживаются свойства предмета. Но он не знает того, что выходит за границы эксперимента. А это — сам предмет. Ученый постигает экспериментируемый, опытный предмет, но

As a philosopher, Kant confronts the question where the objects, whose characteristics become the foundations of science, come from. They cannot be arrived at through deduction which is only concerned with the lack of contradiction between the grounds and the conclusions. Nor can they be obtained through induction which has only scattered pieces of information and not general knowledge, i.e. laws.

Where are the objects whose properties form the foundation of science? Do they exist at all? For it does not follow from the sum of the conclusions that the ground refers to *existing* objects. Even when we move in reverse from conclusions to the ground, it does not mean that it exists. This does not bother the scientist, but we philosophers cannot ignore this point. In the *Critique of Pure Reason* the ground is called “phenomenon”. Knowledge is derived from it via sensibility and intuition. But behind the phenomenon lies something unknown. According to Kant, we must assume something as the ground of knowledge, but this is not knowledge about the object, but rather an idea of the object, and we cannot do without it because otherwise cognition would hang in the air. In effect, Kant raises the question of the object outside knowledge, of being outside cognition. It is the latter that would interest Heidegger above all.

I submit that Kant’s refusal to give a positive answer to the question about being as the prerequisite of knowledge stems from the character of scientific knowledge in the modern period. As Kant himself attests, its distinctive feature is the experiment. Kant, of course, attached particular importance to experiment. Much of the *Critique of Pure Reason* revolves around the fact that the scientist draws the object studied into the experiment and performs on it various acts of his own choosing. He knows that the object’s properties are revealed through these actions. But he does not know what is beyond the boundaries of the experiment. And that is the

не предмет сам по себе. Ученый знает те свойства, которые обнаруживаются в ходе экспериментальных воздействий. Однако сам предмет остается вне эксперимента. Вот почему Ньютон отказался отвечать на вопрос о том, что представляет собой тяготение, вот почему Кант обозначил сам предмет как вещь саму по себе.

Но нужна была гениальность Канта, чтобы прийти к выводу: какое-то представление о самом предмете надо иметь, пусть даже в неопределенной форме идеи предмета или даже в отрицательной — вещи самой по себе. Без представления о ней нельзя объяснить, о чем знание, к чему относится экспериментальное знание. И очень важно, что этот вопрос заинтересовал Канта с самого начала его философской жизни — с 1755 г. Именно тогда он пишет работу «Новое освещение первых принципов метафизического познания» и в ней ставит вопрос о бытии самом по себе, правда, еще в виде вопроса о существовании (см.: Длугач, 2002, с. 29, ср. с. 27).

В своих поисках Кант противостоит убеждениям именитых немецких метафизиков начиная с Христиана Вольфа. Кантовские сомнения вызваны анализом методов формальной логики, путем которой движутся ученые умы, обдумывая экспериментальные данные. Конечно, противоречия между основаниями и следствиями в рассуждениях быть не должно, ведь иначе нарушался бы закон тождества; нельзя определить, например, шар как фигуру, обладающую острым углом, иначе бы все формулы, вытекающие из определения шара как круга, то есть его диаметр, радиусы и площадь, нарушились. Но как мы определим сам шар? Откуда это определение берется?

Так, если мы знаем, что книга — это предмет для чтения, мы с легкостью поймем, что такое переплет, типографские значки, обложка; а если мы не знаем? Если нам показывают совершенно незнакомый предмет, то мы, хотя и можем воспринимать его чувственно как черный, гладкий, треугольный, плотный, все рав-

object itself. The scientist studies the object of the experiment, but not the *object-in-itself*. The scientist knows the properties that are revealed in the course of the experiment. The object itself remains outside the experiment. That is why Newton refused to answer the question what is gravity; that is why Kant designated the object as the thing-in-itself.

It took Kant's genius to come to the conclusion that one had to have some notion of the object itself, even in a diffuse form of an idea of the object or even in the negative idea of the thing-in-itself. Without some notion of it, it is impossible to say what knowledge is about and what experimental knowledge refers to. It is important that this question interested Kant from the very beginning of his philosophical career, since 1755 when he wrote *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, in which he raises the question of being in itself, albeit still in the shape of the question about existence (Dlugach, 2002, p. 29, cf. p. 27).

In his works Kant challenges the convictions of eminent German philosophers, beginning with Christian Wolff. Kant's doubts are prompted by his analysis of the methods of formal logic which learned brains used in mulling over experimental data. Sure enough, there should be no contradictions between the grounds and the consequences because otherwise the law of identity would be broken; a sphere cannot be defined as a figure with a sharp angle; otherwise all the formulas stemming from the definition of a sphere, such as diameter, radii, and area would be violated. But how would we define the sphere? Where does the definition come from?

Thus, if we know that a book is there to be read we can readily understand the meaning of binding, typographical symbols and cover. And what if we do not know? If we are shown a totally unknown object, even if we perceive it with our senses as black, smooth, triangu-

но из совокупности этих свойств не сможем определить его, не сможем показать, что он собой представляет. Мы будем похожи на мартышку, которая то понюхает, то полижет очки. Сумма свойств (предикатов, как обозначает их формальная логика) не дает знания о предмете (логическом субъекте). Сумма предикатов не равна субъекту. И не дает доказательств его существования. Кант поэтому делает вывод: формальная логика не дает знания о предмете (содержании) знания, она касается лишь его формы. Поэтому, анализируя знание, мы должны опираться не только на законы тождества и противоречия, требуемые формальной логикой, но и еще на один закон — закон достаточного основания. Здесь Кант указывает на знаменитого немецкого метафизика Христиана Августа Крузия, оппонента Вольфа.

В наши дни г-н Крузий в своей философии пытался дать метафизическому знанию совершенно иной вид тем, что отказал закону противоречия в привилегии быть всеобщим и высшим принципом всего познания, а также тем, что ввел много других непосредственно достоверных и недоказуемых принципов и утверждал, что их правильность можно понять из природы нашего рассудка, руководствуясь правилом: то, что я могу мыслить только как истинное, истинно (AA 02, S. 293; Кант, 1964в, с. 267).

Это указание для Канта очень важно, так как он уже подошел к мысли о том, что есть суждения опытные, а не логические, которые тем не менее составляют основу умозаключения. Согласно Крузию, продолжает Кант, вещи вследствие того, что они существуют действительно, не требуют доказательства факта своего существования. Кант так не думает и ищет доказательства существования. Не забудем о том, что это еще 1750-е гг., и в попытках обоснования бытия Кант вводит *реальные* основания, отличные от логических.

lar, and hard, all the same we cannot define it and show that it is proceeding from the sum of these properties. We would be like a monkey that first smells and then licks eyeglasses. The sum of properties (or predicates, in formal logical terms) does not yield knowledge of the object (logical subject). The sum of predicates does not equal the subject. Nor does it prove its existence. This leads Kant to the conclusion that formal logic does not provide knowledge about the object (content) of knowledge but has to do only with its form. Therefore, in analysing knowledge we have to proceed not only from the laws of identity and contradiction required by formal logic, but also from the principle of sufficient reason. Here Kant invokes the eminent German philosopher Christian August Crusius, an opponent of Christian Wolff:

The philosophy of *Crusius* has recently claimed to give metaphysical cognition quite a different form. It has done so by refusing to concede to the law of contradiction the preeminent right to be regarded as the supreme and universal principle of all cognition. Crusius introduced a large number of other principles which were immediately certain and indemonstrable, and he maintained that the correctness of these principles could be established by appeal to the nature of our understanding, employing the rule that what I cannot think as other than true is true (*UD*, AA 02, p. 293; Kant, 2011, pp. 240-241).

This is an important statement of Kant's since it indicates that he had already approached the idea that there exist notions derived from experience and not logic and which nevertheless lie at the basis of an inference. According to Crusius, Kant continues, because things exist in reality they require no proof. Kant does not think so and seeks proof of the fact of existence. Let us remember that this was still in the 1750s and, seeking to ground being, Kant introduces *real* as opposed to logical grounds of being.

В самом деле, его (Крузия. — Т.Д.) идеальное основание совпадает с основанием познания, и в этом случае легко понять, что если я что-нибудь уже рассматриваю как основание, то я могу выявить отсюда и следствие. Поэтому, согласно его положениям, западный ветер есть реальное основание туч и вместе с тем идеальное основание, потому что, исходя из этого основания, я могу познать и предвидеть их. По нашим же понятиям, *реальное* основание никогда не может быть *логическим* основанием и дождь определяется ветром не по закону тождества. Рассмотренное нами выше различие между логической и реальной противоположностью аналогично только что указанному различию между логическим и реальным основанием (AA 02, S. 203; Кант, 1964б, с. 122; курсив мой. — Т.Д.).

Кант предпочитает называть этот закон законом определяющего, а не достаточного основания; ведь именно на его базе определяется существование предмета. Но этот закон как бы «незаконное дитя» формальной логики, он кажется чем-то интуитивным, он не касается выводов, а затрагивает их посылки. И Кант еще раз подчеркивает, что связь субъекта с предикатом чисто логическая, но «отношения любых предикатов к их субъектам никогда не означают чего-то существующего, ибо в таком случае субъект должен был бы уже быть предположен в качестве существующего» (AA 02, S. 74; Кант, 1964а, с. 404). Жак Таминьо вслед за Хайдеггером совершенно правильно, на мой взгляд, обращает внимание на то, что Кант своей работе «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763) ставит вопрос не столько о бытии Бога, сколько о бытии природных вещей — ведь когда мы говорим, что дерево существует (is), собака существует, речь идет не об их реальном существовании, а о связи логического субъекта и предиката (Taminiaux, 1991, p. 70–71; ср.: Хайдеггер, 2001, с. 32)².

² При этом Таминьо, ссылаясь на Хайдеггера, отмечает, что Кант достаточно небрежно при обозначении бытия употребляет разные термины — *Dasein*, *Existenz*, *Wirklichkeit* (Taminiaux, 1991, p. 71):

Crusius's ideal ground is identical with the ground of cognition; and in that case it is easy to understand that if I already regard something as a ground, I can infer from it the consequence. Hence, according to his principles, the west wind is a real ground of rain clouds; but it is also an ideal ground, for I am able to recognise and protect the latter by appeal to the former. But according to our concepts, the *real* ground is never a *logical* ground, and the rain is not posited by the wind in virtue of the rule of identity. The distinction between logical opposition and real opposition, which we drew above, is parallel to the distinction between the logical ground and the real ground, which is under discussion here (NG, AA 02, p. 203; Kant, 1992a, p. 240; *italics* T.D.).

Kant prefers to call this rule the rule of defining and not sufficient reason; for it is on its basis that the existence of an object is determined. But this rule is an “illegitimate child”, as it were, of formal logic, it appears to be something intuitive, not touching the conclusions, but only their prerequisites. Kant reiterates that the link between the subject and the predicate is purely logical, but “[t]he relations of predicates to their subjects never designate anything existent; if they did, the subject would then have to be already posited as existent” (BDG, AA 02, p. 74; Kant, 1992b, p. 120). Jacques Taminiaux (1991, pp. 70-71), following Heidegger (1982, p. 28), quite rightly in my opinion, draws attention to the fact that Kant in his work *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God* (1763) raises the question not so much of the existence of God as about the being of natural things: when we say that a tree *is*, a dog *is*, we refer not to their real existence, but to the link between the logical subject and predicate².

² Taminiaux (1991, p. 71), citing Heidegger (1982, p. 28), notes that Kant is rather careless in using various terms to denote being — *Dasein*, *Existenz*, *Wirklichkeit*: “For us, in contrast, the word ‘Dasein’, does not designate, as it does for Kant, the way of being of natural things. It does

Для Канта пока неясно, как благодаря тому, что есть нечто, есть еще и что-то другое: «...как нечто вытекает из чего-то другого не по закону тождества (дождь из тучи. — Т.Д.), — пишет он, — объяснение этого я охотно бы послушал» (AA 02, S. 202; Кант, 1964б, с. 121). В отличии реального основания от логического кроется и то, что в реальности возможны противоречия — здесь два предиката одной и той же вещи могут быть противоположными: так, корабль, находящийся в море, может испытывать противоположные течения, вследствие чего находится в покое, но покой есть нечто, а не ничто. Кант совершил настоящий философский подвиг, показав ограниченность формальных рассуждений, которыми руководствовались все естествоиспытатели, и предположил некоторые другие рассуждения, относящиеся не к форме, а к содержанию знания. В первой «Критике» они будут отнесены к трансцендентальной логике, но пока еще Кант ищет ее. Существование не открывается в чисто логических построениях, вновь подчеркивает он, оно высказывается как абсолютное полагание, утверждение чего-то без причины, без логики, оно есть реальное основание.

Реальное существование ученым не учитывается. Такое бытие для ученого — ничто, или чистое бытие. Так осмыслил существование познаваемого предмета Гегель, точно прорефлектировав научное познание. Кант как будто тоже стоит на этих позициях. Но он уже понимал, что с философской точки зрения нужно осмыслить и то, что выходит за границы эксперимента, хотя это вроде бы и невозможно. Бытие для него не снимается в сущности, как будет у Гегеля, а сохраняет свое непонятное значение: так появляется вещь сама по себе — существующая на границе знания и в то же вре-

«...для нас слово *Dasein* обозначает, напротив, не способ бытия природной вещи, как у Канта. Оно вообще обозначает не способ быть, а определенное сущее, которое есть мы сами, *человеческое Dasein*. Мы всегда — некоторое *Dasein*. <...> Способ бытия *Dasein* мы определяем терминологически как *экзистенцию* (*Existenz*)» (Хайдеггер, 2001, с. 32).

It is still unclear to Kant how something is because something other is: “[...] what I should dearly like to have distinctly explained to me, however, is how one thing issues from another thing, though not by means of the law of identity (rain from a cloud — T.D.)” (NG, AA 02, p. 202; Kant, 1992a, p. 239). The distinction between the real and logical ground is that in reality contradictions are possible: here two predicates of one and the same thing can be opposite; thus a ship at sea may be exposed to opposite currents owing to which it is in a state of rest, but the rest is something and not nothing. Kant performed a veritable philosophical feat by demonstrating the limitations of formal reasoning which guided all the natural scientists and positing some other reasoning that has to do with the content and not the form of knowledge. They would be part of transcendental logic in the first *Critique* but in the meantime Kant was still searching for it. Existence does not reveal itself through purely logical constructions, he stresses again, it is expressed as an absolute positing, when something is asserted without cause, without logic, and it is the real ground.

The scientist does not take into account the real existence. For a scientist such being is nothing, or pure being. This is how Hegel interpreted the existence of the cognised object in precisely reflecting scientific cognition. Kant seems to share this view. But Kant already understood that from the philosophical point of view it was necessary to interpret what transcends the boundaries of an experiment, even though it seems to be impossible. For him, being is not sublated in essence, as with Hegel, but retains its yet-to-be-understood meaning: thus is born the thing-in-itself which straddles the boundary of knowledge. Thinking must

not designate a way of being at all, but rather a specific being which we ourselves are, the human *Dasein*. We are at every moment a *Dasein*. [...] To this way of the *Dasein's* being we assign the term ‘*Existenz*’, ‘existence’.”

мя выходящая за нее. Мышление должно признать бытие самого предмета, учитывать его существование, «ибо то, что с необходимостью побуждает нас выходить за пределы опыта и всех явлений, есть *безусловное*, которое разум необходимо и вполне справедливо ищет в вещах самих по себе в дополнение ко всему обусловленному, тем самым требуя законченного ряда условий» (В XX; Кант, 2006бб, с. 21). Человеческое познание *обусловлено* чувственностью и разумом, но если ставить вопрос о том, с чем оно должно соотноситься, в чем искать свой критерий, то это — безусловное, находящееся, как ни странно, за пределами мышления, то есть *бытие*. И Кант здесь высказывает как будто очень странную вещь: критерий знания находится не в вещах, поскольку мы их знаем, а в вещах, поскольку мы их не знаем, то есть в вещах, не зависящих от нашего знания о них, существующих, даже если никакого знания нет.

3. Ранний этап творчества Хайдеггера. Бытие и время

Хайдеггер сначала пытается выяснить, что такое бытие вообще, что без бытия как такового нет человека и что без человека, как ни странно, нет бытия. Ни для одного из других живых существ эта мысль не имеет смысла, потому что они не задумываются о своем начале и конце. Обоснование толкования фундаментальной онтологии необходимо наталкивается на понятие бытия. Обосновать означает сделать прозрачным, прояснить определенное сущее, а именно сущее того, кто спрашивает. И вот это сущее, каковым мы сами являемся, спрашивает, «каким образом вот-бытие, которое всякий раз существует каким-либо определенным, но первоначально не познавательным и не только познавательным способом, *размыкает* свой мир, в котором оно уже пребывает», то есть бытие вообще (Хайдеггер, 1998, с. 169).

recognise the being of the object itself and take its existence into account, “[f]or that which necessarily drives us to go beyond the boundaries of experience and all appearances is the *unconditioned*, which reason necessarily and with every right demands in things in themselves for everything that is conditioned, thereby demanding the series of conditions as something completed” (*KrV*, В XX; Kant, 1998, p. 112). Human cognition is *conditioned* by sensibility and understanding, but if the question is raised of what it should relate to, and what its criterion is, it is the unconditioned which, oddly enough, is outside the boundaries of thinking, i.e. *being*. Here Kant makes a rather odd statement: the criterion of knowledge is not in the things inasmuch as we know them, but in things inasmuch as we do not know them, i.e. in things that do not depend on our knowledge of them and exist even if there is no knowledge.

3. Early Period of Heidegger’s Work. Being and Time

Heidegger first tries to clarify what is “being in general”, since there is no human without being and since, oddly enough, there is no being without the human. This idea has no meaning for any other living beings because they do not think about their beginning and end. The grounding of the interpretation of fundamental ontology cannot afford to sidestep the concept of being. To ground means to make transparent, to clarify something existing, precisely, the essence of the one who does the asking. So the *Dasein*, which we all are, asks “[h]ow [...] the *Dasein*, which at any given time is in a particular but primarily non-cognitive and not merely cognitive mode of being, [does] *disclose* its world in which it already is” (Heidegger, 1985, p. 162), i.e. being in general.

Термин *Dasein* — вот-бытие — означает для Хайдеггера человеческое существование, определив которое человек может понять основу бытия вообще. *Всякое слово философии есть слово о бытии* — этим положением можно определить кредо фундаментализма Хайдеггера (см.: Хайдеггер, 2016, с. 11). И одно из важных слов — слово Аристотеля. Выраженное в нем первое мыслительное законное понимание природы интересует Хайдеггера не столько как первое слово западной философии, не столько как первое слово западного физика, сколько как последний отзвук первоначального мышления о бытии, которое полностью предшествовало Аристотелю и досталось ему в наследство.

Хайдеггер вводит в аристотелевское понимание природы слово о бытии как о таком существе, которое само себя производит и выводит к открытой несокровенности, обозначаемой другим словом — «истина» (Heidegger, 1977, S. 349 (322)). Такому движению мысли противостоит возникшее гораздо позже техническое освоение мира, которое Хайдеггер характеризует уничтожающим словом: чудовищное разрастание техники не делает существование человека более обеспеченным, более гарантированным. Техника и обуславливает превращение человека в субъект, а мира в объект. Правда, и через такое неадекватное истолкование бытия это техническое отношение к природе и миру — один из просветов бытия, и оно представлено в философии Канта. Хайдеггер не упускает из виду объяснения Канта, данные им в «Критике чистого разума»: «*Бытие* явно не есть реальный предикат, т.е. понятие о чем-то таком, что могло бы входить в понятие той или иной вещи» (Хайдеггер, 1993, с. 362; ср.: A 598 / B 626; Кант, 2006б, с. 771).

Разбирая очень коротко, как понимается бытие Кантом в докритических работах и в первой «Критике», Хайдеггер сначала говорит о его непонятности. Понятие бытия у Канта полагается рассудком, но поскольку в данном случае отсутствует созерцание, постольку это понятие

The term *Dasein* — here “being” — means for Heidegger human existence, by defining which the human can understand the foundation of being in general. *Every word of philosophy is a word about being.* — This maxim defines the credo of Heidegger’s fundamentalism (cf. Heidegger, 2014, p. 5). One such important word is the word of Aristotle. His intellectual legitimate understanding of nature interests Heidegger not so much as the first word of Western philosophy, not so much as the first word of a Western physicist, as the last echo of the primary thinking about being which predated Aristotle and was inherited by him.

Heidegger (1977, p. 349 (322)) introduces into the Aristotelian concept of nature a word about being as an entity which reproduces itself and leads to open disclosure indicated by another word: “truth”. This thinking is opposed by technical development of the world which happened much later and which Heidegger describes in devastating terms: monstrous growth of technology does not make human existence any more prosperous or more secure. Technology turns the human into a subject and the world into an object. True, even in such an inadequate interpretation of being, it is a light patch represented in the philosophy of Kant. Heidegger is mindful of Kant’s clarifications in the *Critique of Pure Reason*: “*Being* is obviously not a real predicate, i.e., a concept of something that could add to the concept of a thing” (*KrV*, A 598 / B 626; Kant, 1998, p. 567; cf. Heidegger, 1998, p. 338).

In his brief analysis of Kant’s interpretation of being in pre-critical works and in the first *Critique* Heidegger begins by noting that it is obscure. Kant’s concept of being is posited by understanding, but because intuition is, in this case, absent the concept has a negative connotation. In fact, according to Heidegger, with Kant it is an object of transcendental logic as a tran-

дано лишь в негативном ключе. Фактически, по Хайдеггеру, оно оказывается у Канта предметом трансцендентальной логики как трансцендентальный объект, как логический субъект без предикатов. Мы не знаем о нем ничего, кроме того, что он есть. Хотя и это недоказуемо, во всяком случае методами общей логики.

Осмысливая докритические работы Канта, Хайдеггер пишет:

Мы находим уже здесь тезис Канта о бытии, причем тоже в двоякой форме отрицательного и утвердительного высказывания. Формулировка обоих высказываний известным образом соответствует формулировке в «Критике чистого разума». Отрицательное высказывание в упомянутом докритическом трактате гласит: «Существование вовсе не есть предикат или определение какой-либо вещи». Утвердительное высказывание гласит: «Понятие полагания... совершенно просто и тождественно с бытием вообще» (Хайдеггер, 1993, с. 364).

Хайдеггер опирается здесь на собственное кантовское понимание: по Канту, предмет — это нечто, противостоящее знанию о нем, то есть мышлению. Кажется, что Кант говорит только о предметах возможного опыта, но дело в том, что опытный предмет втягивается в мышление, он становится мыслительным предметом, следовательно, уже не противопоставит ему. Тогда в поисках предмета, подлинно противостоящего мышлению, следует назвать его коррелят.

Такой выход человека, в том числе в познании, за свои пределы Хайдеггер называет трансценденцией и именно ее считает главным свойством человеческого бытия, а также возможностью онтологического познания. Бытие странного, неэмпирического предмета можно считать таким знанием — онтологическим. Можно обозначить предмет, как обозначает его Кант, — ноуменом.

Дальнейший разбор кантовского тезиса о бытии и кантовского понимания бытия Хай-

scendental object, as a logical subject without predicates. We know nothing about it except that it exists, although this cannot be proved, at any rate not by the methods of general logic.

Commenting on Kant's pre-critical works, Heidegger (1998, p. 341) writes:

Here we already find Kant's thesis about being, and even in the twofold form of the negative and the affirmative assertion. The wording of both assertions agrees in a certain manner with that in the *Critique of Pure Reason*. The negative assertion goes like this in the precritical work: "Existence is not a predicate or determination of anything whatever." The affirmative assertion goes: "The concept of positing or asserting [...] is completely simple and identical with that of being in general."

Heidegger here proceeds from Kant's own interpretation: according to Kant, the object is something opposing knowledge about it, i.e. thinking. Kant seems to be speaking only about the objects of possible experience, but the point is that an experiential object is drawn into thinking to become an object of thinking and consequently, no longer contradicts it. Then in search of an object that genuinely opposes thinking we should name its correlate.

Heidegger describes such egress of man beyond his confines, including in cognition, as transcendence, considering it to be the main attribute of the human being and the possibility of ontological knowledge. The being of a strange non-empirical object can be seen as such knowledge — ontological. The object can be indicated, following Kant, as a noumenon.

Heidegger lays out further analysis of Kant's thesis on being and Kant's interpretation of being in the above-mentioned work, *Kant and the Problem of Metaphysics*. It is a measure of the importance Heidegger attached to

деггер подробно излагает в упомянутой работе «Кант и проблема метафизики». Надо сказать, что к ней Хайдеггер возвращается вплоть до 1964 г., что говорит о том, насколько были важны изложенные там идеи. В некотором смысле они подытоживали хайдеггеровские лекции о Канте в Марбурге в 1927 г. и были сосредоточены на понятии бытия.

Хайдеггер подчеркивает, что определение бытия — важная философская задача, что он возобновляет ее и хочет показать: для человека она не просто проявление чистого любопытства, а поиск изначального основания своей жизни. Кажется, что, поскольку человек существует, из понятия о его существовании можно вывести понимание бытия вообще. Но оказывается, что это не очень просто: как подойти к нему?

По этому поводу сам Кант писал: «Наши представления должны быть уже даны раньше всякого анализа их, и ни одно понятие не может *по содержанию* возникнуть аналитически» (А 77; Кант, 2006а, с. 121). Хайдеггер же замечает: «...единство не есть итог составления элементов, но само должно быть изначальным единством» (Хайдеггер, 1997, с. 33). Все ощущения должны быть рассмотрены и поняты на фоне чего-то единого. И тем не менее, хотя ощущения изначальны готовы к объединению, объединить их не могут ни созерцание, ни рассудок. Для этого требуется особая способность, которая основательно не была разработана ни в одном из предшествующих Канту философских учений, — способность воображения. Она как бы создает для мысли *образ* целостного предмета, сторонами которого являются отдельные свойства — теплота, фигура, цвет и т.д. Она как бы рисует из ощущений предмет; она его во-ображает. И Кант объясняет: «Синтез вообще... есть исключительно действие способности воображения, слепой, хотя и необходимой, функции души; без этой функции мы не имели бы никакого познания, хотя мы и редко осознаем ее» (А 78; Кант, 2006а, с. 121).

the ideas presented in it that he kept coming back to the book until 1964. In a certain sense they summed up Heidegger's 1927 lectures on Kant at Marburg and were focused on the concept of being.

Heidegger stresses that the definition of being is an important philosophical task and that he is resuming it in order to show that for man this is not just a manifestation of idle curiosity, but the search for the *Ursprung*, the origin of human's life. It would appear that because man exists the concept of being in general can be derived from the concept of man's existence. But things turn out to be not so simple.

Kant wrote this about it: "Prior to all analysis of our representations these must first be given, and no concepts can arise analytically as far as the *content is concerned*" (*KrV*, A 77; Kant, 1998, pp. 210-211). Heidegger for his part remarks: "[...] the unity is not to be the result of a collision of the elements, instead it is now itself to be the original unifying" (Heidegger, 1997, p. 42). All the sensations should be examined and understood against the background of the unity. Even so, although sensations are inherently prepared for unification, they cannot be unified either by intuition or by understanding. It calls for a special faculty which had not been adequately developed in any pre-Kantian philosophical teachings, the faculty of imagination. It seems to create for thought an image of a whole object of which specific properties — warmth, figure, colour, etc. — are different aspects. It draws the object, as it were, out of sensations, turning it into an image. Kant goes on to explain: "Synthesis in general is [...] the mere effect of the imagination, of a blind though indispensable function of the soul, without which we would have no cognition at all, but of which we are seldom even conscious" (*KrV*, A 78; Kant, 1998, p. 211).

Много раз Хайдеггер настойчиво возвращался к работе «Кант и проблема метафизики», и это довольно странно, так как уже написано и опубликовано «Бытие и время», где указаны пути онтологического познания, а также предложено понимание бытия через время. И тем не менее Хайдеггер ищет и другие пути и находит их исключительно в действии трансцендентальной способности воображения, которое, на его взгляд, является главной темой «Критики чистого разума». Она, по его мнению, относится не к учению о познании, а к учению о фундаментальной онтологии, внутри которой важную роль играет именно способность воображения. Но прежде чем перейти к этой загадочной способности у Хайдеггера, вернемся к традиционным кантовским установкам.

Всеми признано, что Кант преодолел ограниченность и сенсуализма, и рационализма, взяв из каждого учения один элемент и объединив его с другим — созерцание с рассудком. Но здесь еще нет преодоления; оно начинается там, где душа (ум, мышление) становится той плоскостью, которая готова воспринять внешнее воздействие. Не эмпиризм и не то, что различные ощущения, которые требуется объединить, уже изначально являются элементами одного и того же предмета, то есть готовы к синтезу по своему внутреннему содержанию, а некоторое представление о целостном предмете предвдваряет наше познание. Такое состояние души Л. С. Черняк описал как пассивное состояние изначально активной мысли, позволяющей пассивно воспринимать внешнее воздействие (Черняк, 2014, с. 302). Способность воображения появляется уже в самом начале первой «Критики» и понимается как объединение, синтез полученных субъектом ощущений. Ведь их надо связать, чтобы они предстали как элементы одного предмета. Это и осуществляет способность воображения; она включает признаки в состав единого предмета, как бы создавая его. Она указывает на предмет

Heidegger goes back to his work, *Kant and the Problem of Metaphysics*, again and again, which is rather strange considering that *Being and Time* was already written and published and it charted the path of ontological cognition and explained the concept of being through time. And yet Heidegger looks for other paths and finds them only in the transcendental faculty of imagination which he considers to be the main theme of the *Critique of Pure Reason*. In his opinion, it pertains not to the teaching on cognition, but to the teaching on fundamental ontology, within which the power of imagination plays an important role. Before passing on to this enigmatic faculty of Heidegger, let us look back at Kant's main tenets.

It is universally acknowledged that Kant managed to overcome the limitations both of sensualism and rationalism, picking one element of each teaching and combining it with the other, intuition with understanding. But the job is not yet complete; overcoming begins where the soul (mind, thinking) becomes open to external influence. It is not empiricism and not the fact that various sensations that need to be unified are inherently elements of one and the same object, i.e. are ready for synthesis in terms of their inner content, but that a certain representation of a whole object precedes our cognition. Lion S. Chernyak (2014, p. 302) described this state of soul as the passive state of inherently active thought that makes it open to external influence. The faculty of imagination makes its appearance in the very beginning of the first *Critique* and is interpreted as unification, synthesis of the subject's sensations. For they need to be connected if they are to represent elements of one object. This is the job done by the faculty of imagination: it includes attributes within a single object, as if creating it. It points to the object and in that sense is a productive force. At the same time

и в этом смысле является продуктивной силой. Но в то же время познающий субъект понимает, что она создает только предметы возможного опыта, а не реальные предметы.

Дальше сила воображения начинает играть еще большую роль, особенно в разделе о схематизме, где Кант размышляет, как применить категории к явлениям. Это объединение должно быть опосредовано чем-то, что, с одной стороны, чувственно, а с другой — интеллектуально и что дает вид предмета во всеобщей форме, то есть треугольник вообще, дом вообще, собака вообще и т.д. (см.: A 141 / B 180; Кант, 2006б, с.259). Но такие предметы существуют только как трансцендентальные, ибо эмпирические предметы всегда единичны. Здесь «вид» предмета имеет особый характер. Его доставляет сила воображения, но она теперь не обусловлена эмпирией. Нельзя ли тогда предположить, что способность воображения может доставлять знание и о бытии, выходящем за рамки познания, поскольку оно тоже трансцендентальный предмет? И Хайдеггер мыслит именно так. Именно сила воображения дает возможность онтологического познания, утверждает он, прежде всего потому, что она — основа всякого познания. Ведь Кант определил ее как «общий корень» чувственности и рассудка (B 863; Кант, 2006б, с. 1047) и писал о ней как о таинственной в глубине человеческой души способности. Доказательству того, что именно трансцендентальная способность воображения осуществляет выход за пределы познания к онтологическому знанию, Хайдеггер, по сути дела, посвящает всю работу «Кант и проблема метафизики». Здесь на первый план выходит понятие «схемы-образа». «Обычно мы называем образом вид определенного сущего, поскольку оно открыто как нечто наличное. Оно предлагает вид... Кроме того, “образ” может иметь довольно широкое значение вида вообще, без определения того, становится ли созерцаемым в этом виде некое сущее или не-сущее» (Хайдег-

the cognising subject understands that it creates objects only of possible experience, and not real objects.

Further, the power of imagination begins to play a still bigger role, especially in the Chapter on schematism where Kant reflects on how to apply categories to phenomena. This unification should be mediated by something which is, on the one hand, sensible and, on the other hand, intellectual, and which yields the view of the object in a universal form, i.e. a triangle in general, a house in general, a dog in general etc. (cf. *KrV*, A 141 / B 180; Kant, 1998, p. 273). But such objects exist only as transcendental, because empirical objects are always singular. Here the “aspect” of the object has a special character. It is delivered by the power of imagination, but now it is conditioned by empirics. Could it be that the faculty of imagination can also deliver knowledge about being which goes beyond the framework of cognition because it, too, is a transcendental object? Heidegger thinks along the following lines: it is the power of imagination that makes ontological cognition possible, above all because it is the foundation of all knowledge. For Kant has defined it as the “general root” of sensibility and the understanding (*KrV*, B 863; Kant, 1998, p. 693) and wrote about it as a mysterious faculty deep inside the human soul. Heidegger effectively devotes his entire work, *Kant and the Problem of Metaphysics*, to proving that it is the transcendental faculty of the imagination that goes beyond cognition to ontological knowledge. Here the concept of “schema” comes to the fore. “First of all, image can mean: the look of a determinate being to the extent that it is manifest as something at hand. It offers the look. [...] Then, however, ‘image’ can also have the full range of meaning of look in general, in which case whether a being or a non-being will be intuitable in this look is not stated” (Heidegger, 1997, p. 65). I will say about the intuita-

гер, 1997, с. 52). О созерцаемом в этом виде, по Хайдеггеру, я скажу несколько позже, поскольку сейчас более важен вопрос об отличии «схемы-образа» от просто образа. Ведь интересна схема-образ как продукт деятельности способности воображения.

Наиболее известный вид сущего — это его образ, данный в созерцании. Но в разделе о схематизме Кант указывает на его неэмпирический вид: треугольник вообще, собака вообще и т.д. Он дает лишь правило объединения многообразного в единство. И «хотя схему и следует отличать от образа, — пишет Хайдеггер, — но она все же имеет отношение к чему-то такому как образ, т.е. образный характер необходимо присущ схеме» (Там же, с. 55). Действительно, хотя треугольник не созерцается эмпирически, он имеет некоторый предметный вид. И в связи с этим Хайдеггер разбирает соотношение всеобщего и единичного. Любое единичное, то есть созерцаемый объект, понимается, по Хайдеггеру, сквозь призму всеобщности, трансцендентальности: «...уже в непосредственном восприятии наличного, например — этого дома, необходимо имеется схематизирующее предвосхищающее видение (*Vorblick*) чего-то как дома вообще, лишь из представления которого встречающееся [нам] может показать себя как дом, предложить вид “наличного дома”» (Там же, с. 57). Эмпирическое понятие на самом деле основывается на схемах, которые доставляют ему образ, но схема не может быть достигнута многообразием чувственного созерцания, она трансцендентальна, то есть существует только в уме.

Хайдеггер ставит вопрос о том, может ли трансцендентальная способность воображения дать представление о бытии, является ли она надежным методом достижения онтологического познания. И отвечает: да. Трансцендентальная способность воображения созидает предметы, необходимые для познания, — опосредует категории и явления. Кроме того, Хай-

degger a little later, but first the question of the difference of schema image from simple image needs to be clarified. The schema image is interesting as the product of the activity of the power of imagination.

The best known look of being is its image given in intuition. But in the Chapter on schematism Kant points to its non-empirical look: a triangle in general, a dog in general etc. He provides only the rule of connecting the manifold into a whole. Heidegger (1997, p. 68) writes: “The schema is indeed to be distinguished from images, but nevertheless it is related to something like an image, i.e., the image-character belongs necessarily to the schema.” Indeed, although a triangle is not intuited empirically it has an object look. In this connection Heidegger examines the relation between the general and the singular. According to Heidegger (1997, p. 71), any singular, i.e. the intuited, object is understood through the prism of universality, transcendence: “Thus in the immediate perception of something at hand, this house for example, the schematizing premonition [*Vorblick*] of something like house in general is of necessity already to be found. It is from out of this pro-posing [*Vorstellung*] alone that what is encountered can reveal itself as house, can offer the look of a ‘house which is at hand’.” The empirical concept is based on schemas which deliver the image, but the schema cannot be achieved by the diversity of sensible intuition, it is transcendental, i.e. it exists only in the mind.

Heidegger asks whether the transcendental faculty of imagination can deliver a representation of being, and whether it is a reliable method of achieving ontological knowledge. His answer is yes. The transcendental faculty of imagination creates the objects necessary for cognition, it mediates categories and phenomena. Besides, Heidegger is aware that ac-

деггер видит, что, согласно Канту, способность воображения есть способность, которая дает начало и чувственности, и рассудку: «Кажется необходимым указать... на то, что существуют два основных ствола человеческого познания, вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня, а именно *чувственность* и *рассудок*: посредством чувственности предметы нам *даются*, рассудком же они *мыслятся*» (В 29; Кант, 2006б, с. 83). Но если во введении к «Критике» Кант высказывает мысль об общем корне в виде предположения, то в разделе «Трансцендентальное учение о методе» он пишет об этом совершенно утвердительно: «Общий корень нашей способности познания раздваивается и производит два ствола» (В 863; Кант, 2006б, с. 1047).

Хайдеггер исходит из этого высказывания безусловно, он критикует тех, кто считает главу о схематизме туманной и непонятной, — напротив, он убежден в ее точности и последовательности. Он критикует и самого Канта за то, что тот в своем рабочем экземпляре первого издания «Критики» заменяет выражение «функция души» на «функцию рассудка» (см.: А 78 / В 103; Кант, 2006б, с. 171; ср.: Хайдеггер, 1997, с. 93)³. Он полагает далее, что такое изменение, по сути, ведет всю «Критику» к бездне, совершенно искажая ее сущность.

Если же трансцендентальная способность воображения отрицается как собственно принципиальная способность, что происходит во 2-м издании, и ее функция передается рассудку как исключительно спонтанности,

³ Хайдеггер ссылается на изданные Бенно Эрдманом кантовские рукописные заметки, сделанные на страницах авторского экземпляра этого издания, в частности на запись XLI (Nachträge..., 1881, S. 24). Однако установить, насколько обоснован был выбор этого источника Хайдеггером для критики в адрес Канта, теперь практически невозможно: сам авторский экземпляр был утрачен в период Второй мировой войны, а издание Эрдмана считается кантоведами недостаточно надежным, поскольку публикатор допускал произвольные пропуски в передаче кантовских заметок (Lehmann, 1955, S. 511).

according to Kant the faculty of imagination is a faculty from which stem both *sensibility* and *understanding*: “All that seems necessary [...] is that there are two stems of human cognition, which may perhaps arise from a common but to us unknown root, namely sensibility and understanding, through the first of which objects are given to us, but through the second of which they are *thought*” (*KrV*, B 29; Kant, 1998, pp. 151-152). But while in the introduction to the *Critique* Kant enunciates the idea of the common root as a hypothesis, in the “Transcendental Doctrine of Method” he writes about it candidly: “the general root of our cognitive power divides and branches out into two stems” (*KrV*, B 863; Kant, 1998, p. 693).

Heidegger accepts this statement without reservations, he is critical of those who consider the Chapter on schematism to be vague and obscure. On the contrary, he is convinced that it is precise and consistent. He criticises Kant himself for replacing the expression “function of the soul” with “function of the understanding” in his author’s copy of the first edition of the *Critique* (Heidegger, 1997, p. 113; cf. *KrV*, A 78 / B 103; Kant, 1998, p. 211).³ He believes that this alteration leads the whole *Critique* towards an abyss and totally distorts its essence.

If, however, as occurs in the second edition, the transcendental power of imagination is deleted as a particular grounding faculty and if its function is taken over by the understanding as mere spontaneity, then the possibility of grasping pure sensibility and pure thinking with regard to their unity in a finite, human

³ Heidegger is referring to Benno Erdmann’s publication of Kant’s handwritten notes on the pages of the author’s copy, in particular, entry XLI (Erdmann, 1881, p. 24). However, it is impossible to authenticate Heidegger’s choice of this particular source as the target of criticism of Kant because the author’s copy was lost during World War II and Erdmann’s publication is thought by Kant scholars to be insufficiently reliable because Erdmann made arbitrary omissions in Kantian notes (Lehmann, 1955, p. 511).

то становится невозможно понять чистую чувственность и чистое мышление в отношении их единства в конечном человеческом разуме и даже поставить саму проблему. Так что поскольку трансцендентальная способность воображения на основании своей неразложимой изначальной структуры открывает возможность обоснования онтологического познания и тем самым — метафизики, постольку первое издание⁴ остается ближе внутреннему устремлению проблематики обоснования метафизики (Хайдеггер, 1997, с. 114).

Хайдеггер замечает при этом, что, изменяя несколько главу о схематизме, Кант не изменил раздел о дедукции категорий, где способность воображения также играет исключительную роль — может быть, даже более существенную, чем в разделе о схематизме. Ведь там речь идет о предметах для познания, а в первом — о предметах вообще. Без категорий немыслимы никакие предметы опыта, они дают предметы вообще, а не только предметы возможного опыта. Странной для Канта, как отмечает Хайдеггер, способность воображения является, возможно, по той причине, что она не вписывается ни в эстетику, ни в логику и оказывается «бездомной». В то же время Хайдеггер, вероятно, прав, отнеся эту способность к онтологической, так как она производит неэмпирические предметы, следовательно, может воссоздать и бытие. Странность трансцендентальной спо-

⁴ Хайдеггер полагает изложенную в первом издании «Критики» точку зрения на трансцендентальную способность воображения более верной, чем во втором. Она признается там коренной способностью человеческого познания, которая определяет и чувственность, и познание. В ней соединяются восприимчивость и спонтанность, и она наделяет спонтанностью и чувства, и разум. То, что чувственность создает образ, бесспорно; но и рассудок со своими категориями, полагает Г. Ф. Кленк, также создает образ, так как категории устремлены на явления. В рассудочном плане образ — это образ-схема; но тем не менее это образ, и вследствие этого «время — это самоаффицирование Я» (Klenk, 1953, S. 65). Иначе говоря, чувственность и рассудок — два особых способа познания бытия, и Хайдеггер рассматривает их, по мнению Кленка, не психологически, а онтологически.

reason diminishes, as does even the possibility of making it into a problem. However, because the transcendental power of imagination, on the grounds of its indissoluble, original structure, opens up the possibility of the laying of a ground for ontological knowledge, and thereby for metaphysics, then for this reason the first edition⁴ remains closer to the innermost thrust of the problematic of a laying of the ground for metaphysics (Heidegger, 1997, pp. 137-138).

Heidegger notes, though, that while tweaking the Schematism chapter Kant did not change the chapter on the deduction of categories in which the faculty of imagination is extremely important, perhaps more important than in the chapter on schematism. The latter deals with objects for cognition and the former with objects in general. No objects of experience are thinkable without categories, they give objects in general and not only objects of possible experience. Heidegger suggests that Kant considers the faculty of imagination to be strange because it does not fit either into aesthetics or into logic and turns out to be “homeless.” At the same time, Heidegger is probably right in considering this faculty to be ontological because it produces non-empirical objects and consequently can recreate being. In my opinion, part of the strangeness of the transcendental faculty of imagination is rooted in the fact that its constructions are enigmatic, for, ac-

⁴ Heidegger considers the view on the transcendental power of imagination presented in the first edition of the Critique to be more correct than in the second. It is recognised there as the root faculty of human cognition which defines both sensibility and cognition. It combines receptivity and spontaneity and endows both the senses and the reason with spontaneity. That sensibility creates an image is indisputable; but also understanding with its categories, G. F. Klenk believes (1953, p. 65), also creates an image, because the categories are directed to the phenomena. In the understanding the image is an image-scheme; but nevertheless it is an image, and in consequence of it “time is self-affection of ‘I’” (cf. „Zeit ist Selbstaffektion des Ich“). In other words, sensibility and understanding are two particular ways of cognising being, and Heidegger regards them, according to Klenk, not psychologically, but ontologically.

способности воображения коренилась и в том, что, на мой взгляд, ее построения загадочны, ведь, согласно Канту, понять, что представляет собой предмет, можно только построив его: «Мы не можем мыслить линию, не *проводя* ее мысленно...» (В 154; Кант, 2006б, с. 229). Но как построить, если ты не знаешь, что строить? Хайдеггер здесь более последователен, признавая свободу трансцендентальной способности воображения от эмпиричности, от наличности.

Вновь и вновь Хайдеггер повторяет свои доводы относительно того, что трансцендентальная способность воображения является основой онтологического познания. Он утверждает, что «если Кант в главе о схематизме ставит проблему понятийности пра-понятий и решает ее при помощи сущностного определения этих понятий как трансцендентальных схем, то учение о схематизме чистых понятий рассудка является решающей стадией обоснования *metaphysica generalis*» (Хайдеггер, 1997, с. 63); «проблема схематизма чистых понятий рассудка — это вопрос о внутренней сущности онтологического познания» (Там же). По убеждению Хайдеггера, Кант метафизически вопрошает об основании внутренней возможности онтологического знания и обнаруживает его в трансцендентальной способности воображения. Она нацелена на онтологическое познание, поскольку может творить образы, то есть виды тех предметов, которые не воспринимаются эмпирически, поскольку она — не только репродуктивная, но и продуктивная способность⁵. Она свободна по

⁵ Тобиас Траппе считает, что, согласно Хайдеггеру, любая философия — это диалектика, которая двойственна, то есть объединяет восприимчивость со спонтанностью. Это относится к образности, даваемой восприятием. Образ — это нечто полученное и одновременно созданное фантазией, это вымысел, иллюзия и отражение. Поэтому «философия как... теория образа есть теория фантазии...» (Траппе, 2000, S. 165). Эта тема — онтологическая. Для Бога нет никакой проблемы в соединении бытия и знания; для человека ввиду его конечности есть. Но человек выходит за рамки конечности благодаря фантазии, осуществляемой продуктивной силой воображения. Автор связывает ее со схематизмом, где категории рассудка обусловле-

ording to Kant, one can only imagine an object by drawing it: “We cannot think of a line without drawing it in thought” (*KrV*, В 154; Kant, 1998, p. 258). But how to draw if you do not know what to draw? Heidegger is more consistent here, recognising that the transcendental faculty of imagination is free from empiricism, from the givenness. Heidegger repeats again and again his argument that the transcendental faculty of imagination is the foundation of ontological knowledge. He claims that “If Kant poses the problem of the conceptuality of the primal concept in the Schematism chapter and if he resolves it with the help of the essential determination of these concepts as Transcendental Schemata, then the Doctrine of the Schematism of the pure concepts of the understanding is the decisive stage of the laying of the ground for *Metaphysica Generalis*” (Heidegger, 1997, p. 79); “The problem of the Schematism of the pure concepts of the understanding is the question concerning the innermost essence of ontological knowledge” (*ibid.*, p. 78). Heidegger is convinced that Kant *metaphysically* queries the foundation of the inner possibility of ontological knowledge and discovers it in the transcendental faculty of the imagination. It is aimed at ontological knowledge because it can create images, i.e. the types of objects that are not perceived empirically because it is not only reproductive, but also a productive faculty.⁵ It is independent of givenness and herein

⁵ Tobias Trappe believes that according to Heidegger any philosophy is dialectical, which is dual in that it combines perceptiveness with spontaneity. This applies to the images given by intuition. The image is something obtained and at the same time created by fantasy, it is imagination, illusion and reflection. Therefore “[...] philosophy as [...] the theory of image is the theory of fantasy [...]” (cf. “[...] Philosophie als [...] Theorie des Bildes ist Theorie der Phantasie [...]”) (Trappe, 2000, p. 165). This is an ontological theme. For God combining being and knowledge is not a problem; but it is a problem for man because man is finite. However, man transcends his finiteness thanks to fantasy stemming from the productive power of his imagination. The author links it to schematism where the categories of understanding are condi-

отношению к наличному, и в этом проявляется ее творческая мощь. «Если онтологическое познание является схемообразующим, то это значит, что оно самостоятельно творит (образует) чистый вид (образ)» (Там же, с. 68). Причем ее образы специфичны: если эмпирическое восприятие доставляет один образ предмета, то схема — это единство всеобщего правила для возможных наглядных представлений. В данном случае Хайдеггер совершенно верно характеризует ноумен, или бытие: ноумен необходим, он «ничто»; икс, — цитирует он Канта, — «может служить лишь коррелятом единства апперцепции для единства многообразного в чувственном созерцании, или единства, посредством которого рассудок объединяет многообразное в понятие предмета» (A 250; Кант, 2006а, с. 327; ср.: Хайдеггер, 1997, с. 69). Этот коррелят представляет собой «чистый горизонт», «усматриваемое “напротив”», это «предмет вообще» (Хайдеггер, 1997, с. 70).

Замечание очень важное, ведь Кант кроме вещи самой по себе, за которой скрывается действительный предмет, вводит еще понятие *реальности* (в связи с априорностью ощущений) как понятие именно о предмете во-вне, позволяющем отличить от знания предмет *внутри* самого знания. У Хайдеггера здесь бытие определяется в контексте познания (как коррелят его); но вообще стремление Хайдеггера — определить бытие *вне* познания, через время. Определяя схему-образ, Хайдеггер расширяет понятие чувственного и подчеркивает, что следует отличать ее от образа, хотя она все же имеет отношение к чему-то такому, как образ.

Хайдеггер далее пишет о том, что для Канта имагинативный характер способности воображения был очевиден: *ens imaginatum* есть чи-

ны созданием образов. Знание направлено здесь не на один предмет, а на горизонт предметности, который автор называет «игровым пространством» (Ibid., S. 170) и в котором показывает себя бытие. Способность воображения, по Хайдеггеру, как полагает автор, переходит в игру и связывается с синтезом, давая знание (Ibid., S. 173).

lies its creative power. If ontological knowing is schema-forming, then therewith it creates (forms) from out of itself the pure look (image) (Ibid., p. 85). Its images are peculiar: while empirical perception yields only the image of the object, the schema is a unity of the general rule for all possible visual representations. Heidegger here very precisely characterises the noumenon, or being: the noumenon is necessary, it is “something”; “X”, he quotes Kant, “can serve only as a correlate of the unity of apperception for the unity of the manifold in sensible intuition, by means of which the understanding unifies that in the concept of an object” (KrV, A 250; Kant, 1998, p. 348; cf. Heidegger, 1997, p. 86). This correlate is “pure horizon”, “the Being-in-opposition”, “object in general” (Heidegger, 1997, p. 87).

This is an important remark, for Kant, in addition to the thing-in-itself behind the actual object, introduces the concept of *reality* (in connection with the *a priori* nature of sensations) as the concept of the object outside, which helps to distinguish the object *within* knowledge from knowledge. Heidegger here determines being in the context of cognition (as its correlate); but in general Heidegger seeks to determine being *outside* of cognition, through time. Determining the schema, Heidegger broadens the concept of the sensible and stresses the need to distinguish it from the image, although it does have something to do with what is called image.

Heidegger writes that Kant took the character of the faculty of imagination for granted: *Ens imaginatum* is a pure form of nothing, i.e. of what is not being in the sense of a given. Pure space and time are nothing, i.e. they are

tioned by the creation of images. Knowledge is directed not toward one object but toward a horizon of objectness which the author calls “the playing space” (“*Spielraum*”) (Ibid., p. 170) and in which being manifests itself. The author takes the view that the power of imagination, according to Heidegger, transforms itself into play and blends with synthesis yielding knowledge (Ibid., p. 173).

стая форма ничто, то есть того, что не есть сущее в смысле наличного. Чистое пространство и время суть ничто, то есть не предметы; в то же время о них следует еще раз задуматься. И разработка воображения идет далее по линии установления его связи со временем, поскольку время неразрывно связано в познаваемом предметом.

Этим важным пояснением Хайдеггер дополняет и толкование деятельности способности воображения, и понимание созерцания. Действительно, где может способность воображения найти место для своей деятельности и для своих объектов, как не в поле созерцания? Ведь ее объекты и обычны, и необычны, так как они образы-схемы. Вид у них совсем не эмпирический, они не воспринимаемы эмпирично; некоторые думают, замечает Хайдеггер, что в чистом созерцании ничего не созерцается, но это неверно: такое понимание дает только негативное определение, а существует и позитивное. Это — возможное созерцание, это — поле предметности.

Трансцендентальная способность воображения действует, мы помним, как продуктивная и как репродуктивная — без присутствия предмета; как продуктивная она действует по созданию объекта, в том числе и такого, который существует только как схема-образ в чистом поле созерцания. «Чистое созерцание... по своей сущности является чистой способностью воображения, которая из себя самой, образуя [их], подает виды-(образы)» (Там же, с. 81). Будучи возможностью «подавать образы», чистое созерцание — горизонт предметности, который подает изначально предмет чистого созерцания как предмет чистой способности воображения.

Чистые формы созерцания не есть предметы, они — их условия, и потому «созерцаемое в чистом созерцании как таковом есть *ens imaginatum*» — воображение, то есть наличное, завершает Хайдеггер (Там же, с. 82). И далее следует, действительно, по своему необычному, но точному смыслу истолкования понимание

not objects; at the same time they merit a second look. The examination of imagination proceeds to establish its link with time inasmuch as time is inseparably connected with the object being cognised.

By this clarification Heidegger makes an important contribution to the interpretation both of the faculty of imagination as activity and of the concept of intuition. Indeed, what better place for the faculty of imagination to exercise its activity than the field of intuition? Its objects are ordinary and extraordinary at the same time because they are schemata. Their look is anything but empirical, for they are not perceived empirically; some think, Heidegger remarks, that in pure intuition nothing is intuited, but this is not so: this is the result of a negative definition, but there also exists a positive one. This is possible intuition, this is a field of objectness.

The transcendental power of imagination, as we remember, is both a productive and a re-productive faculty, i.e. without the object; as a productive power it creates the object, including one that exists only as a schema in the pure field of intuition. "Pure intuition [...] according to its essence [it] is the pure power of imagination itself which formatively gives looks (images) from out of itself" (Heidegger, 1997, p. 99). Being the possibility of "delivering images", pure intuition is the horizon of thingness which presents what is initially the object of pure intuition as the object of the pure power of imagination.

Pure forms of intuition are not objects, they are their conditions, which is why "[w]hat is intuited in pure intuition as such is an *ens imaginatum*", i.e. imagination, i.e. the given, Heidegger (1997, p. 101) concludes. And he proceeds to lay out an unusual but precise interpretation of sensibility: since the transcendental power of imagination creates schemata it is sensible although not empirical. The intuition

чувственности: раз трансцендентальная способность воображения создает образы-схемы, то она чувственна, хоть и не эмпирична. Созерцание единичного предмета всегда эмпирично и чувственно, а вот чистое созерцание, подающее объект в виде схемы-образа, чувственно, но не эмпирично. Конечное созерцание состоит в восприятии себя — подающего; но не каждое чувственное эмпирично, убеждает Хайдеггер (Там же, с. 81–83). Восприятие чувственной аффектации не составляет сущность чувственности; так, способность воображения чувственна, но нельзя считать ее низшей по сравнению с эмпирической сущностью, здесь нет иерархии, подчеркивает Хайдеггер. По отношению к чистому созерцанию предметы не есть ничто, они — нечто и чувственно воспринимаются как предметы, это «нечто предельное для всех возможных предметов как предстоящих» (Там же, с. 70).

Из рассмотренного отрывка видно, что Хайдеггер считал главной способностью познания трансцендентальную способность воображения. Вторая способность — рассудок, который подчиняется ей. Хотя теперь возникают другие трудности: во-первых, не исчезает ли тогда понятие «корня»? Во-вторых, не оказывается ли тогда мышление в подчиненном положении у созерцания, или, как говорит Хайдеггер, не превращается ли господин в слугу?

Может возникнуть и вопрос о том, почему Хайдеггер так стремится охарактеризовать трансцендентальную способность воображения через чувственность, точнее, почти свести первую ко второй? Забегая вперед, можно сказать, что причина в том, что он хочет понять человеческое бытие и бытие вообще через время. А ведь именно созерцание предполагает время, Хайдеггер даже говорит, что созерцание времени. Но для этого Хайдеггеру нужно предварительно доказать, что мышление — и рассудок, и разум — ко времени сами по себе не приводят, так как находят свою основу в тран-

of a singular object is always empirical and sensible, whereas pure intuition which delivers an object in the shape of a schema is sensible but not empirical. The ultimate intuition consists in the perception of oneself, the one who delivers; but not everything sensible is empirical, Heidegger maintains (*cf. ibid.*, pp. 99-101). Perception of sensible affectation is not the essence of sensibility; thus, the faculty of imagination is sensible, but it cannot be regarded as being below the empirical essence; there is no hierarchy there, Heidegger stresses. With regard to pure intuition objects are not nothing, they are something and are perceived by the senses as objects, “That which makes up in advance the rough sizing up of all possible objects as standing-against” (*ibid.*, p. 87).

It will be seen from the above passage that Heidegger considered the transcendental power of imagination to be the key faculty of cognition. The other faculty is understanding which is subordinate to the former. That said, other difficulties crop up: first, does the concept of the “root” perhaps disappear? Second, does not thinking find itself in a subordinate position *vis-à-vis* intuition or, as Heidegger puts it, does not the master become a servant?

The question may arise, why is Heidegger so intent on characterising the transcendental power of imagination through sensibility, or rather, almost on reducing the former to the latter? Running ahead, it can be said that the reason is that he wants to understand the human being and being in general through time. And it is intuition that implies time, Heidegger in fact says that intuition takes time. But in that case Heidegger first needs to prove that thinking — understanding and reason — do not in themselves lead to time because they find their basis in the transcendental power of imagination. At first glance it seems incontrovertible that thinking in the *Critique of Pure Reason* constitutes the essence of cognition and is its main theme: af-

сцендентальной способности воображения. На первый взгляд кажется бесспорным, что мышление в «Критике чистого разума» составляет суть познания и является его главной темой: ведь «Критика» — это критика именно чистого разума. Для Канта доказательством этого выступает способность чистого разума давать синтетические суждения *a priori*. Но, по Хайдеггеру, этим деятельность разума не исчерпывается: может быть, в большей мере ее характеризует способность давать *правила*. А для того чтобы правила были включены в единую структуру знания, они должны иметь основу также в единстве апперцепции, в единстве самосознания, «Я». Кант убеждает в том, что апперцепция не имеет отношения ко времени. Хайдеггер же хочет доказать, что Кант здесь не вполне последователен в своих рассуждениях и что из них можно сделать совершенно другие выводы.

Так, если мы говорим о «Я», о трансцендентальном единстве апперцепции, то выражение «Я мыслю» всегда означает связь предмета созерцания с категорией, осуществляющей единство; а категория — например, «я мыслю субстанцию» — всегда связана с трансцендентальной способностью воображения, то есть апперцепция связана с трансцендентальной способностью воображения, следовательно, и со временем. Хайдеггер пишет здесь, что единство не вытекает из синтеза рассудка, оно заранее усматривается в подающем образе. Это единящее приносит созерцание. Далее он приводит и множество доказательств, чтобы убедить, что чистое понятие также зиждется на трансцендентальной способности воображения — через созерцание — и что возникает оно из чувственности⁶. И понятие строится не на чистом рас-

⁶ Гари Банхам показывает, что, хотя Кант считал чувственность пассивной, «главное убеждение Хайдеггера состоит в том, что чувственность обладает своей собственной спонтанностью» (Banham, 2005, p. 11). Это убеждение основывается на отождествлении Хайдеггером единства созерцания и единства знания. Трудность здесь обнаруживается в утверждении Канта, что, с одной стороны, созерцание предшеству-

ter all, the *Critique* is critique of pure reason. For Kant, proof of this is the ability of pure reason to produce *a priori* synthetic judgments. But Heidegger notes that this does not exhaust the activity of reason: perhaps it is even more important that it can lay down *rules*. If rules are to be included in a single structure of knowledge they must have a basis also in the unity of apperception, in the unity of self-consciousness, in the “I”. Kant holds that apperception has nothing to do with time. Heidegger strives to prove that Kant is not quite consistent in his reasoning and that it may lead to totally different conclusions.

Thus, if we speak about “I”, about the transcendental unity of apperception, the expression “I think” always denotes the link of the object of intuition to the category that ensures unity; and category, in turn, for example, “I think substance”, is always connected with the transcendental power of imagination, that is, apperception is connected with the transcendental power of imagination and consequently with time. Heidegger writes here that unity does not flow from the synthesis of understanding, but is discerned in advance in the delivering image. The unity is brought by intuition. He then cites many instances to prove that the pure concept also rests on the transcendental power of imagination — through intuition — and that it arises from sensibility.⁶ The concept, too, is not based on pure understanding. It is not for nothing that Kant speaks about schematism. And the idea of reason as the uni-

⁶ Gary Banham (2005, p. 11) shows that although Kant considered sensibility to be passive, “[t]he basic suggestion of Heidegger’s interpretation is [...] that sensibility has its own spontaneity”. This conviction is based on Heidegger’s identification of the unity of intuition and the unity of knowledge. The snag is Kant’s claim that on the one hand intuition precedes any concept and on the other that the concept determines sensibility, which manifests itself in the primacy of synthesis which belongs to understanding as a category. According to Kant, intuition is singular and therefore cannot deliver unity of perception and thus must belong to understanding.

судке, недаром Кант говорит о схематизме. Да и идея разума как единства всего воспринимаемого есть лишь способность восприятия и в этом смысле — лишь чистое созерцание.

Хайдеггер критикует также тех неокантианцев, которые хотят представить пространство и время как категории и подчинить эстетику логике. Он вообще отрицает деление способностей на высшие и низшие. Укоренив рассудок и разум в способности воображения, Хайдеггер возражает против того, что у Канта эстетика якобы растворяется в логике. Нет, наоборот, сама «Критика» подрывает господство разума и рассудка (Там же, с. 141), считает он.

Можно усомниться в таких заключениях. Можно усомниться и в том, что время создается созерцанием, а также в том, что бытие характеризуется временем, но нельзя не признать, что и чувственность, и рассудок определены трансцендентальным воображением.

4. На пути к художественному творению

В трансцендентальной способности воображения Кант выразил общую способность человека к творчеству. В сфере чувственности она проявляется как способность очерчивать фигуры, в том числе небывалых предметов. В рассудочной сфере она выражается в том числе в виде способности образовывать понятия о трансцендентальных всеобщих предметах.

Кант хотел бы свести творчество целиком к рассудку, и это понятно: хотя Хайдеггер и возражает, для Канта это важно, поскольку его философия ориентирована на науку. Хайдеггер же хочет связать творчество с чувственностью, а не с рассудком, поскольку чувственность более близка предметной ненаучной обыденно-

ет всякому понятию, а с другой — понятие детерминирует чувственность, что выражается в первичности синтеза, принадлежащего в качестве категории к рассудку. Согласно Канту, созерцание единично и поэтому не может дать единства восприятия, оно, таким образом, должно относиться к рассудку.

ty of everything perceived is merely the capacity of perception and in that sense represents only pure intuition.

Heidegger also criticises those Neo-Kantians who want to present space and time as categories and subjugate aesthetics to logic. In general, he rejects the division of faculties into higher and lower. Embedding understanding and reason in the power of imagination, Heidegger objects to aesthetics being dissolved in logic, according to Kant. No, on the contrary, he argues, the Critique itself undermines the dominance of reason and understanding (*ibid.*, p. 141).

One may question these conclusions. One may question also that time is created by intuition and that being is characterised by time, but one has to concede that both sensibility and understanding are determined by transcendental imagination.

4. On the Road to Artistic Creation

In the transcendental power of imagination Kant expressed the general human capacity for creation. In the sphere of the senses it manifests itself in the capacity to draw figures, including those of objects that have never existed. In the sphere of understanding it manifests itself in the capacity to form concepts of transcendental universal objects. Kant would have liked to reduce all creativity to understanding, which is understandable; although Heidegger objects, this is important for Kant since his philosophy is science-oriented. Heidegger, on the other hand, seeks to link creativity with sensibility and not with understanding because sensibility is closer to non-scientific mundanity. It may be that all reduction is limited, but the power of imagination remains, in all its guises, an abiding foundation of cognition.

The desire to understand being through time, i.e. to understand being through man's

сти. Возможно, любое сведение ограничено, но сила воображения остается при всех ее воплощениях неустранимым основанием познания.

Уже в «Бытии и времени» было высказано желание понять бытие через время, то есть понять бытие через бытие человека в истории. Будущая философия покажет, было ли такое определение верным или нет. Важно то, что оно входило в границы анализа познания не только как незнание (у Канта), но и как некоторое понимание. И хотя иногда может возникнуть впечатление, что время связано главным образом с созерцанием, на самом деле Хайдеггер связывает время с деятельностью синтеза, то есть в основном с продуктивным воображением, которое, конечно же, основано на созерцании. Набрасывание времени человеческого существования на бытие — новшество Хайдеггера, он хочет определить бытие как время, это своеобразная интерпретация кантовского толкования, и именно своеобразная. Как известно, синтез ощущений в предметное целое происходит во времени. Этот синтез Кант назвал синтезом аппрегензии (A 120; Кант, 2006а, с. 173; ср. Хайдеггер, 1997, с. 103). Но есть еще синтез репродукции: когда мы воспроизводим предмет по памяти, мы должны удерживать в уме образ предмета — это наличие прошлого в настоящем, что означает появление времени (Хайдеггер, 1997, с. 104). Однако решающим, по Хайдеггеру, оказывается забегание вперед — синтез рекогниции: представление о будущем предмета, что основывается уже не на восприятии и не на памяти, а на *понятии*, в котором объединяются прошлое, настоящее и будущее предмета. Новый синтез означает, по Хайдеггеру, не только тождество прошлого и настоящего, но тождество вообще, в том числе в грядущем. И эта тождественность дана в понятии. Оно и есть единство для всех тождественных предметов (Там же, с. 106). И, таким образом, этот синтез оказывается на деле первым, определяющим и первым, и второй, и он также вносит время.

being in history, was already declared in *Being and Time*. Future philosophy will show whether or not such a definition was right. The important thing is that it was within the boundaries of the analysis of cognition not only as non-knowledge (Kant), but also as some kind of understanding. Although one may sometimes get the impression that time is mainly connected with intuition, in reality Heidegger associates time with the activity of synthesis, i.e. mainly with productive imagination, which of course is based on intuition. Throwing the time of human existence on being is Heidegger's innovation, he seeks to determine being as time, an unconventional interpretation of Kant, to put it mildly. The synthesis of sensations into the object whole takes place in time. Kant called it Synthesis of Apprehension (*KrV*, A 120; Kant, 1998, p. 239; cf. Heidegger, 1997, p. 125). But there is also synthesis of reproduction: when we reproduce an object from memory we must keep in mind the image of the object, the presence of the past in the present means the introduction of time. This is Synthesis of Reproduction (Heidegger, 1997, p. 127). However, what Heidegger considers to be crucial is the anticipation — synthesis of recognition, the idea of the object's future, which is based not on apperception and not on memory but on the *concept* which brings together the past, present and future of the object. According to Heidegger, the new synthesis means not only the identity of the past and present, but identity in general, including in the future. The identity is given in the concept. It is the unity of all identical objects (*ibid.*, p. 129). Thus the synthesis turns out to be the first one, which determines the first and the second, and it too introduces time.

The interpretation of "I think" or "I-apperception" in connection with time is more of a

Более сложной оказывается интерпретация «Я мыслю», или «я-apperцепции», в связи со временем, чего я уже коснулась. По Канту, все наши знания относятся к нашему единому сознанию. «Это первоначальное и трансцендентальное условие есть не что иное, как *трансцендентальная апперцепция*. ...Невозможны никакие познания в нас, никакая связь и единство их без того единства сознания, которое предшествует всем данным созерцаний и лишь в отношении к которому возможно всякое представление о предметах. Это чистое, изначальное, неизменное сознание я хочу назвать *трансцендентальной апперцепцией*» (А 106–107; Кант, 2006а, с. 157). Она должна рассматриваться как необходимое условие для познания, так как в противном случае не было бы единства восприятия предмета. В ней — необходимое единство самосознания: «Все возможные явления как представления принадлежат к возможному целостному самосознанию» (А 113; Кант, 2006а, с. 163). Следовательно, оно должно быть постоянным и неизменным, иначе представления рассыпались бы и не возникало бы никакого понятия о предмете. Таким образом, самосознание существует как бы вне времени, не связано с ним — так толкуется у Канта. Но Хайдеггер хочет доказать, что это не совсем так. Для этого он предпринимает своеобразную интерпретацию, исходя при этом из пояснения Канта относительно того, что время и пространство аффицируют понятия представлений. Но аффицировать — значит воздействовать на нечто вовне. Однако время не является предметом: оно «не является чем-то наличным и вообще не находится где-то “вовне”» (Хайдеггер, 1997, с. 109). Но если оно не находится и не воздействует вовне, значит, оно воздействует на себя, является самоаффицирующим. «Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого» (Там же), уверен Хайдеггер. И такое толкование требуется ему для того, чтобы представить время не как признак или

challenge, as I have already mentioned. According to Kant, all our knowledge belongs to our integral consciousness: “[...] this original and transcendental condition is nothing other than the *transcendental apperception*. [...] no cognitions can occur in us, no connection and unity among them, without that unity of consciousness that precedes all data of the intuitions, and in relation to which all representation of objects is alone possible. This pure, original, unchanging consciousness I will now name *transcendental apperception*” (KrV, A 106-107; Kant, 1998, p. 232). It has to be seen as a necessary condition of cognition because otherwise there would be no unity of perception of an object. It is the necessary condition of the unity of self-consciousness: “All possible appearances belong, as representations, to the whole possible self-consciousness” (KrV, A 113; Kant, 1998, p. 235). Hence it must be constant and unchangeable, otherwise representations would fall apart and no concept of the object would emerge. Thus, self-consciousness exists outside of time, as it were, and is not connected with it, on Kant’s account. Heidegger, however, wants to prove that this is not quite the case. To this end he adopts a peculiar interpretation proceeding from Kant’s clarification that time and space affect the concepts of representations. But affecting means influencing something outside. However, time is not an object: it “is neither at hand nor is it generally ‘outside’” (Heidegger, 1997, p. 132).

But if it is not outside and does not influence the outside it influences itself, and is self-affecting. “According to its essence, time is pure affection of itself” (*ibid.*), Heidegger maintains. He needs this interpretation in order to present time not as the property or attribute “I think” — it is independent in that it is distinct from “I”. “I” is cleansed of time and time of “I”.

свойство «Я мыслю» — оно самостоятельно в смысле отличия от «Я». «Я» очищается от времени, а время от «Я».

«Я» так же очищается от мышления, да и от чувственности, потому что представляет собой *основу* познания. Но если очистить «Я» от всего этого, что останется от него, как оно тогда понимается? Только как нечто, противостоящее предметам познания. «Я мыслю» есть лишь коррелят единства апперцепции для единства многообразного в чувственном созерцании, когда рассудок объединяет это многообразное в понятие некоторого предмета. И Хайдеггер поясняет далее, что этот коррелят и есть горизонт предметности вообще, всего того, что существует «напротив» (знания) (Там же, с. 111). Но «Я» противостоит любому предмету познания не потому, что вбирает его в себя, становится знанием о нем: предметность «рисует» продуктивным воображением. Оно же в процессе создания предмета появляется со временем. Так, «Я», которое, согласно Хайдеггеру, не есть только «Я-познание», соединяется со временем: «...чистая деятельность воображения, которая зовется чистой, поскольку в себе самой образует свою коррелятивную структуру (Gebilde), должна, как сама по себе связанная со временем, обрывать именно время» (Там же, с. 101)⁷.

Возможно, такое понимание не есть совершенно верное, может быть, и хайдеггеровскую интерпретацию кантовского понимания не следует считать абсолютно точной, но ясно одно: связь основы познания, «Я», со временем очевидна. И для Хайдеггера «Я» — это не только «Я-познание», как это было у Декарта и, по мнению Хайдеггера, у Канта.

Для Хайдеггера так важно установить связь продуктивного воображения со временем, по-

⁷ Р. Энскат анализирует связь «Я мыслю» со временем через акт суждения и приходит к выводу, что у Канта «бытие мыслящего и выносящего суждение субъекта изначально осуществляется во времени, а мышление выносящего суждение субъекта есть изначальная форма бытия такого субъекта» (Энскат, 2020, с. 22).

“I” is also cleansed of thinking and indeed of sensibility because it is the *foundation* of cognition. But if “I” is cleansed of all these things what remains, how is it then to be understood? Only as something that opposes the objects of cognition. “I think” is but a correlate of the unity of apperception for the unity of the manifold in sensible intuition, when understanding unites the manifold in the concept of a certain object. Heidegger goes on to explain that this correlate is the horizon of objectness in general, of everything that exists “in-opposition-to” (knowledge) (*ibid.*, p. 135). But “I” is opposite to any object of cognition not because it absorbs it into itself and becomes knowledge of it: the objectness is “drawn” by productive imagination. In the process of object creation it comes along with time. Thus, “I” which, according to Heidegger, is not only “I-cognition,” blends with time: “Pure imagining, however, which is called pure because it forms its fabric [Gebilde] from out of itself, as in itself relative to time, must first of all form time” (*ibid.*, p. 123).⁷

Perhaps such an interpretation is not entirely accurate, perhaps Heidegger’s interpretation of Kant’s thought is not absolutely precise, but one thing is clear: the link between the “I”, the foundation of cognition, and time is obvious. For Heidegger “I” is not only “I-cognition” as with Descartes and, in Heidegger’s opinion, also with Kant.

Why is Heidegger so keen on establishing the connection between productive imagination and time? Because time is inseparably connected with the object of cognition. But was

⁷ Rainer Enskat (2020, p. 22) analyses the link between “I think” and time through the act of judgment and comes to the conclusion that with Kant “the being of the subject that thinks and passes judgment is intrinsically happening in time and: The thinking of the subject passing judgment is the original form of such a subject’s being” (cf. “*Das Sein des denkend-urteilenden Subjekts vollzieht sich ursprünglich in der Zeit, und: Das Denken des urteilenden Subjekts ist die ursprüngliche Form des Seins eines solchen Subjekts*”).

тому что время неразрывно связано с предметом познания. Но разве это не было очевидно с самого начала анализа знания? Все дело в том, что для Хайдеггера имеет значение особый предмет — не единичный эмпирический, а такой непонятный, как бытие, находящееся за пределами знания. Здесь приходят на память доказательства Хайдеггером того, что чувственность бывает неэмпиричной: всякая эмпиричность чувственна, но не всякая чувственность эмпирична. Трансцендентальные предметы чувственны, хотя и не эмпиричны, — об этом говорят образы-схемы. Таковую чувственность можно отнести к бытию. И огромное значение здесь для философа имеет анализ чистого созерцания как времени. Оно — горизонт предметности, то есть возможность появления любого предмета. В самом деле, где способность воображения может найти пространство для своих созданий? Где эти создания могут обрести чувственное наполнение? Собственно говоря, вся разработка темы продуктивного воображения требуется Хайдеггеру для того, чтобы доказать возможность постижения бытия не как ноумена, не как *X*, а как предмета, хотя и необычного. Сила воображения создает этот предмет не-познания. А какой? И здесь появляется новый термин — бытия как произведения искусства. Благодаря силе воображения мир предстает человеку в виде разнообразных образов, созданных им самим и потому не трансцендентных, а имманентных. Для доказательства этого и была написана работа «Кант и проблема метафизики». На первый план для Хайдеггера вышла поэзия как наиболее культурно осмысленный обыденный признак бытия. После 1933 г., как отмечает Таминьо, Хайдеггер переходит к рефлексии о поэзии Гёльдерлина. Глубоко осмыслив всю предшествующую философию, Хайдеггер обращается к искусству и делает одним из главных аспектов бытия уже не время, а технэ, то есть деятель-

it not obvious from the very beginning of the analysis of knowledge? The point is that Heidegger is concerned with a special object, not a singular empirical one, but the mysterious being which is beyond knowledge. This brings to mind Heidegger's argument that sensibility can be non-empirical: all empiricism is sensible, but not all sensibility is empirical. Transcendental objects are sensible though not empirical, as witnessed by schemata. Such sensibility can be referred to being. Analysis of pure intuition as time is here hugely important. It is the horizon of objectness, i.e. the possibility of the emergence of any object. Indeed, where can the power of imagination find space for its creations? Where can these creations acquire sensible substance? At the end of the day Heidegger elaborates the theme of productive imagination solely in order to prove that being can be grasped not only as a noumenon, not only as *X*, but as an object, albeit an unusual one. The power of imagination creates this object of non-cognition. But what object? Enter a new term: being as a work of art. Thanks to the power of imagination the world is seen by the human being in the shape of diverse images created by him/her and therefore not transcendent, but immanent. It is to prove this thesis that the work *Kant and the Problem of Metaphysics* was written. Heidegger becomes preoccupied with poetry as culturally the most meaningful ordinary attribute of being. After 1933, Taminiaux notes, Heidegger takes up the poetry of Hölderlin. Having profoundly studied all preceding philosophy, Heidegger turns to art and makes one of the main aspects of being not time but *techne*, activity of creating works of art.⁸ "The thinking of Being is not merely the highest form of *praxis*, but also essentially the highest form of *poiesis*" (Tamin-

⁸ It should be recalled that a similar idea of the need to think being as a *work of culture* was expressed by the Russian philosopher Vladimir S. Bibler (1991, p. 9).

ность по созданию произведений искусства⁸. «Мышление о бытии не является высшей формой праксиса, но является высшей формой поэзиса» (Taminiaux, 1991, p. 216). Человеческая сущность обнаруживает себя в присоединении к бытию технэ. Нельзя не отметить, что в случае технэ роль продуктивного воображения возрастает. Бытие предстает здесь как несокрытое, явное, как множество образов, искусство не поглощается наличностью, оно всегда выходит за ее пределы в будущее, давая, кроме временного определения бытия, многообразие бытия.

В работе «Исток художественного творения» (1935) Хайдеггер переходит к анализу художественного творчества в целом. Речь идет не только о поэзии, а о художественном полотне и о скульптуре, хотя он продолжает считать поэзию сутью искусства. Великие произведения потому являются великими, что они раскрывают сущность бытия в ее несокрытости, в ее истине. За вещами художественного творения всегда стоит нечто иное: «Художественное творение всеоткрыто возвещает об ином, оно есть откровение иного» (Хайдеггер, 2008, с. 87), и оно никогда не бывает просто вещью. Благодаря художественному творению мы понимаем, что такое истина (Там же, с. 121), понимаем творение творением. Так, например, на картине Ван Гога, изображающей пару сапог, дается не просто описание этих сапог, а открывается суть крестьянского труда, показывается, как крестьянин тяжело работает на земле, вскапывая ее, эти сапоги приобретают коричневый и разболтанный вид. Это свидетельствует о крестьянском труде в мире. Художественное творение открывает сущность человеческого бытия, которое не только и не столько утилитарно. Почему это дано человеку, неизвестно; возможно, потому, что человек — мера всех вещей. «Человек — это такое бытие в мире, которое,

⁸ Надо вспомнить, что подобную же идею о необходимости мыслить бытие как *произведение* культуры высказывал российский философ В. С. Библер (Библер, 1991, с. 9).

iaux, 1991, p. 216). Human essence reveals itself in joining *techne* and being. It has to be noted that in *techne* the role of creative imagination is enhanced. Being is presented as not hidden, as overt, as a multitude of images, art is not absorbed by being, always reaching beyond its limits into the future.

In his work *The Origin of the Work of Art* (1935) Heidegger analyses artistic creation as a whole. Not only poetry, but also painting and sculpture, although he still considers poetry to be the essence of art. Great works are great because they reveal the essence of being in its non-hiddenness, in its truth. “The work makes publicly known something other than itself, it manifests something other” (Heidegger, 2002, p. 3), and it is never just a thing. Thanks to a work of art we understand what is the truth (*ibid.*, p. 121), we understand creation through creation. Thus, in Van Gogh’s painting showing a pair of boots, we have not only a description of these boots, but gain an insight into the peasant’s toil, how hard he tills the land, and these boots become brown and loose. This attests to the peasant’s work in the world. Art reveals the essence of the human being, which is not solely or largely utilitarian. Why this has been given to man is unclear, perhaps because man is the measure of all things. “Man is the kind of being in the world which, being inside being is associated with being, is concerned about it, worries about it, asks questions about it and queries it” (Mikhailov, 2008, p. 28). Thus Heidegger radically changes Kant’s idea of being.

5. Conclusion

At the start of his creative career Heidegger defined being through time and even identified the two concepts. But at the second stage he turns his attention to artistic creation where the word image becomes key. This is not a concept but rather an insight.

пребывая в бытии, сопряжено с бытием — озабочено им, печется о нем, задается вопросом о нем и вопрошает его» (Михайлов, 2008, с. 28). Таким образом, Хайдеггер радикально меняет кантовское понимание бытия.

5. Заключение

В начале своего творческого пути Хайдеггер определял бытие через время, даже отождествлял эти понятия. Но на втором этапе он обращает свое внимание на художественное творчество, здесь для него главным словом становится слово «облик». Это не понятие, а скорее постижение.

Тема способности воображения занимает исключительно важное место в философии Хайдеггера, потому что дает ему возможность позитивно определить бытие: из непостижимого икса оно превращается в богатый, разнообразно расцветенный и даже чувственный предмет. Причем предмет, находящийся не вне человека, а внутри его мира. Это достигается установлением связи воображения с чувственностью и со временем. Бесспорно, что внимание Хайдеггера к трансцендентальной способности воображения также обусловлено тем, что, по его мнению, она помогает понять бытие уже не просто как временное, а как представленное через художественное творчество, что и становится главным во второй период деятельности Хайдеггера. В этом случае мир для человека — это многообразие видов бытия.

Я сделала бы такой вывод: стремясь оттолкнуть науку в историческое прошлое, Хайдеггер переходит от понятийного определения бытия (времени) к беспонятийным определениям и ищет их в обычном повседневном языке, обладающем многими смыслами, крепко привязанными к сущности бытия. А квинтэссенция обычного языка — это поэзия, именно она дает бытию выражение; язык — это «дом бытия». Так от трансцендентности бытия Хай-

The theme of the power of imagination looms large in Heidegger's philosophy because it enables him to define being positively: from an incomprehensible X it turns into a rich, *varicolored* and even a sensuous object. What is more, the object is not outside of man but within his world. This is achieved by establishing a connection of imagination with sensibility and with time. It cannot be gainsaid that Heidegger's attention to the transcendental faculty of imagination is partly due to his conviction that it helps to understand being not as temporal, but as represented through artistic creation, which becomes the focus of his interest in the second period of his career. Thus the world is for man the manifold of types of being.

I would draw the following conclusion: seeking to push science back into the historical past, Heidegger abandons conceptual definition of being (time) in favour of non-conceptual definitions drawn from ordinary daily language which has many meanings bound up with the essence of being. The quintessence of ordinary language is poetry which expresses being; language is "the home of being." Thus Heidegger moves from the transcendence of being to its immanence and its expression in the word.

The twentieth century, especially its beginning, unfolds a picture of incredible experiments with language, invention of new meanings of what seemed to be transparent words. These experiments took place at the time in Germany as well as in Russia. In Russia Shklovsky and Khlebnikov offered examples of the search for new meanings. A new poetry and a new art were born. Cubism showed the human being's understanding of him/herself: the understanding of how a new world can be assembled from various parts.

Heidegger puts artistic creation at the focus of his thinking precisely because it is a vehi-

деггер переходит к его имманентности, к выраженности в слове.

XX век, особенно его начало, дает картину немислимых упражнений с языком, изобретения новых смыслов, казалось бы, всем ясных слов. Подобные опыты можно наблюдать в это время как в Германии, так и в России. Примеры поисков нового смысла дают в России и Шкловский, и Хлебников. Здесь рождается новая поэзия и новое искусство — кубизм, показывающий самопонимание человека: понимание того, как из разных деталей можно собрать новый мир.

Установкой Хайдеггера стала идея, направленная на художественное творение, как раз потому, что здесь действует продуктивная сила воображения, которая порождает его открытость и различные его виды, представляя таким образом разнообразие мира. Художественное творчество — это не понимание бытия, а именно его постижение, постижение в его открытости и многообразии.

По-видимому, обращение Хайдеггера к искусству в конечном счете было определено тем, что культура XX столетия начала сосредотачиваться на самоизменении и самопознании субъекта. От воздействия на объект, что свойственно промышленности и науке XVII—XX вв. и что оставляло в тени обращение субъекта на самого себя, европейская и американская цивилизация с ходом научно-технической революции переходит к более гуманистическим взаимодействиям людей, усиливает обращение на себя. И понимание себя есть одновременно постижение мира как имманентного, а не находящегося за границей человеческого существования.

Список литературы

Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. М. : Наука, 1991.

Гадамер Х. Г. Пути Хайдеггера: Исследования позднего творчества / пер. с нем. А. В. Лаврухина. Минск : Профили, 2008.

cle of the creative power of imagination, which opens it up and produces its diverse types, thus representing the diversity of the world. Artistic creation is not understanding but embracing of being in all its openness and diversity.

At the end of the day, Heidegger probably turned to art because twentieth-century culture was concentrating on self-change and self-knowledge of the subject. As the scientific and technological revolution progressed, the European and American civilisation passed on from influencing the object, which was characteristic of industry and science in the seventeenth to twentieth centuries, to more humanistic interactions between people, to interest in the self. Understanding oneself is comprehension of the world as being immanent rather than being located outside the boundaries of human existence.

References

Banham, G., 2005. *Kant's Transcendental Imagination*. New York: Palgrave Macmillan.

Bibler, V.S., 1991. *Ot naukoucheniya k logike kul'tury [From Science to the Logic of Culture]*. Moscow: Nauka. (In Rus.)

Chernyak, L.S., 2014. *Vechnost' i vremya: vozorashchenie zabytoj temy [Eternity and Time: The Return of a Forgotten Theme]*. St. Petersburg: Nestor-Istoriya. (In Rus.)

Dlugach, T.B., 2002. *Problema bytia v nemetskoj filosofii i sovreemennost' [The Problem of Being in German Philosophy and the Present]*. Moscow: Institute of Philosophy RAS.

Enskat, R., 2020. Kant über Sein und Zeit und Denken und Sein. Selbsterkenntnis durch Selbstaffektion. *Kantian Journal*, 39(3), pp. 7-23. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-3-1>

Falev, E.V., 2008. *Germenevotika Hajdeggera [Hermeneutics of Heidegger]*. St. Petersburg: Aleteya. (In Rus.)

Gadamer, H.-G., 1994. *Heidegger's Ways*. Translated by J. W. Stanley. New York: State University of New York Press.

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

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

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

Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1964а. Т. 1. С. 392–508.

Кант И. Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1964в. Т. 2. С. 243–276.

Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Соч. : в 6 т. М. : Мысль, 1964б. Т. 2. С. 81–123.

Михайлов А. В. Вместо введения // Хайдеггер М. Исток художественного творения. М. : Академический проект, 2008. С. 5–75.

Фалёв Е. В. Герменевтика Хайдеггера. СПб. : Алетейя, 2008.

Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М. : Республика, 1993. С. 361–381.

Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. с нем. О. В. Никифорова. М. : Логос, 1997.

Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск : Водолей, 1998.

Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / пер. с нем. А. В. Чернякова. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001.

Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Исток художественного творения / пер. с нем. А. В. Михайлова. М. : Академический проект, 2008. С. 76–237.

Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / пер. с нем. А. Б. Григорьева ; науч. ред. перевода М. Маяцкий. М. : Изд-во Института Гайдара, 2016.

Черняк Л. С. Вечность и время: возвращение забытой темы. СПб. : Нестор-История, 2014.

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

Vanham G. Kant's Transcendental Imagination. N. Y. : Palgrave Macmillan, 2005.

Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a/M: Klostermann, 1977.

Klenk G. F. Heidegger und Kant // Gregorianum. 1953. Vol. 34, № 1. S. 56–71.

Heidegger, M., 2002. *The Origin of the Work of Art*. In: M. Heidegger, 2002. *Off the Beaten Track*. Edited and translated by J. Young and K. Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-56.

Heidegger, M., 1977. *Gesamtausgabe Band 5: Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, M., 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*. Translated by A. Hofstadter. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, M., 1997. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Translated by R. Taft. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Heidegger, M., 1998. *History of the Concept of Time: Prolegomena*. Translated by T. Kisiel. Bloomington: Indiana University Press.

Heidegger, M., 1998. Kant's Thesis about Being. In: M. Heidegger, 1998. *Pathmarks*. Edited by W. McNeill. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 337-363.

Heidegger, M., 2014. *Ponderings II-VI. Black Notebooks 1931-1938*. Translated by R. Rojcewicz. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Erdmann, B., ed. 1881. *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants Nachlass*. Kiel: Lipsius & Tischer.

Kant, I., 1992a. *Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy*. In: I. Kant, 1992. *Theoretical philosophy, 1755-1770*. Translated and edited by D. Walford and R. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 203-242.

Kant, I., 1992b. *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*. In: I. Kant, 1992. *Theoretical philosophy, 1755-1770*. Translated and edited by D. Walford and R. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 107-202.

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

Kant, I., 2011. *Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality*. In: I. Kant, 2011. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*. Edited by P. Frierson and P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 221-250.

Klenk, G.F., 1953. Heidegger und Kant. *Gregorianum*, 34(1), pp. 56-71.

Lehmann, G., 1955. Einleitung. In: *Kant's gesammelte Schriften hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXIII, 3. Abt.: Handschriftlicher Nachlaß, Bd. X: Vorarbeiten und Nachträge*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 505-518.

Lehmann G. Einleitung // Kant's gesammelte Schriften / Deutschen Akademie der Wissenschaften. Bd. XXIII. Abt. 3 : Handschriftlicher Nachlaß. Bd. 10 : Vorarbeiten und Nachträge. Berlin : Walter de Gruyter, 1955. S. 505–518.

Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants Nachlass hrsg. von B. Erdmann. Kiel : Lipsius & Tischer, 1881.

Taminiaux I. Heidegger and the Project of Fundamental Ontology / transl. and ed. by M. Gendre. N.Y. : SUNY Press, 1991.

Trappe T. Heidegger und die Phantasie // Phänomenologische Forschungen. Neue Folge. 2000. Vol. 5, № 2. S. 165–179.

Об авторе

Тамара Борисовна Длугач, доктор философских наук, главный научный сотрудник, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия.

E-mail: dlugatsch@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8906-9885>

Для цитирования:

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](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-2)

© Длугач Т. Б., 2022.

Mikhailov, A.V., 2008. Instead of an Introduction. In: M. Heidegger, 2002. *Istok khudozhestvennogo tvoreniya [The Origin of the Work of Art]*. Moscow: Akademicheskii proekt, pp. 5-75. (In Rus.)

Taminiaux, I., 1991. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Translated and edited by M. Gendre. New York: SUNY Press.

Trappe, T., 2000. Heidegger und die Phantasie. *Phänomenologische Forschungen. Neue Folge*, 5(2), pp. 165-179.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Prof. Dr Tamara B. Dlugach, main research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: dlugatsch@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8906-9885>

To cite this article:

Dlugach, T.B., 2022. The Problem of Being: Kant and Heidegger. *Kantian Journal*, 41(3), pp. 42-75.

doi: [10.5922/0207-6918-2022-3-2](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-2)

© Dlugach T. B., 2022.



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):16

КОНСТРУКТИВНОЕ МЫШЛЕНИЕ В КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ГЕРМАНА КОГЕНА

*В. Е. Семенов*¹

Конструктивное (продуктивное) мышление в критической философии Г. Когена существенным образом отличается от внешне похожего спекулятивного мышления в наукоучении (1794/95) И. Г. Фихте. К фундаментальным характеристикам научного мышления в учении Когена относятся чистота, ориентация на «факт науки», первоначало (Ursprung), инфинитезимальный метод, континуальность, движение, порождение, корреляция, интенсивная величина, соотношение мышления и бытия. Согласно Когену, научное мышление может быть только чистым и порождаться первоначалом. Первоначало есть континуальное действие (движение) мышления по разведению объединенного и связыванию разделенного содержания. В этом процессе мышление и бытие коррелятивны. Бесконечно малая реальность содержит в себе мышление и бытие одновременно и в качестве объединения, и в разделенном виде. Инфинитезимальный метод представляет собой мышление, которое непрерывно осуществляет операции: а) противопоставления себя как чистого мышления результатам своего порождения; б) совпадения самого себя с продуктами своего производства. Инфинитезимальное мышление стремится элиминировать различие между собой и бытием. Тем не менее бытие постоянно сохраняет автономию. Бытие не сливается с мышлением и не поглощается им. В наукоучении Фихте чистое мышление ходит по логическому кругу, не имея выхода к реальному бытию. В стремлении выйти из этого круга и отыскать свою причинность мышление обращается не к бытию мира явлений, а к Абсолютному Я. Такой спекулятивный подход к сознанию, мышлению и бытию имеет мало общего с критической позицией Когена.

Ключевые слова: чистота мышления, первоначало, инфинитезимальный метод, континуальность, корреляция, порождение

¹ Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Россия, 119991, Москва, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4.
Поступила в редакцию: 02.04.2022 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-3

CONSTRUCTIVE THINKING IN THE CRITICAL PHILOSOPHY OF HERMANN COHEN

*V. Ye. Semenov*¹

Constructive (productive) thinking in the critical philosophy of Hermann Cohen differs significantly from the seemingly similar speculative thinking in J. G. Fichte's *Science of Knowledge (Wissenschaftslehre)* (1794/95). The fundamental characteristics of scientific thinking in Cohen's teaching include: purity, focus on the "fact of science", the origin (Ursprung), the infinitesimal method, continuity, movement, production, correlation, intensive magnitude, interrelation of thinking and being. According to Cohen, scientific thinking can only be pure and generated by the origin. The origin is continuous action (movement) of thinking to separate the united and bind the divided content. In this process, thinking and being are correlative. Infinitely small reality contains thinking and being simultaneously as a union and in a divided form. The infinitesimal method is thinking that continuously carries out a) the operations of opposing itself as pure thinking to the results of its own production; b) the coincidence of itself with the products of its own generation. Infinitesimal thinking seeks to eliminate the difference between self and being. Nevertheless, being constantly retains autonomy. Being does not merge with thinking and is not absorbed by it. In Fichte's *Science of Knowledge* pure thinking moves in a logical circle, having no access into real being. In an effort to break out of this circle and find its causality, thinking turns not to the being of the world of phenomena, but to the Absolute I. Such a speculative approach to consciousness, thinking and being has little in common with Cohen's critical position.

Keywords: purity of thinking, origin, infinitesimal method, continuity, correlation, generation

¹ Lomonosov Moscow State University.
GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russia.
Received: 02.04.2022.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-3

1. Введение

В процессе анализа и сравнения концепции мышления в критической философии Германа Когена, с одной стороны, и исходного варианта *Wissenschaftslehre* (1794/95) Иоганна Готлиба Фихте — с другой, возникает устойчивое и непреодолимое желание сблизить и даже отождествить эти два учения. В самом деле, и Фихте, и Коген создают универсальные теории о всемогущем мышлении, которое своей продуктивной деятельностью порождает собственное автономное содержание (= окружающий мир). Эти схожие на первый взгляд концепции рефлексивного сознания — как индивидуального, так и интерсубъективного — радикально отличаются, например, от гегелевской спекулятивной теории Мирового разума, конституирующего весь универсум. Действительно, Коген и Фихте солидарно исследуют, если позволено будет так выразиться, «субъективное мышление» личности, тогда как Гегель конструирует «объективное мышление» Мирового духа.

Кроме того, как это видится в первом приближении, очевидное сходство учений Когена и Фихте заключается в их «параллельном» и «синхронном» отходе от трансцендентальной философии Иммануила Канта. Чистый субъективизм Фихте, безусловно, представляет собой шаг назад по сравнению с критицизмом Канта, одно из главных достоинств которого — соединение работы чувственности и рассудка, элиминация противостояния эмпиризма и рационализма. От реального научного опыта, который исследуется кантовской трансцендентальной эпистемологией, Фихте безвозвратно переходит к сугубо спекулятивному мышлению и тем самым оказывается в безвоздушном пространстве чистой мысли. Соответственно, предметом философии становится уже не конструктивная реальность науки, но автаркический мир Абсолютного Я, созданный продуктивным воображением, которое в данной си-

1. Introduction

In analysing and comparing the concepts of thinking in Hermann Cohen's critical philosophy on the one hand, and the original version of *The Science of Knowledge* (1794/95) by Johann Gottlieb Fichte on the other, there arises an abiding and irresistible temptation to bring the two teachings closer together or even to identify them. Indeed, both Fichte and Cohen create universal theories of omnipotent thinking which in the course of its productive activity generates its own autonomous content (= the surrounding world). These outwardly similar concepts of reflexive consciousness differ radically, for example, from Hegel's speculative theory of the World Reason which constitutes the whole universe. Indeed, Cohen and Fichte jointly investigate, so to speak, the "subjective thinking" of the personality whereas Hegel constructs the "objective thinking" of the World Spirit.

Besides, at first glance the teachings of Cohen and Fichte are obviously similar in that they simultaneously and "in parallel" depart from Immanuel Kant's transcendental philosophy. Fichte's pure subjectivism is of course a step back compared with Kant's criticism, one of its chief merits being the joining of the work of sensibility and reason, elimination of the opposition of empiricism and rationalism. From real scientific experience, which is investigated in Kant's transcendental epistemology, Fichte irreversibly moves toward speculative thinking and thus finds himself in the void of pure thought. Accordingly, the object of philosophy is no longer the constructive reality of science, but the autarchic world of the Absolute I created by generative imagination, which in this situation should properly be called fantasy. The transition from science to fantasy, of course, drastically and irreversibly skews the Kantian impulse to steer philosophy toward "the secure

туации правильнее будет понимать как фантазию. Такой переход от науки к вымыслу, конечно же, существенным и непоправимым образом деформирует кантовское стремление направить философию по «надежному пути науки», предполагающему «революцию в способе своего мышления» (В XIII–XIV, Кант, 2006, с. 15).

Однако и марбургские неокантианцы отбросили чувственность и тем самым отказались от кантовского синтетического познания. Таким образом, они, как представляется, «изменили» кёнигсбергскому «всесокрушителю» в одном из важнейших пунктов трансцендентальной философии и в результате сблизились с позицией откровенного фихтеанского субъективизма в понимании мышления. В этих трансформациях учений Когена и Фихте по отношению к позиции Канта, несмотря на заявленную ими приверженность учению кёнигсбержца, также можно усмотреть определенное сходство двух философов.

Вместе с этой, казалось бы, очевидной схожестью двух концепций мышления, между ними существуют фундаментальные и неустраняемые различия. Дело в том, что для Когена «чистое» научное мышление не порывает окончательно с бытием, но каким-то неопостижимым образом остается связанным с ним. Коген рассматривает мышление, достигшее высокого уровня математической абстрактности, вовсе не заостряя внимания на первоначальных, эмпирических, стадиях формирования естественнонаучного дискурса. Иначе говоря, марбургца интересует лишь этап сугубо конструктивного мышления современного ему математического естествознания, в котором, в самом деле, очень трудно отыскать непосредственное бытие. Однако это бытие, в отличие от наукоучения Фихте, в критической философии Когена не исчезает, а напротив – служит необходимым элементом деятельности конструктивного мышления. Это и есть главный пункт расхождений между учениями Когена и

course of a science”, which implies “revolution in its way of thinking” (*KrV*, В XIII-XIV; Kant, 1998, p. 109).

Yet the Marburg Neo-Kantians, too, have cast aside sensibility and thereby renounced Kantian synthetic cognition. One could say that they “betrayed” the Koenigsberg “destroyer of all and sundry” on one of the key points of transcendental philosophy and, as a result, drew closer to Fichtean subjectivism in interpreting thinking. These transformations of the teachings of Cohen and Fichte *vis-a-vis* Kant’s position, in spite of their professed adherence to Kant, also indicate some similarity between the two philosophers.

Along with the seemingly obvious similarity of the two concepts of thinking, there are fundamental intrinsic differences between them. With Cohen, “pure” science thinking does not entirely break with being and remains, in some mysterious way, connected to it. Cohen examines thinking which has achieved a high degree of mathematical abstractness without focusing on the primary empirical stages of the natural science discourse. In other words, he is interested in the stage of strictly constructive thinking of contemporary mathematical natural science, in which it is indeed difficult to see raw being. However, unlike in the case of Fichte’s science of knowledge, being does not disappear in Cohen’s philosophy but, on the contrary, is a necessary element of constructive thinking. This is the main point on which Cohen and Fichte diverge. It is the constructive essence of scientific knowledge that sets the concepts of the two philosophers apart.

Thus, an analysis of Cohen’s constructivism can clearly reveal the link between being and scientific knowledge and the constructive character of scientific thought. This gives a deeper insight into the essence both of constructive subjectivism and constructivism as a whole. Fo-

Фихте. Именно конструктивная сущность научного мышления радикальным образом разводит концепции философов.

Таким образом, анализ конструктивизма марбургца даст возможность отчетливо усмотреть связь между бытием и научным мышлением, а также приблизит нас к пониманию конструктивного характера научной мысли. Это позволит лучше понять сущность и конструктивного субъективизма, и конструктивизма в целом. Кроме того, проблематизация конструктивного мышления в учении марбургского философа делает очевидным различие между его критической философией и наукоучением Фихте.

Цель статьи — эксплицировать и структурировать представления Когена о конструктивном (продуктивном) мышлении, а также проанализировать концепцию марбургского философа о соотношении научного мышления и бытия. В дополнение к этому анализ конструктивного мышления в учении Когена продемонстрирует существенные различия между научным *конструктивным субъективизмом* главы Марбургской школы и *панэтическим спекулятивным субъективизмом* Фихте.

2. Путь к чистоте мышления

Критическая философия, согласно намерению Канта, должна представлять собой функциональную систему, выведенную в идеале из единого принципа *a priori*. Достижение такого рода системы возможно в силу того, что категории представляют собой функциональные законы для синтеза многообразного, данного в представлениях. В таком случае эпистемологическая цель трансцендентальной философии заключается в том, чтобы сконструировать целостную систему понятийных рядов. Создание такой системы есть результат деятельности рассудка. Но для действий рассудка требуется какой-то внешний источник. В связи с этим Ри-

cus on the problem of constructive thinking in Cohen's teaching will bring out the difference between his critical philosophy and Fichte's teaching on science.

The aim of this article is to explicate and structure Cohen's notions of constructive (productive) thinking, and to analyse his concept of the relationship between scientific thinking and being. In addition, an analysis of constructive thinking in Cohen's teaching will demonstrate essential differences between the scientific *constructive subjectivism* of Cohen and the pan-ethical *speculative subjectivism* of Fichte.

2. The Path toward Purity of Thinking

According to Kant, critical philosophy should be a functional system, ideally derived from a single *a priori* principle. Such a system is attainable because categories are functional laws for the synthesis of the manifold given in representations. Hence the epistemological aim of transcendental philosophy is to construct an integral system of sets of concepts. Such a system is created through the activity of reason. But reason, in order to act, needs an external source. Richard Aquila (1989, p. XII) stresses: "[...] the Kantian self is originally self-conscious only through consciousness of the noematic *correlate*, in the world of appearances, of its own noetic structuring of experience. [...] In an important sense, Kantian consciousness is not in the first instance self-consciousness. It is consciousness of self only through its consciousness of the world." This "external correlate" (= being) is the most challenging problem of "Transcendental Analytics": how do the two disparate sources of knowledge (sensitivity and reason) combine, such that the synthesis possesses objective significance? Kant tries to explain this difficulty through subjective (transcendental) deduction.

The aim of deduction is to investigate the functional inter-relations between reason and

чард Аквила подчеркивает: «Я является самосознающим только через сознание нозматического коррелята в мире явлений, через свое собственное нозтическое структурирование опыта. <...> Кантианское сознание в существенном смысле не является самосознанием в первую очередь. Оно становится сознанием самого себя только через осознание мира» (Aquila, 1989, p. XII). Именно в этом «внешнем корреляте» (= бытии) как раз и коренится самая неудобная проблема «Трансцендентальной аналитики»: каким образом два разнородных источника познания (чувственность и рассудок) соединяются воедино, причем результат их синтеза обладает объективной значимостью? Кант пытался объяснить это затруднение с помощью субъективной (трансцендентальной) дедукции.

Цель дедукции — исследовать функциональные взаимоотношения рассудка и чувственности и, стало быть, показать, что априорные понятия являются «условиями *a priori* возможности опыта» (В 126; Кант, 2006, с. 197). Основополагающая задача — «объяснить связь между представлениями, принадлежащими единому сознанию, и применением категорий к ним» и, кроме того, «показать, что существует некоторая связь между единством апперцепции и определенным видом представлений, которые даны чувственностью» (Carl, 1989, p. 18). Соответственно, ключевым действием, подлежащим исследованию дедукции, является порождаемая рассудком связь (синтез) многообразного содержания чувственных представлений с чистыми рассудочными понятиями (В 129–130; Кант, 2006, с. 201). Таким путем создается синтетическое единство знания.

Кантовский принцип синтетического единства Коген считал непоследовательным. Согласно Когену, мышление должно быть однородным и чистым. Для достижения этой цели требование *синтетического* единства знания марбуржец заменил на императив *систематического* единства, подчеркнув при этом: «Систе-

sensibility and thus to show that *a priori* concepts are “*a priori* conditions of the possibility of experiences” (*KrV*, В 126; Kant, 1998, p. 225). The fundamental task is “to explain a connection between representations that belong to one consciousness and the application of the categories to them” and besides, “to show that there is some relation between the unity of apperception and a certain kind of conceptualization of what is given by the senses” (Carl, 1989, pp. 18–19). Accordingly, the key act to be investigated through deduction is the reason-generated connection (synthesis) of the diverse sense representations and concepts of pure reason (*KrV*, В 129–130; Kant, 1998, p. 245). This creates the unity of knowledge.

Cohen considered Kant’s principle of synthetic unity to be inconsistent. He maintained that thinking should be homogeneous and pure. To achieve that end, he substituted the requirement of *synthetic* unity with the imperative of *systematic* unity, stressing that “Systematic unity differs from synthetic unity in the same way as idea differs from category”² (Cohen, 1918, p. 647). Cohen thus explained the principle of purity: “*We begin with thinking*. Thinking cannot have any origin outside itself since its purity should not be limited or obscured. Pure thinking should generate exclusively pure cognitions exclusively by itself. Hence the teaching on thinking must be a teaching about cognition”³ (Cohen, 1922, pp. 12–13).

The predicate of purity (*Reinheit*) is exceedingly important for Cohen’s critical philosophy. Purity of thinking has been studied by many philosophers of the transcendentalist persuasion, but it is only with Cohen that it forms a

² “*Die systematische Einheit ist von der synthetischen unterschieden, als Idee, von der Kategorie.*”

³ “*Wir fangen mit dem Denken an. Das Denken darf keinen Ursprung haben außerhalb seiner selbst, wenn anders seine Reinheit uneingeschränkt und ungetrübt sein muss. Das reine Denken in sich selbst und ausschließlich muss ausschließlich die reinen Erkenntnisse zur Erzeugung bringen. Mithin muss die Lehre vom Denken die Lehre von der Erkenntnis werden.*”

математическое единство отличается от синтетического так же, как идея от категории» (Cohen, 1918, S. 647). Принцип чистоты Коген разъяснял таким образом: «Мы начинаем с мышления. Мышление не может иметь никакого первоисточника кроме самого себя, поскольку его чистота не должна быть ограничена и замутнена. Чистое мышление исключительно само по себе должно порождать исключительно чистые познания. Следовательно, учение о мышлении должно стать учением о познании» (Cohen, 1922, S. 12–13).

Предикат чистоты (*Reinheit*) чрезвычайно важен для критической философии марбургского схолаха. Чистота мышления исследовалась многими философами трансценденталистской ориентации, но только у Когена она приобретает самодовлеющее значение. Этот факт подчеркивает Вольфганг Маркс: «Хотя Гуссерль, например, тоже *использовал* понятие “чистота” в качестве фундаментального в своей системе, но он не тематизировал его эксплицитно. Другое дело — Коген: можно вполне определенно сказать, что единственной его темой было ясно показать чистоту мышления» (Marx, 1977, S. 9). То же утверждает и другой авторитетный историк философии, Хельмут Хольцхай: «Первичность мышления составляет его *чистоту*. Когену особенно дорого это выражение, которое отсылает в центр его систематической философии» (Holzhey, 1986, S. 175). В понятии чистоты Коген органично, как ему представлялось, соединил платоновские идеи в качестве гипотез и кантовское учение о конструирующем рассудке.

Важнейшей предпосылкой адекватного понимания концепции Когена выступает тот факт, что исследуемое им мышление является исключительно научным, то есть мышлением современного математического естествознания, но никак не обыденным познанием и мышлением. Такое понимание научного мышления обусловлено в том числе и реальным по-

central concept. This fact was stressed by Wolfgang Marx (1977, p. 9): “Although Husserl, for example, also *used* the concept of ‘purity’ as a fundamental one in his system, he did so implicitly and not explicitly. Not so Cohen: one might say (exaggerating only a little) that showing the purity of thinking was his sole theme.”⁴ In the same vein another authoritative historian of philosophy, Helmut Holzhey (1986, p. 175), writes: “The originality of thinking constitutes its *purity*. Cohen is particularly fond of this expression which is central to his systematic philosophy.”⁵ Cohen believed that his concept of purity organically combined Plato’s ideas as hypotheses and Kant’s teaching on constructing reason.

A key prerequisite to understanding Cohen’s concept is the fact that he investigates only scientific thinking, i.e. the thinking of modern mathematical natural science, but emphatically not mundane knowledge and thinking. Such interpretation of scientific thinking is partly the result of the real state of affairs: by the late nineteenth century mathematical natural science as a model of pure thinking completely lost touch with its object, effectively turning into pure theory. Now the subject of physics cannot be seen, not only not by the naked eye, but not even by an eye equipped with instruments. So, scientific knowledge is no longer a synthesis of the senses and reason. In this situation

[f]or Cohen the concept of synthesis is predetermined, there is a “gaping gap” in it, which cannot be filled by turning to contemplation. The full concept of thinking is “*unpremissed autonomy*” both in analytical and in synthetic investigation; content is determined directly by thinking, autonomously, from

⁴ “Zwar hat z. B. auch Husserl den Begriff der ‘Reinheit’ in seinem System als einen fundamentalen verwendet, nicht aber explizit thematisiert. Anders Cohen: überspitzt könnte man sagen, dass die Reinheit des Denkens verständlich zu machen, sein Thema war.”

⁵ “Die Ursprünglichkeit des Denkens macht seine Reinheit aus. Ein Cohen besonders teurer Ausdruck, der ins Zentrum seiner systematischen Philosophie verweist.”

ложением дел: математическое естествознание как образец чистоты мышления к концу XIX в. полностью утратило наглядность своего предмета и по сути дела превратилось в чистую теорию. Теперь предмет физики не виден не только простым, но даже и вооруженным взглядом. Соответственно, научное познание больше не является синтезом чувственности и рассудка. В этой ситуации

для Когена понятие о синтезе predetermined, в нем «зияет пробел», который не может быть закрыт путем обращения к созерцаниям. Полное понятие мышления является «*беспредпосылочной автономностью*» (*voraussetzungslose Selbständigkeit*) как в аналитическом, так и в синтетическом исследовании; определенность содержания разрабатывает непосредственно мышление, автономно, из себя. Из этого непосредственно следует логическая чистота познания, поскольку она представляет собой связность действительно определенных содержаний (Marx, 1987, S. 66–67).

Таким образом, разительные метаморфозы в области физики нашли свое выражение в сфере философии.

Для Когена очевидно, что критическая философия в ипостаси логики чистого познания должна ориентироваться на «*факт науки*». Именно в такой ориентации марбургжцы усматривают сущность трансцендентального метода: исходя из фактов науки, следует изучать условия возможности этих фактов в качестве предпосылок научного познания. При этом «трансцендентальный метод у Когена принимает форму чисто формального, конструктивистского метода, в котором познание сконструировано и генерировано в чистую мысль» (Люфт, 2010, с. 118). Это вместе с тем означает, что критическое познание

является познанием наук (прежде всего точных наук, в случае с Марбургской школой), как они «существуют в напечатанных книгах»

within itself. From this follows the logical purity of cognition inasmuch as it represents the interrelation of validly defined contents⁶ (Marx, 1987, pp. 66-67).

Thus dramatic metamorphoses in the field of physics were reflected in the sphere of philosophy.

Cohen is convinced that critical philosophy from the point of view of the logic of pure knowledge must proceed from “the fact of science”. It is from this perspective that the Marburg philosophers explain the essence of the transcendental method: proceeding from the facts of science, to study the conditions that make these facts possible as prerequisites of scientific cognition. “Cohen’s transcendental method form winds up as a purely formal, constructivist method, in which cognition is constructed and generated in pure thought” (Luft, 2010, p. 118). At the same time this means that critical cognition is

cognition of sciences (above all, the exact sciences, in the case of the Marburg school) as they “exist in printed books” (Cohen) and are presented for analysis. The *terminus a quo* [starting point] of the critique of cognition is concrete scientific knowledge and its *terminus ad quem* [final goal] are the prerequisites on which the reality of all scientific cognition is based. The movement from the “fact” of science to the conditions that make it possible constitutes the specific character of the transcendental method⁷ (Brelage, 1965, p. 87).

⁶ “Der Vollbegriff des Denkens ist seine ‘voraussetzungslose Selbständigkeit’ im analytischen wie synthetischen Verfahren; gerade die Bestimmtheit des Inhaltes entwickelt das Denken autonom aus sich. Daraus folgt unmittelbar die logische Reinheit der Erkenntnis, sofern sie der Zusammenhang gültig bestimmter Inhalte ist.”

⁷ “[...] ist die Erkenntnis der Wissenschaften (im Falle der Marburger Schule vor allem die der exakten Wissenschaften), wie sie ‘in gedruckten Bücher vorliegt’ (Cohen) und sich der Analyse darbietet. Terminus a quo der Erkenntniskritik ist die konkrete wissenschaftliche Erkenntnis, ihr Terminus ad quem sind die Voraussetzungen, auf denen die Gültigkeit dieser jeder wissenschaftlichen Erkenntnis beruht. Die Bewegung vom ‘Faktum’ der Wissenschaft zu den Bedingungen seiner Möglichkeit macht das Eigentümliche der transzendentalen Methode aus.”

(Коген) и представляются анализу. *Terminus a quo* [исходный пункт] критики познания — это конкретное научное познание, а ее *terminus ad quem* [конечная цель] — предпосылки, на которых основывается действительность каждого научного познания. Движение от «факта» науки к условиям его возможности составляет присущий [критицизму] трансцендентальный метод (Brelage, 1965, S. 87).

Следовательно, Коген ставит перед собой ту же самую эпистемологическую задачу, что и Кант, но с учетом радикальных изменений в математическом естествознании и, соответственно, в научном мышлении и познании.

3. Преобразование ощущений, созерцания и вещи самой по себе

В критической философии Когена чувственность и рассудок как два «ствола» познания заменяются одним — чистым мышлением как первоначалом (*Ursprung*). На смену трансцендентальному синтезу приходит инфинитезимальный метод как механизм порождения содержания чистого мышления, а целью познания становится *fieri* — бесконечный в сущности своей процесс становления знания.

В целом программу марбургской трансформации можно выразить кратко, по пунктам, как это сделала Герта Майерхофер:

1. Кантианское определение мышления как синтеза не является «исчерпывающим определением», но должно более радикально схватываться в «образном выражении порождения».

2. Множество (многообразное), которое служит у Канта в синтезе мышления предпосылкой, должно рассматриваться как порожденное, чтобы мыслилось оно как единство и — в качестве порождения мышления — могло происходить не из какого-то другого источника, а только из мышления и его деятельности (Mayerhofer, 2004, S. 140).

Cohen sets himself the same epistemological task as Kant, but taking due account of the dramatic changes in mathematical natural science and, accordingly, in scientific thinking and cognition.

3. Transformation of Sensations, Intuition and the Thing-in-itself

In Cohen's critical philosophy the sensibility and reason as the twin "stems" of cognition are replaced with one, pure thinking as the origin (*Ursprung*). Transcendental synthesis gives way to the infinitesimal method as a mechanism of generating pure thinking and *fieri*, the essentially infinite process of the emergence of knowledge, becomes the aim of cognition.

On the whole, the Marburg school's transformation programme can be summed up in two points, as Herta Mayerhofer (2004, p. 140) has done:

1. The Kantian definition of thinking as synthesis is not an "exhaustive definition", it should be captured more radically in the "figurative expression of generation".

2. The manifold, which is the prerequisite of Kant's synthesis of thinking, should be seen as that which has been generated if it is to be thought of as a unity and — as the generation of thinking — cannot originate from any other source but only from thinking and its activity.⁸

The transformations, once carried out, were slowly but steadily changing the look of Kantian transcendentalism.

⁸ "1. Die Kantische Bestimmung des Denkens als Synthesis ist keine 'erschöpfende Bestimmung', sondern muss im 'bildlichen Ausdruck Erzeugen' radikaler gefasst werden. 2. Die Mehrheit (Mannigfaltigkeit), die bei Kant der Synthesis des Denkens als Voraussetzung dient, muss als erzeugt, damit als Einheit gedacht werden und kann als Erzeugung des Denkens nicht von anderswo her, sondern nur aus dem Denken und seiner Tätigkeit stammen."

Осуществленные преобразования постепенно, но неуклонно видоизменяли кантовский облик трансцендентализма.

Прежде всего изменения затронули ощущения. У Канта ощущения представляли собой данность. Трансцендентальный предмет аффицирует чувственность, в результате чего возникают ощущения, то есть они даны со стороны внешнего источника. Коген резко выступает против *данности* и настаивает на *заданности* предмета познания. Предмет мышления вовсе не *дан*, а только *задан*!

Отныне ощущения выступают в роли некоего «побуждения», «перволотчка» для мышления. Они что-то «лепечут», «бормочут» и этим неопределенным воздействием иницируют, активизируют, инспирируют мышление на то, чтобы оно взялось за решение «проблемы» или «задачи», за которыми, в свою очередь, скрывается бытие. Ощущения указывают на предмет = *X* и тем самым *задают* мышлению задачу разработки и определения проблемы бытия. При этом сама «область *ощущений*» есть и остается собственной областью *научной* разработки для психологии. <...> Чистое мышление не нужно определять на этой основе. В логике идеализма ощущение возникает только в критическом суждении действительности. И только в нем ощущение необходимо достигает завершения своего оправдания» (Cohen, 1922, S. 598–599). Таким образом, о реальной действительности в сфере науки мы узнаем только из самих научных суждений и умозаключений о действительности, но никак не из ощущений.

Если исходить из того факта, что Коген говорит о мышлении именно в математическом естествознании, то нельзя не признать его правоту и логическую обоснованность выводов. В настоящее время считается очевидным и даже тривиальным тот факт, что процесс восприятия изначально подвержен категоризации со стороны рассудка и что объект восприятия на самом деле является предметом конструирования

The earliest changes had to do with sensations. In Kant, the sensations are givens. The transcendental object affects the sensibility, resulting in sensations, i.e. they are given by an external source. Cohen challenges the *givenness* idea and insists that the object of thinking is merely *assigned*.

Henceforth sensations play the role of an “impulse”, “the first push” for thinking. They mutter and murmur something and this inarticulate influence initiates, inspires thinking to tackle the “problems” and “tasks”, behind which stands being. Sensations point to object = *X* and thus assign to thinking the task of analysing and defining a problem of being. The “sphere of *sensations* is and remains the proper area of *scientific* study for psychology. [...] Pure thinking is not to be determined on this basis. In the logic of idealism, a sensation arises only in the critical judgment of reality. And it is only in the judgment of necessity that sensation reaches its final justification”⁹ (Cohen, 1922, pp. 598-599). Thus we learn about reality in the sphere of science only from scientific judgments and conclusions about reality, but not from sensations.

If we keep in mind that Cohen is speaking about thinking precisely in mathematical natural science, we have to admit that his conclusions are right and logical. Today it is considered to be an obvious and even trivial fact that the process of perception is from the start subject to categorisation by the understanding and that the object of perception is in fact an object of construction not only by the notions of understanding, but also by the ideas of reason. That is why Zinaida Sokuler (2008, p. 49) is right in drawing our attention to this proposition: “If we keep in mind that pure perception free of our subjectivity is a myth we will

⁹ “Das eigentliche Gebiet der wissenschaftlichen Bearbeitung ist und bleibt doch für jene Psychologie das Gebiet der Empfindung. [...] Das reine Denken ist auf jenem Boden nicht zu definieren. In der Logik des Idealismus erscheint die Empfindung erst in dem kritischen Urteil der Wirklichkeit. Und erst in dem der Notwendigkeit erlangt sie den Abschluss ihrer Rechtfertigung.”

ния не только понятиями рассудка, но также идеями разума. Поэтому З. А. Сокулер вполне справедливо акцентирует на этом положении дел наше внимание: «Если мы будем помнить о том, что чистое, свободное от привнесений со стороны нашей субъективности восприятие есть миф, то нам покажутся вполне естественными и справедливыми постоянные напоминания Когена о том, что ощущение есть не более чем впечатление, которому нельзя приписывать никакой объективности, что оно определяется и исправляется мышлением» (Сокулер, 2008, с. 49). Стало быть, нужно согласиться с Когеном: в научном мышлении то, что мы в обыденной жизни называем ощущением, предстает как заданность проблемы, не более того. При этом необходимо подчеркнуть: «за спиной» этой заданности искусно скрывается хитроумное и автономное бытие.

Созерцание в критической философии Когена получает статус чистого. Строго различая чистое и эмпирическое созерцание, он подчеркивает, что первое должно называться математическим созерцанием, в отличие от просто физически-психического (см.: Cohen, 1883, S. 19). Соответственно, чтобы постичь его сущность, «понятию созерцания необходимо получить определение, выражающее его тенденцию, которая должна быть охарактеризована как *общая математическая законность (Gesetzlichkeit)*» (Ibid.). Чистое созерцание Когена, таким образом, становится похожим на математическое конструирование Канта или же идеацию Гуссерля.

Именно созерцание превращает изначально заданное в собственное данное, но только после того, как мышление решило задачу определения предмета = X: «Однако теперь совсем нельзя считать, что эта данность (Gegebenheit) возвращается в страну или область *по ту сторону сознания*, в которой нечто было дано созерцанию. Это данное дано *в сознании*; и эта причина и основа достаточно солидна для того, что-

see as natural and justified Cohen's constant reminders that a sensation is no more than an impression to which no objectivity can be imputed, that it is determined and corrected by thinking." So we have to agree with Cohen that in scientific thinking what we call sensation in day-to-day life is presented as an assignment of a problem, no more than that. But it has to be stressed that behind the assigned problem there lurks skillfully concealed ingenious and autonomous being.

In Cohen's critical philosophy intuition acquires the status of pure intuition. In scrupulously distinguishing between pure and empirical intuition, he stresses that the former should be called *mathematical* intuition as distinct from physical-mental intuition (cf. Cohen, 1883, p. 19). Thus, to grasp its essence "the concept of intuition must receive a definition expressing its tendency to characterise mathematics' general subordination to laws"¹⁰ (Ibid.). Cohen's pure intuition thus becomes similar to Kant's mathematical construction or Husserl's ideation.

It is intuition that turns the initially assigned into a given, but only after thinking has solved the tasks of defining the object = X: "However, there is now no way to consider that givenness returns to the land or area *on the other side of consciousness* in which that Something was given to intuition. What is given is given *in consciousness*; this foundation is solid enough to legitimise intuition and consequently that Something. And the instrument for developing and cultivating this land is the *pure, the mathematical* intuition"¹¹ (Ibid., p. 20). So, Cohen's critical philosophy re-

¹⁰ "[...] *der Begriff der Anschauung [muss] eine Determination erhalten, welche seine Tendenz, die allgemeine mathematische Gesetzlichkeit zu charakterisieren.*"

¹¹ "*Man darf nun aber nicht etwa meinen, diese Gegebenheit recurriere auf ein Land oder Gebiet jenseits des Bewusstseins, auf welchem jenes Etwas der Anschauung gegeben wäre. Das Gegebene ist in dem Bewusstsein gegeben; dieser Grund und Boden ist solide genug, die Anschauung und somit jenes Etwas zu legitimieren. Und das Mittel, jenes Boden zu bearbeiten und zu bebauen, das ist die reine, die mathematische Anschauung.*"

бы созерцание и, следовательно, нечто (Etwas) получили законную силу. И средство, чтобы разрабатывать и застраивать эту землю, — *чистое математическое созерцание*» (Ibid., S. 20). Стало быть, само понятие данного сохраняется в критической философии Когена, но отныне это данное есть данное изнутри, а не снаружи. Как раз эту мысль подчеркнул Эрнст Кассирер: «Таким образом, это [когеновское] учение также полностью признает “данное”, на которое должно ориентироваться философское рассмотрение, но это данное, так сказать, более высокой ступени, состоящее не в материальной определенности вещей, а в логической структуре принципов и идей» (Cassirer, 1912, S. 258).

И наконец, общую позицию Марбургской школы в отношении данности и заданности предмета великолепно представил Пауль Наторп в своей знаменитой книге о Платоне:

Познание и предмет коррелятивны друг другу, а именно: они соотносятся как *путь* и *цель*. Тот, кто идет в дорогу, должен иметь цель перед глазами. *Понятие* предмета, которое *должно* познаваться как *x* уравнения познания, предполагает, стало быть, тех, кто говорит с ясным смыслом о познании вообще. Однако критицизм подчеркивает, что предмет — это *только x*, предмет — это *только проблема*, но *никогда не данное*; проблема, целостный смысл которой определен лишь в отношении к известным величинам уравнения, а именно — нашим фундаментальным понятиям, представляющим собой только основные *функции* познания, законы их *действия*, в которых заключается само познание. Это, скорее, их можно назвать «данными», поскольку они вообще и делают познание возможным. Но сам предмет не дан, а скорее задан. Всякое понятие о предмете, который должен иметь значение для нашего познания, нужно сначала выстроить из основных факторов самого познания, вплоть до самых фундаментальных (Natorp, 1903, S. 367).

tains the concept of the given, but now it is given from within and not from without. This idea was highlighted by Ernst Cassirer (1912, p. 258): “Thus, this [Cohen’s] teaching also fully recognizes ‘the given’ toward which philosophical examination must be oriented, but this given, as it were, is of a higher level, consisting not in material certainty of things, but in the logical structure of principles and ideas.”¹²

Finally, the overall position of the Marburg school concerning datum and task was brilliantly formulated by Paul Natorp (2004, p. 342) in his famous book about Plato:

It is true that knowledge and object are correlative; for they are related as a *path* to its *goal*, and he who takes the path must have the goal in view. Hence in speaking clearly and meaningfully about knowledge, one *must* presuppose the *concept* of the object that is to be known, the *x* in the equation of knowledge. But the critical position emphasizes that this is a *mere x*, that is, the object is *always a problem* and *never a datum*. It is a problem whose entire sense is determined purely in relation to the known factors of the equation, namely our fundamental concepts, which have as their content nothing but the fundamental *functions* of knowledge itself, i.e. the laws of the *procedure* that constitutes knowledge. It would be far more correct to say that these are what is “given” in knowledge, since it is they that make any knowledge possible in the first place. Objects, by contrast, are not a datum, but a task, and the very concept of an object to which our knowledge applies must be constructed out of the basic elements of this knowledge, right back to the completely fundamental ones.

The third fundamental structure after sensations and intuition to undergo a transformation was the thing-in-itself. In Cohen’s teaching it performs important functions, first and fore-

¹² “So erkennt auch diese Lehre durchaus ein ‘Gegebenes’ an, an dem die philosophische Betrachtung sich zu orientieren hat; aber es ist gleichsam ein Gegebenes höherer Stufe, das nicht in der materiellen Bestimmtheit von Dingen, sondern in der logischen Struktur von Prinzipien und Ideen besteht.”

Третьей фундаментальной конструкцией, которая подверглась трансформации после ощущений и созерцания, стала вещь сама по себе. Для Когена она несет важные функции, и прежде всего является выражением бесконечной задачи познания — того познания, которое тесно связано с автономным бытием. Несмотря на «переориентацию» функций вещи самой по себе, внимательно всмотревшись, мы вновь обнаружим за ее фасадом независимое бытие, требующее разработки мышлением.

Коген взял одну из нечасто встречающихся у Канта коннотаций вещи самой по себе и придал ей фундаментальный смысл:

Вещь сама по себе, таким образом, является воплощением научных знаний. Но этим сказано больше. Знания не образуют завершенные ряды, законченную главу; они представляют собой только то, о чем они свидетельствуют — о характере всего идеального. Поэтому они содержат в себе не только то, что обнаружено, но и одновременно то, что остается спорным. В этом заключается характер всех понятий: удовлетворяя требованиям мышления, они выдвигают новые. Здесь нет никакого определенного завершения. Каждое верное понятие — это новый вопрос и никакого окончательного ответа. Поэтому вещь сама по себе, понимаемая как «объем и связность» знаний, должна быть одновременно выражением вопросов, которые заключены в ответах познания. Это следующее значение вещи самой по себе обозначает другое выражение, благодаря которому Кант определил и углубил *x*, который он неоднократно называет трансцендентальным объектом. Вещь сама по себе — это «задача» (Cohen, 1918, S. 660–661).

Иначе можно выразиться таким образом: вещь сама по себе есть не что иное, как регулятивная идея разума, направленная на познание бытия и требующая от этого познания систематического единства как критерия научности. Ее можно образно представить в виде границы окружности между уже познанным, то есть знанием (область внутри окружности),

most, as an expression of the infinite task of cognition, the cognition that is closely connected with autonomous being. In spite of the “reorientation” of the functions of the thing-in-itself, a closer look will rediscover behind its façade independent being that needs to be processed by thinking.

Cohen (1918, pp. 660-661) took one of the less frequently encountered connotations of the thing-in-itself and invested it with a fundamental meaning:

The thing-in-itself is thus an embodiment of scientific knowledge. But this says more. Knowledge does not form complete sets, a complete chapter; it is only what it witnesses to, the character of everything ideal. Hence it contains not only what has been discovered, but at the same time what remains debatable. Herein lies the character of all concepts: in meeting the requirements of thinking, they put forward new ones. There is no definite closure. Every right concept is a new question and there is no final answer. That is why the thing-in-itself, understood as “the amount and coherence” of knowledge, must be at the same time an expression of questions contained in the answers of knowledge. This further meaning of the thing-in-itself is marked by another expression with which Kant has defined and deepened the *x*, as he repeatedly calls the transcendental object: The thing-in-itself is a “task”.¹³

¹³ “Das Ding an sich ist somit der Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse. Aber damit ist mehr gesagt. Die Erkenntnisse bilden nicht eine abgeschlossene Reihe, ein Kapitel toter Hand; sie sind nur, indem sie sagen, dies ist der Charakter aller Idealen. Sie enthalten daher nicht nur das, was ermittelt ist, sondern in sich zugleich das, was fraglich bleibt. Dies ist der Charakter aller Begriffe: dass sie, indem sie Denkforderungen befriedigen, neue stellen. Es gibt hier keinen definitiven Abschluss. Jeder richtige Begriff ist eine neue Frage, keiner eine letzte Antwort. Das Ding an sich, als ‘Umfang und Zusammenhang’ der Erkenntnisse gedacht, muss daher zugleich der Ausdruck der Fragen sein, welche in jeden Antworten der Erkenntnisse eingeschlossen sind. Diese fernere Bedeutung des Dinges an sich bezeichnet ein anderer Ausdruck, durch welchen Kant das *x*, als welches er wiederholentlich das transzendente Objekt bezeichnet, bestimmt und vertieft hat. Das Ding an sich ist ‘Aufgabe’.”

и еще не познанным внешним бытием. При этом протяженность границы и, стало быть, объем вещи самой по себе — по мере возрастания успехов математического естествознания — постоянно увеличивается в полном соответствии с теоремами (законами) геометрии. Итак, какими предикатами обладает обновленное конструктивное мышление?

4. Чистое мышление: первоначало, движение, порождение, инфинитезимальный метод

Позволю себе приступить к определению когеновского первоначала (*Ursprung*) с широко известного основоположения:

Стало быть, если познание равнозначно основоположению, то отныне оно обусловлено первоначалом. И если мышление — это мышление познания, то оно имеет свой исток и причину в мышлении первоначала. До тех пор, пока порожденное не будет постигнуто во всей своей определенности как порожденное первоначалом, до тех же пор мышление, также через порождение, не сможет достичь ясного методического определения. В нем сохраняется иллюзия подобности. Теперь мы можем позволить себе полностью отбросить образное выражение. *Мышление является мышлением первоначала.* Ничто не может быть дано первоначалу. Этот принцип является основоположением в буквальном смысле. Основание должно стать первоначалом. Как мышление должно обнаружить в первоначале бытие, так и это бытие никак, никоим образом не может иметь другого основания, чем то, которое мышление может положить для него. Только в качестве мышления первоначала чистое мышление становится истинным. <...> *Поэтому логика должна стать логикой первоначала.* <...> *Все чистое познание должно состоять из видоизменений принципа первоначала.* В противном случае оно не имело бы ни самостоятельной, ни чистой ценности. Поэтому логика первоначала должна реализовываться во всем своем построении как таковом. *Во всех чистых познаниях, которые она удостоверяет в качестве*

To put it another way: the thing-in-itself is but a regulative idea of reason aimed at cognising being and requiring that cognition be a systematic unity as a criterion of scientific validity. It can metaphorically be presented as the boundary of a circle between what is known, i.e. knowledge (the area within the circle) and the external being still to be cognised. The length of the boundary and hence the volume of the thing-in-itself — as mathematical natural science scores new successes — constantly increases in full accordance with the theorems (laws) of geometry. So, what are the predicates of the renewed constructive thinking?

4. Pure Thinking: Origin, Movement, Generation, Infinitesimal Method

I will permit myself to start the definition of Cohen's origin (*Ursprung*) with the widely known principle:

If knowledge is the same as the principle, then from now on it is conditioned by the origin. And if thought is the thinking of cognition then it has its starting point and basis in the thinking of the origin. As long as generation was not grasped with this clarity as the generation of the origin, thinking — even through generation — could not attain to a clear methodic definition. The semblance of metaphor could not be cleared away. Now we can permit ourselves to cast aside the figurative expression. *Thinking is thinking of the origin.* Nothing must be regarded as given in the origin. This principle is the foundation in literal exactitude. Origin must be the basis. Since thinking must discover being in the origin, this being cannot under any circumstances have a different foundation than that which thinking can posit for it. It is only as the thinking of the origin that pure thinking becomes true. [...] *Therefore, logic must become the logic of the origin.* [...] *All pure cognition must be modifications of the principle of the origin.* Otherwise it would have no autonomous and no pure value. Therefore the logic of the origin must be realised in its

принципов, должен полностью господствовать принцип первоначала. Так логика первоначала становится логикой чистого познания (Cohen, 1922, S. 36).

Что мы можем извлечь из этого важного и чрезвычайно насыщенного пассажа?

Анализ основоположения позволяет сделать нижеследующие выводы:

(i) научное мышление не пользуется внешним источником для своей деятельности;

(ii) бытие предметов исследования современного Когену математического естествознания полностью определяется мышлением;

(iii) из научного мышления следует изгнать наивную иллюзию того, что предметы познания сохраняют в себе некое подобие (подобность) тех реальных вещей, которые присутствуют в нашей обыденной жизни и в «адекватном отображении» которых убеждено нерелексирующее и простодушное сознание;

(iv) бытие само по себе здесь временно «вынесено за скобки», ибо ощущения, инспирирующие научное исследование, находятся «в самом начале» научной деятельности, в то время как современная наука опирается уже не на «эмпирическую почву», но стоит «на плечах гигантов»;

(v) любое чистое (научное) суждение непосредственно следует из первоначала мышления;

(vi) истина логически следует из первоначала;

(vii) движение (Bewegung) и порождение (Erzeugung) являются важнейшими характеристиками первоначала и мышления;

(viii) все научное (чистое) познание базируется на первоначале как источнике.

Таковы основные выводы из когеновской дескрипции первоначала. Без преувеличения можно сказать, что мы имеем дело со своего рода *методологическим эссенциализмом*. По мнению В. Маркса, «противники» Когена — эмпиризм и психологизм — «вынудили под-

entire structure as such. In all pure cognition which it [logic] ratifies as principles the principle of the origin must be dominant. Thus the logic of the origin becomes the logic of pure cognition¹⁴ (Cohen, 1922, p. 36).

What can we derive from this important and densely written passage?

Analysis of the origin warrants the following conclusions:

(i) scientific thinking does not use an external source for its activity;

(ii) the being of the objects of investigation by the mathematical natural science of Cohen's time is determined entirely by thinking;

(iii) scientific thinking must get rid of the naïve illusion that the object of cognition preserves some likeness to the real things that are present in our daily life and is thought by the unreflecting naïve consciousness to be "adequately reflected";

(iv) being here is temporarily "taken off the table" because the sensations that prompt scientific investigation form just the "very beginning" of scientific activity, whereas modern science proceeds not from the "empirical soil", but stands on the shoulders of giants";

¹⁴ "Wenn also die Erkenntnis gleich dem Prinzip ist, so ist sie nunmehr durch den Ursprung bedingt. Und wenn das Denken das Denken der Erkenntnis ist, so hat es seinen Ausgang und Grund in dem Denken des Ursprungs. So lange das Erzeugen nicht in dieser Prägnanz als das Erzeugen des Ursprungs gefasst wurde, so lange konnte das Denken auch durch das Erzeugen nicht zu klaren methodischer Bestimmung gelangen. Der Schein des Gleichnisses bleib auf ihm sitzen. Man kann jetzt den bildlichen Ausdruck ganz fallen lassen. Denken ist Denken des Ursprungs. Dem Ursprung darf nichts gegeben sein. Das Prinzip ist Grundlegung in buchstäblicher Genauigkeit. Der Grund muss Ursprung werden. Wenn anders das Denken im Ursprung das Sein zu entdecken hat, so darf dieses Sein keinen, keinerlei andern Grund haben, als den das Denken ihm zu legen vermag. Als Denken des Ursprungs erst wird das reine Denken wahrhaft. [...] Die Logik muss demnach Logik des Ursprungs werden. [...] Alle reinen Erkenntnisse müssen Abwandlungen des Prinzips des Ursprungs sein. Andernfalls hätten sie keinen selbständigen, wie keinen reinen Wert. Die Logik des Ursprungs muss sich daher in ihrem ganzen Aufbau als solche vollziehen. In allen reinen Erkenntnissen, die sie als Prinzipien beglaubigt, muss das Prinzip des Ursprungs durchwalten. So wird die Logik des Ursprungs zur Logik der reinen Erkenntnis."

черкнуть автаркический характер мышления» (Marx, 1977, S. 14). Несмотря на разъяснения Когена, остается необходимость ответить на главный вопрос: так что же такое первоначало?

Анализ первоначала как основания мышления и соответствующего ему бытия дает возможность принять следующий вывод:

Принцип первоначала может быть понят как «основание», а именно в двойном смысле: сначала так, что он представляет общую форму всего его содержания в соответствии с определенными особыми «основаниями», затем так, что он как раз не представляет мышление в его первоначальном, принципиально способном к ревизии отношении к бытию, и это отношение состоит в том, что бытие является бытием, порожденным мышлением. В этом смысле мышление нужно называть «основанием» бытия или тем, чем оно является: принцип первоначала описывает «основание» бытия посредством мышления (Stolzenberg, 1995, S. 62).

Именно таковы «взаимоотношения» между научным мышлением и самим по себе бытием. Кроме того, для правильной рефлексии первоначала существенную помощь окажут концепции движения, порождения, инфинитезимального метода и корреляции.

Первоначало как базовый принцип есть не что иное, как функциональная деятельность мышления, порождающая собственное содержание и устанавливающая всевозможные коррелятивные связи между этими содержаниями. Поэтому Х. Хольцхай утверждает: «Мышление как первоначало познания является чистым мышлением. Таким образом, с чистотой мышления устанавливается его логический приоритет. Однако Коген не утверждает никакого метафизического *a priori*; чистота мышления имеет функциональный смысл. <...> Метод есть мышление само по себе — как изначально порожденное его содержание» (Holzhey, 1986, S. 176–177). Таким образом, первоначало есть движение (*Bewegung*), которое как раз и осу-

(v) any pure (scientific) judgment follows directly from the origin of thinking;

(vi) truth logically follows from the origin;

(vii) movement (*Bewegung*) and generation (*Erzeugung*) are the key characteristics of the origin and of thinking;

(viii) all scientific (pure) knowledge is based on the first principle as origin.

Such are the main conclusions from Cohen's description of the origin. We are looking, without exaggeration, at a kind of *methodological essentialism*. In the opinion of W. Marx (1977, p. 14), Cohen's enemies — empiricism and psychologism — have "forced him to stress the autarchic character of thinking".¹⁵ In spite of Cohen's explication, the key question that remains to be answered is, what is the origin?

An analysis of the origin as the foundation of thinking and the corresponding being prompts the following conclusion:

The principle of the origin can be understood as "the foundation" in two senses: first, as representing the general form of all special "foundations", defined according to their content, and then, in such a way that it represents thinking in its original and principally non-revisable relation to being, and this relation lies in the fact that being is being generated by thinking. In this sense thinking must be called the "foundation" of being or — which is the same thing — the principle of the origin describes the "foundation" of being through thinking¹⁶ (Stolzenberg, 1995, p. 62).

¹⁵ " [...] die Betonung des Autarkiecharakters des Denkens erzwungen."

¹⁶ "Das Prinzip des Ursprungs kann als 'Grundlegung' verstanden werden, und zwar in einem doppelten Sinn: einmal so, daß es die gemeinsame Form aller ihrem Inhalt nach bestimmten besonderen 'Grundlegungen' repräsentiert, so dann so, daß es eben darin das Denken in seiner ursprünglichen, prinzipiell nicht revisionsfähigen Beziehung zum Sein darstellt, und diese Beziehung besteht darin, daß das Sein ein vom Denken erzeugtes Sein ist. In diesem Sinne ist das Denken die 'Grundlegung' des Seins zu nennen, oder, was dasselbe ist, beschreibt das Prinzip des Ursprungs die 'Grundlegung' des Seins durch das Denken."

ществляет порождение, то есть процесс производства (*Erzeugung*) содержания мышления.

Нельзя не заметить, что термин «порождение» несет в себе ненужную метафорическую коннотацию, и поэтому Коген вынужден предупредить: «В дальнейшем, однако, образное выражение порождения не может нанести ущерба характеристике мышления хотя бы потому, что порождение воспринимается не как продукт, а как прежде всего деятельность самого производителя. *Само производство (Erzeugung) является продуктом (Erzeugnis)*» (Cohen, 1922, S. 29). Стало быть, движение мышления является одновременно его содержанием. Таким путем Коген снимает вопрос о начале мышления и устраняет кантовскую проблему синтеза чувственности и рассудка. Отныне в основе познания лежит один-единственный источник, а проблемное соотношение формы и содержания познания носит только функциональный характер и полностью описывается теорией корреляции.

Еще одна важная характеристика мышления — его континуальность (= непрерывность). Значимость этого предиката подчеркивает В. Маркс:

...принцип непрерывности имеет универсальную силу, а именно — не только как квантифицирующая функция определения, но также как принцип мышления и, соответственно, научного сознания вообще. (Термин «сознание» (*Bewußtsein*) означает у Когена всегда научное сознание, в противоположность простой «сознательности» (*Bewußtheit*.) Принцип непрерывности станет у него определением сознания, поскольку оно «придумывает», то есть порождает, «научное бытие» (Marx, 1977, S. 92).

При этом «непрерывность» должна также отличать мышление в процессе порождения от «нечто»» (Holzhey, 1986, S. 197). В данном случае «нечто», или предмет = x , есть не что иное, как бытие само по себе, в силу этой «самости» ав-

Such are the relations between scientific thinking and being itself. Besides, correct reflection on the origin can be substantially aided by the concepts of movement, generation, infinitesimal method and correlations.

The origin as the basic principle is nothing else than the functional activity of thinking generating its own contents and establishing various correlations between them. That is why Holzhey (1986, pp. 176-177) asserts: "Thinking as the origin of cognition is pure thinking. Thus, purity of thinking establishes its logical priority. However, Cohen does not posit any metaphysical *a priori*; purity of thinking has a functional meaning. [...] Method is thinking itself, as that which initially generates its content."¹⁷ Thus, the origin is movement (*Bewegung*), which is precisely producing, i.e. the process of producing (*Erzeugung*) the content of thinking.

It is easy to notice that the term "generation" carries an unnecessary metaphorical connotation, which leads Cohen (1922, p. 29) to issue this caveat: "Furthermore, however, the image of generation cannot harm the characterisation of thinking for the very reason that in generation the important thing is not so much the product as above all the activity of generating. The process of generating is itself what is generated."¹⁸ Thus, the movement of thought is its content. In this way Cohen dispenses with the question about the origin of thinking and with the Kantian problem of the synthesis of sensibility and understanding. From now on cognition is based on one and only one origin and the problematic relation between the form and con-

¹⁷ "Denken als Ursprung von Erkenntnis ist reines Denken. Mit der Reinheit des Denkens wird dergestalt seine logische Priorität statuiert. Doch behauptet Cohen kein metaphysisches Apriori, die Reinheit des Denkens hat funktionalen Sinn. [...] Die Methode ist das Denken selbst — als ursprünglich seinen Inhalt erzeugendes."

¹⁸ "Ferner aber kann der bildliche Ausdruck des Erzeugens die Charakteristik des Denkens schon deshalb nicht schädigen, weil es bei dem Erzeugen nicht sowohl auf das Erzeugnis ankommt, als vor allem auf die Tätigkeit des Erzeugens selbst. Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis."

тономное и безразличное к процессу научного мышления.

Континуальность движения мышления рассматривается Когеном как фундаментальная характеристика логики чистого познания:

Непрерывность (Kontinuität) является общей основой сознания: не могут быть несовместимые элементы свалены в одну кучу, но они коренятся в связи сопоставимых членов. Таким образом, непрерывность является эффективной не только как непрерывность в бесконечной делимости пространства, она вообще не принадлежит в первую очередь созерцанию пространства; но она образует фундаментальное определение мышления, основную форму того сознания, которое как сознание мышления отличается от сознания созерцания или сознания чувственности, как логика учения о познании отличается от общей логики (Cohen, 1883, S. 37).

Совершенно очевидно, что функциональное движение мышления осуществляется непрерывно, и в этой перманентной деятельности мышление и бытие коррелятивны. Каким же образом производится содержание мышления и каким способом мышление может отличить самое себя от бытия? Разъясняет эту загадку концепция инфинитезимального метода, или метода бесконечно малых величин.

В основу учения об инфинитезимальном методе положена фундаментальная идея о том, что мышление и реальность представляют собой интенсивные величины. По утверждению Когена, чистое мышление само по себе не есть некое объективное представление и не содержит в себе ни созерцания пространства, ни созерцания времени. Стало быть, оно не обладает экстенсивной величиной, которая образуется в результате прибавления частей. Напротив, мышление является интенсивной величиной, возникающей «одномоментно». Это означает, что интенсивная величина должна базироваться на чем-то априорном, подобно тому как интенсивная величина у Канта сопровождается

tent of cognition is merely functional and lends itself to description by the theory of correlation. Another important characteristic of thinking is its continuity. W. Marx (1977, p. 92) stresses the importance of this predicate:

...the principle of continuity has universal validity, not only as a quantifying function of definition but also as a principle of thought and of scientific knowledge in general. (By "consciousness" (Bewußtsein) Cohen always means scientific consciousness as opposed to a simple state of awareness (Bewußtheit).) He makes the principle of continuity a definition of consciousness because it "invents," i.e. generates "scientific being."¹⁹

"Continuity must be a feature of *thinking* in the generation of 'Something'"²⁰ (Holzhey, 1986, p. 197). In this case the "something," or the object = x , is being in itself, which is autonomous and indifferent to the process of scientific thinking.

Cohen (1883, p. 37) sees the continuity of thinking as the fundamental property of the logic of pure knowledge:

Continuity is a general foundation of consciousness: not dependent on a heap of incompatible elements but having roots in the interrelationship between comparable members. Thus continuity does not become effective only as a continuum in the infinite divisibility of space — it does not belong at all in the first instance to the intuition of space; but it forms a fundamental definition of thinking, a basic form of that consciousness which, as the consciousness of thinking, must be differentiated from the consciousness of

¹⁹ "[...] das Kontinuitätsprinzip universal Gültigkeit hat, und zwar nicht nur als quantifizierende Bestimmungsfunktion, sondern auch als Prinzip des Denkens bzw. des wissenschaftlichen Bewusstseins überhaupt. (Der Terminus 'Bewusstsein' bedeutet bei Cohen immer wissenschaftliches Bewusstsein, im Gegensatz zur blossen 'Bewusstheit'). Das Kontinuitätsprinzip wird bei ihm zu einer Bestimmung des Bewusstseins, sofern dieses das 'wissenschaftliche Sein' 'erdenkt', d.h. erzeugt."

²⁰ "Kontinuität soll also das Denken in der Erzeugung von 'Etwas' auszeichnen."

ется чистыми априорными определениями в пространстве и времени. Однако априори Когена выглядит иначе и гораздо многообразнее, нежели у кёнигсбергского философа:

Суммируя все явные и неявные определения, данные Когеном самому понятию априори, — у него это и логическая форма, и закономерность, и «первый закон», и принцип, и условие познания, и предпосылка, и метод, и познавательная ценность, — а также случаи применения этого понятия, можно предложить одно единственное определение, согласно которому априори должно пониматься как *логический статус общеобязательной значимости суждений* (Дмитриева, 2013, с. 138).

Инфинитезимальный метод как способ и механизм действия мышления производит интенсивную реальность, существующую как континуум. При этом инфинитезимальное мышление пользуется одновременно и дифференциалом, и принципом континуальности, соединяющим все элементы в единый функциональный ряд. Именно поэтому «континуальное единство должно мыслиться как *первоначало*» (Cohen, 1883, S. 32).

Инфинитезимальный способ мышления выступает как основа реальных предметов: «Бесконечно малая как интенсивная величина означает реальность в определенном и точном смысле: она преподносит то самое *реальное*, которое предполагается и ищется во всем естествознании; она составляет и конституирует реальное. Поэтому инфинитезимальный метод является инструментом познания природы в значении *органоно*, который создает и образует природные объекты» (Ibid., S. 133).

Бесконечно малую величину в таком случае надо понимать как перманентное функциональное действие мышления, поскольку главной задачей последнего является установление всевозможных связей и отношений внутри мышления и порождение тем самым функционально-систематического единства науки.

intuition or the consciousness of sensibility, just as one more naturally differentiates logic from the doctrine of cognition.²¹

It is perfectly obvious that the functional movement of thinking takes place continuously and that thinking and being correlate in this permanent activity. How is the content of thinking generated and how can thinking distinguish itself from being? The riddle is solved by the infinitesimal method, or the method of infinitesimal magnitudes. Cohen holds that pure thinking in itself is not an objective representation and does not contain either intuition of space or intuition of time. So it does not possess extensive magnitude that is formed by the addition of parts. On the contrary, thinking is an extensive magnitude that arises instantly. That is, intensive magnitude should be based on something *a priori* just as Kant's intensive magnitude is accompanied by pure *a priori* definitions in time and space. However, Cohen's *a priori* looks different and far more diverse than Kant's.

Summing up all the explicit and implicit definitions given by Cohen of the concept of *a priori* — these include logical form, regularity, “the first law”, principle, the condition of knowledge, prerequisite, method, cognitive value — and the uses of this concept, the one and only definition that suggests itself is that *a priori* is the *logical status of universally obligatory significance of judgments* (Dmitrieva, 2013, p. 138).

The infinitesimal method as a mode and mechanism of thinking produces intensive reality which exists as a continuum. Infinitesimal thinking uses simultaneously differential calcu-

²¹ “Die Continuität ist also eine allgemeine Grundlage des Bewusstseins: nicht auf Haufen disparater Elemente verweisen zu sein, sondern im Zusammenhange vergleichbarer Glieder zu wurzeln. Somit wird die Continuität nicht erst als Stetigkeit in der unendlichen Theilbarkeit des Raumes wirksam, sie gehört überhaupt nicht in erster Linie der Raum-Anschauung an; sondern sie bildet eine fundamentale Bestimmung des Denkens, eine Grundgestalt desjenigen Bewusstseins, welches als Bewusstsein des Denkens von dem Bewusstsein der Anschauung oder dem Bewusstsein der Sinnlichkeit so zu unterscheiden ist, wie man Logik von Erkenntnislehre zu unterscheiden allgemeiner geneigt ist.”

Тогда не выглядит удивительным, что «первоначально многообразного видится в единстве; первоначально есть не что иное, как требуемое окончательное единство, а именно — связанное единство (Zusammenhangs-Einheit)» (Natorp, 1910, S. 27). В таком случае функцией мышления оказывается «связь, двойственное направление мышления на одновременное объединение разделенного и разделение объединенного, которое и в различении все же сохраняется как единство» (Ibid., S. 26).

Можно сделать вывод: когеновское первоначально есть не что иное, как действие (= движение) мышления по разъединению объединенного и связыванию разделенного содержания. Это действие осуществляется непрерывно (континуально) и в результате порождает реальность предметов научного познания. При этом мышление и бытие коррелятивны. Бесконечно малая реальность содержит в себе мышление и бытие одновременно и в качестве объединения, и в разделенном виде. Это значит, что Коген прекрасно понимает, что «реальное бытие есть не-понятие, и оно превратиться в понятие никак не может (как не может завершиться бесконечность); между ними всегда остается некоторый “зазор”. Бесконечно малая величина понимается Когеном как *Ursprung* мышления именно потому, что здесь этот “зазор” уменьшается до бесконечности и может быть сколь угодно малым» (Длугач, 2010, с. 225).

Таким образом, инфинитезимальный метод представляет собой мышление, которое непрерывно осуществляет операции: а) противопоставления себя как чистого мышления результатам своего порождения; б) совпадения самого себя с продуктами своего производства. Инфинитезимальное мышление постоянно стремится элиминировать различие между собой и бытием. Тем не менее бытие, как подчеркивает Коген, постоянно сохраняет независимость и автономию. Бытие обнаруживает себя как отдаленный исходный пункт, как отправ-

lus and the principle of continuity which combines all elements in a single functional series. That is why “the continuous unity must be seen as *origin*?”²² (Cohen, 1883, p. 32).

The infinitesimal method of thinking is the basis of real objects: “The infinitely small as the intensive magnitude designates reality in the definite and precise sense that it presents the *real* itself which is assumed and is sought in all natural science; that it distinguishes and constitutes the real. Therefore the infinitesimal method is an instrument of cognising nature in the sense of an organon which creates and forms natural objects”²³ (Ibid., p. 133).

An infinitesimal magnitude in this case should be understood as a permanent functioning of thinking because the main task of thinking is to establish all kinds of connections and relations within thinking and thereby to create functional and systematic unity of science. It is not surprising, then, that “the origin of the production of the manifold is seen in unity; the origin is nothing other than the required ultimate unity, i.e. the unity of interrelatedness”²⁴ (Natorp, 1910, p. 27). In this case the function of thinking is “the connection, the twofold directedness of thinking toward simultaneous unification of the divided and division of the unified, which, even in differentiation, remains a unity”²⁵ (Ibid., p. 26).

Thus, Cohen’s first principle is the action (= movement) of thinking to divide the united and to unite the divided content. This action is performed continuously and as a result generates the reality of the objects of scientific

²² “Die kontinuierliche Einheit muss als Ursprung gedacht werden.”

²³ “Das Unendlichkleine bedeutet als die intensive Größe die Realität in dem bestimmten und prägnanten Sinne: dass sie das Reale, welches in aller Naturwissenschaft vorausgesetzt und gesucht wird, derselben darreicht; dass sie das Reale ausmacht und constituirt. Das Infinitesimale ist daher Instrument des Naturerkennens in der Bedeutung des Organon, welches die Naturdinge erzeugt und bildet.”

²⁴ “Der Ursprung der Vermannigfaltigung wird in der Einheit gesehen; der Ursprung ist nichts als die geforderte letzte Einheit, nämlich Zusammenhangs-Einheit.”

²⁵ “Der Zusammenhang, die Doppelrichtung des Denkens auf Vereinigung des zugleich Geschiedenen, Differenzierung des zugleich Geeinten, in der Differenz doch als Einheit sich Erhaltenden, das ist es wohl, was zuletzt zugrunde liegt.”

ная станция научного продуктивного мышления, однако при этом не сливается с мышлением и не поглощается им.

5. Конструктивизм Когена и спекулятивность Фихте

Еще одним («негативным») источником когеновского стремления к чистоте мышления при непреходящем сохранении автономности бытия выступали те воззрения кантовских «эпигонов» (О. Либман), которые, по сути, «отказались» от внешнего мира как одного из источников научного познания и сохранили приверженность одному лишь спекулятивно-му мышлению: «У Фихте и Шеллинга все формы и функции интеллекта рассматривались как нечто второстепенное, как результат деятельности “Я в себе”. У Гегеля осталось одно лишь мышление как последняя реальность» (Liebmann, 1912, S. 100). После этого и в самом деле не остается ничего иного, как только призывать констатировать: «Итак, следует вернуться назад к Канту» (Ibid., S. 85).

Согласно Когену, первоначально строится на принципах а) увеличения степени осознания самостоятельно произведенного предмета и б) уменьшения степени различия между мышлением и бытием при неизменном сохранении принципиальной автономности бытия. И здесь мы сразу же обнаруживаем радикальное отличие конструктивного мышления Когена от спекулятивного субъективизма Фихте.

По мнению Когена, «романтическая философия», к представителям которой он относил также и всех «эпигонов», сбилась с истинного пути, поскольку отказалась от основоположений критического идеализма Канта:

Разорвав связь с наукой, романтическая философия устремилась к познанию абсолюта, в котором сознание — это больше не трансцендентальное единство условий возможности опыта, но метафизическое единство,

ic cognition. Thinking and being correlate. The infinitesimal reality contains thinking and being simultaneously as unity and in a divided state. This means that Cohen knows full well that “real being is a non-concept and can never become a concept (any more than infinity can come to an end); there is always a gap between them. The infinitesimal magnitude for Cohen is the *Ursprung* of thinking precisely because the gap is reduced infinitely and can be infinitely small” (Dlugach, 2010, p. 225).

To sum up, the infinitesimal method is thinking that continuously performs the operations of: a) juxtaposing itself as pure thinking to the results of its generation; b) merging itself with the products of its own generation. Infinitesimal thinking constantly seeks to eliminate the difference between itself and being. Nevertheless being, as Cohen stresses, always remains independent and autonomous. Being reveals itself as a remote starting point, the departure station of scientific productive thinking, but never merges with thinking and is not subsumed by it.

5. Cohen’s Constructivism and Fichte’s Speculativeness

Yet another (“negative”) motive of Cohen’s striving toward purity of thinking, while preserving the autonomy of being, was the views of Kant’s “epigones” (Otto Liebman) who had effectively renounced the external world as an origin of scientific knowledge and preserved allegiance only to speculative thinking: “Fichte and Schelling saw all forms and functions of intellect as something secondary, as the result of the absolute activities of the ‘I in itself’. In Hegel thinking alone remains as the last reality”²⁶ (Liebmann, 1912, p. 100). That leaves only one option, and that is “So let’s go back to Kant”²⁷ (Ibid., p. 85).

²⁶ “Fichte und Schelling hatten alle Formen und Functionen des Intellects für etwas Secundäres, für Producte der absoluten Thätigkeiten des ‘Ichs an sich’ erklärt. Bei Hegel bleibt nun ganz allein das Denken als Wirkliches übrig.”

²⁷ “Also muss auf Kant zurückgegangen werden.”

создающее свое собственное содержание. Мышление и созерцание рассматриваются не в качестве отдельных, дополнительных методов научного познания, но в качестве органов понимания и мистического объединения с абсолютом (Пома, 2012, с. 107).

По этой причине Коген позиционировал свою критическую философию в качестве альтернативы всей посткантианской «романтической философии» — Фихте, Шеллингу и Гегелю.

В своей базовой концепции наукоучения, сформированной в целом к середине 1790-х гг., И. Г. Фихте закладывает основы спекулятивно-го субъективизма. Так, в частности, в «Основе общего наукоучения» (1794/95) Фихте приходит к выводу о том, что первоначальное *дело-действие*, или *действие* (*Tathandlung*), которое обозначается положением «Я есть Я» (*A* есть *A*), представляет собой не что иное, как полагание Я самого себя: Я полагает первоначально свое собственное бытие. Такой акт полагания (= самосознания) абсолютно не обусловлен ничем внешним и полностью спонтанен. Самосознание чистого Я становится, таким образом, единственным и первоначальным источником бытия. В таком случае сознание есть основа бытия, а самосознание — основа сознания.

О возможности существования автономного мира явлений как предмета мышления Фихте имеет четкие, недвусмысленные представления и поэтому наделяет бытие не просто второстепенным, но полностью зависимым статусом:

...если бы наукоучению был задан вопрос: каковы вещи сами по себе, то оно могло бы на это ответить только следующим образом: таковы, какими мы их должны сделать. От этого наукоучение нисколько не станет трансцендентным, так как мы обретаем в нас самих все то, что мы при этом устанавливаем; мы выносим это из нас самих вовне, ибо *в нас* самих

According to Cohen, *Ursprung* is based on the principles of a) *growing* awareness of independently generated object and b) *diminishing* difference between thinking and being, while the fundamental autonomy of being is preserved. This immediately highlights the radical difference between Cohen's constructive thinking and Fichte's speculative subjectivism.

In Cohen's opinion, the "romantic philosophy", in which he included also all the "epigones", had strayed from the right path because it had renounced the main principles of Kant's critical idealism:

Having left the vital link with science behind, romantic philosophy felt free to aspire to the elevated position of knowledge of the absolute, where consciousness is no longer the transcendental unity of the conditions of the possibility of experience, but metaphysical unity, which creates its own content. Thought and intuition are not seen as separate, complementary methods of scientific knowledge, but as organs of understanding and mystic union with the absolute (Poma, 1997, p. 72).

For this reason, Cohen positioned his critical philosophy as an alternative to the whole post-Kantian "romantic philosophy" — Fichte, Schelling and Hegel.

In his theory of the science of knowledge, which had taken final shape by the mid-1790s, Fichte laid the foundations of speculative subjectivism. In *The Science of Knowledge* (1794/95) Fichte comes to the conclusion that the initial factact (*Tathandlung*), indicted by the proposition that "I am I" (*A* is *A*), represents the positing of *I* by *I*: *I* posits its own being. This act of positing (= self-consciousness) is not conditioned by anything external and is totally spontaneous. The self-consciousness of pure *I* thus becomes the only and initial origin of being. Consciousness, then, is the foundation of being and self-consciousness is the foundation of consciousness.

Fichte (1982, p. 252) had clear-cut and unambiguous ideas about the possibility of the exist-

находится нечто, что оказывается возможно объяснить исчерпывающим образом только через нечто *вне нас*. Мы знаем, что именно мы мыслим это нечто, мыслим его согласно законам нашего духа, что мы, стало быть, никогда не можем выйти из самих себя, никогда не можем заговорить о существовании какого-нибудь объекта без субъекта (Фихте, 1993, с. 289).

Казалось бы, Я как чистое мышление должно ограничиваться *не-Я* как эмпирическим миром явлений. При этом *не-Я* противоплагается Я и, следовательно, как можно было бы предположить, является автономным по отношению к Я бытием. Однако акт полагания *не-Я* как мира явлений полностью принадлежит самому Я и, следовательно, в случае с *не-Я* мы опять-таки имеем дело с действием чистого мышления. Становится ясно, что указания Фихте на якобы присутствующий в наукоучении «эмпиризм» остаются безосновательными. Напротив, бесконечное стремление (*Streben*) заставляет Я искать собственную причинность (*Kausalität*): «Стремление направляется к причинности; и потому, согласно своему характеру, оно должно быть положено непременно, как причинность. Однако же эта причинность не может быть положена как направляющаяся на *не-Я*; так как в таком случае положена была бы реальная воздействующая деятельность, а отнюдь не стремление. Поэтому она могла бы только возвращаться к себе самой, только порождать самое себя» (Там же, с. 291). Однако такое стремление (= побуждение, *Trieb*) пребывает «только в субъекте и по своей природе не выходит за его пределы» (Там же).

Такой сугубо спекулятивный подход к сознанию, мышлению и бытию имеет мало общего с критической позицией Когена. Соответственно, поиски сходства между конструктивным научным мышлением Когена и Марбургской школы со спекулятивным мышлением Фихте лишены серьезных оснований.

ence of an autonomous world of phenomena as an object of thinking, hence he confers on being not just a secondary, but a totally dependent status:

[...] if the Science of Knowledge should be asked, how then, indeed, are things-in-themselves constituted, it could offer no answer, save, as we are to make them. Now this in no way renders our science transcendent; for everything that we shall also point out in this connection we find in ourselves, and bring forth from ourselves, because there is something *in us* that can be fully accounted for only by something *outside us*. We know that we think it, and think it according to the laws of our mind; and hence that we can never escape from ourselves, never speak of the existence of an object without a subject.

It would seem that *I* as pure thinking should be limited to *non-I* as the empirical world of phenomena. The *non-I* is juxtaposed to *I* and apparently constitutes being that is autonomous vis-à-vis *I*. However, the act of positing *non-I* as the world of phenomena belongs to *I*, such that in the case of *non-I* we are again looking at the activity of pure thinking. It becomes clear that Fichte's reference to "empiricism" allegedly present in the science of knowledge is groundless. On the contrary, infinite striving (*Streben*) makes *I* look for its own causality (*Kausalität*): "Striving aspires to causality; it must be posited, therefore, as essentially causal in character. But this causality cannot be posited *as* extending to the not-self; for in that case a real efficacious activity would be posited, and not a striving. It would thus be capable only of reverting upon itself; of producing only itself" (*ibid.*, p. 253). However, drive (*Trieb*) "is merely in the subject, and by nature does not issue beyond the latter's sphere" (*ibid.*).

A so strictly speculative approach to consciousness, thinking and being has little in common with Cohen's critical position. Therefore there are no serious grounds for seeking similarities between the constructive scientific thinking of Cohen and the Marburg school on the one hand, and Fichte's speculative thinking on the other.

Заключение

Мышление современного Когену математического естествознания представляло собой, как мы увидели, чистое (неэмпирическое) конструирование научных положений и теорий. Уровень такого мышления давным-давно оторвался от эмпирического базиса древней науки и формировался начиная с Нового времени в качестве автономной и сугубо рациональной, то есть чистой, мыслительной деятельности.

Если суммировать учение Германа Когена о конструктивном мышлении, то можно выделить следующие основоположения и элементы его конструктивистской системы:

(i) научное мышление может быть исключительно чистым;

(ii) мышление как первоначально есть не что иное, как собственное движение мышления, которое одновременно порождает его же содержание;

(iii) научное мышление континуально, что в конечном итоге обеспечивает полную когерентность, а следовательно, системность и функциональную связность всех элементов мышления и познания;

(iv) перманентное движение мышления находится в коррелятивной связи с некоторым «нечто», которое мышлением не является, то есть с автономным бытием;

(v) инфинитезимальный метод в качестве оперативной деятельности постоянно фиксирует, различает и снова соединяет а) чистое мышление, б) результаты порождения мышления и в) «нечто», не являющееся мышлением, но без которого мышление не может осуществить самоидентификацию (= существование), поскольку для этого как раз и необходимо то, что мышлением не является, то есть непокорное бытие.

Таким образом, конструктивный субъективизм Когена представляет собой чистую, автономную, непрерывную, функциональную

Conclusion

As we have seen, the thinking of mathematical natural science in Cohen's time was pure (non-empirical) constructing of scientific propositions and theories. Such thinking had long detached itself from the empirical basis of ancient science and beginning from the modern period was evolving as an autonomous and strictly rational, i.e. pure thinking.

Summing up Hermann Cohen's doctrine of constructive thinking, the following principles and elements of his constructivist system can be identified:

(i) scientific thinking can only be pure;

(ii) thinking as *Ursprung* is the movement of thinking which simultaneously generates its content;

(iii) scientific thinking is continuous, which ultimately ensures total coherence and consequently, systematic character and functional connectedness of all the elements of thinking and cognition;

(iv) the permanent movement of thinking correlates with "something" that is not thinking, i.e. with autonomous being;

(v) the infinitesimal method as operative activity constantly fixes, distinguishes and reunites a) pure thinking, b) the results of generation by thinking c) "something" that is not thinking but without which thinking cannot self-identify itself (= exist); this calls precisely for something that is not thinking, i.e. unruly being.

Thus Cohen's constructive subjectivism is a pure, autonomous, continuous functional activity of thinking which generates scientific reality in the shape of knowledge. But if it is to continue to exist independently as scientific thinking it has to keep its eye on similar autonomous being, non-theory and non-concept which, odd though it may seem, is the necessary condition of the existence of constructive thinking.

деятельность мышления, в ходе которой рождается научная реальность в виде познания. При этом ради собственного независимого существования научное мышление обязано не упускать из вида такое же автономное бытие, не-теорию и не-понятие, которое, как это ни покажется странным, является неустранимым условием существования конструктивно-го мышления.

В таком случае для конструктивизма как такового будет характерно обращение к мышлению как едва ли не единственному источнику тех познавательных и — шире — мировоззренческих, мирозидательных конструкций, которые человечество творит не только в науке, но и в повседневном жизненном мире.

В отличие от конструктивизма Когена, не потерявшего, несмотря ни на что, автономное бытие, в исходном наукоучении Фихте чистое мышление, или Я, ходит по бесконечному логическому кругу. Однако в своем стремлении отыскать выход из этого круга, разорвать «дурную бесконечность» одного лишь автономного логического мышления и открыть свою причинность Я обращается вовсе не к бытию мира явлений, а следует в диаметрально противоположном направлении — к Абсолютному Я.

В таком случае первоначально усматриваемая схожесть учений Когена и Фихте оказалась всего лишь видимостью, кажимостью. Вовсе не случайно известный историк неокантианской философии Г. Эдель заметил, что «сходство между Фихте и марбургским неокантианством существует только в области вымысла (Fabel)» (Edel, 2013, S. 16). Стало быть, между научным конструктивным субъективизмом и спекулятивным субъективизмом изначально располагается непреодолимая преграда.

Список литературы

Длугач Т. Б. Понятие и суждение в философии Г. Когена // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И. Н. Грифцовой, Н. А. Дмитриевой. М. : РОССПЭН, 2010. С. 221—226.

Thus constructivism as such will seek to fall back on thinking as just about the only source of the cognitive and — more broadly — world-view-related and world-creating structures humankind creates not only in science, but also in the daily world.

Unlike Cohen's constructivism, which has held its own in spite of all the odds, in Fichte's *Science of Knowledge* pure thinking, or *I*, moves in an endless logical circle. However, in seeking a way out of this circle, to break the "bad infinity" of autonomous logical thinking and discover its causality, the *I* turns not to the being of the world of phenomena, but heads in the opposite direction, toward the Absolute *I*.

Therefore the initially perceived similarity of the teachings of Cohen and Fichte turns out to be a phantom. It is not by chance that Geert Edel (2013, p. 16), a prominent historian of Neo-Kantian philosophy, wrote that "the similarity between Fichte and the Marburg Neo-Kantianism exists only in the domain of fantasy".²⁸ So there is inherently an insurmountable barrier between scientific constructive subjectivism and speculative subjectivism.

References

Aquila, R.E., 1989. *Matter in Mind: A Study of Kant's Transcendental Deduction*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.

Brelage, M., 1965. *Studien zur Transzendentalphilosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.

Carl, W., 1989. Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories. In: E. Förster, ed. 1989. *Kant's Transcendental Deduction. The Three Critiques and the Opus Postumum*. Stanford: Stanford University Press, pp. 3-20.

Cassirer, E., 1912. Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie. *Kant-Studien*, 17, pp. 252-273.

Cohen, H., 1883. *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*. Berlin: Dümmler.

²⁸ "[...] die Gemeinsamkeiten zwischen Fichte und dem Marburger Neokantianismus postulieren, welche es nur im Bereich der Fabel [...]."

Дмитриева Н. А. Понятие «априори» в немецком и русском неокантианстве // Многообразии априори / под ред. А. Н. Круглова. М. : Канон+, 2013. С. 129–148.

Кант И. Критика чистого разума (В, 1787) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.

Люфт С. Конструкция и конституция, или Каково содержание опыта? Гуссерль vs. неокантианцы // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / под ред. И. Н. Грифцовой, Н. А. Дмитриевой. М. : РОССПЭН, 2010. С. 117–134.

Пома А. Критическая философия Германа Когена. М. : Академический проект, 2012.

Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. М. : Прогресс-Градиция, 2008.

Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч. : в 2 т. / сост. и примеч. В. Волжского. СПб. : Мифрил, 1993. Т. 1. С. 65–337.

Aquila R. E. Matter in Mind: A Study of Kant's Transcendental Deduction. Bloomington ; Indianapolis : Indiana University Press, 1989.

Brelage M. Studien zur Transzendentalphilosophie. Berlin : Walter de Gruyter, 1965.

Carl W. Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories // Kant's Transcendental Deduction. The Three "Critiques" and the "Opus Postumum" / ed. by E. Förster. Stanford : Stanford University Press, 1989. P. 3–20.

Cassirer E. Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie // Kant-Studien. 1912. Bd. 17. S. 252–273.

Cohen H. Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte: Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. Berlin : Dümmler, 1883.

Cohen H. Kants Theorie der Erfahrung. 3. Aufl. Berlin : Bruno Cassirer, 1918.

Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. 3. Aufl. Berlin : Bruno Cassirer, 1922.

Edel G. Zum Fichte-Bild im Marburger Neukantianismus // Wissen, Freiheit, Geschichte: Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert / hrsg. von J. Stolzenberg and O.-P. Rudolph. Leiden : Brill Academic Publishers, 2013. Bd. 3. S. 15–31.

Holzhey H. Cohen und Natorp : in 2 Bdn. Basel ; Stuttgart : Schwabe & Co. Verl., 1986. Bd. 1.

Liebmann O. Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung. Berlin : Reuther & Reichard, 1912.

Marx W. Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens "Logik der reinen Erkenntnis". Frankfurt a/M : Klostermann, 1977.

Cohen, H., 1918. *Kants Theorie der Erfahrung*. 3. Auflage. Berlin: Bruno Cassirer.

Cohen, H., 1922. *Logik der reinen Erkenntnis*. 3. Auflage. Berlin: Bruno Cassirer.

Dlugach, T.B., 2010. The Concept and Judgment in the Philosophy of H. Cohen. In: I.N. Griftsova and N. A. Dmitrieva, eds. 2010. *German and Russian Neo-Kantianism: Between Theory of Cognition and Criticism of Culture*. Moscow: ROSSPEN, pp. 221-226. (In Rus.).

Dmitrieva, N.A., 2013. The Concept of *A Priori* in German and Russian Neo-Kantianism. In: A.N. Kroglov, ed. 2013. *Diversity of A Priori*. Moscow: Kanon+, pp. 129-148. (In Rus.).

Edel, G., 2013. Zum Fichte-Bild im Marburger Neukantianismus. In: J. Stolzenberg and O.-P. Rudolph, eds. 2013. *Wissen, Freiheit, Geschichte: Die Philosophie Fichtes im 19. und 20. Jahrhundert. Band III*. Leiden: Brill Academic Publishers, pp. 15-31.

Fichte, J.G., 1982. *The Science of Knowledge*. Translated by P. Heath and J. Lachs. Cambridge: Cambridge University Press.

Holzhey, H., 1986. *Cohen und Natorp: In 2 Bände. Band 1*. Basel; Stuttgart: Schwabe & Co.

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

Liebmann, O., 1912. *Kant und die Epigonen. Eine kritische Abhandlung*. Berlin: Reuther & Reichard.

Luft, S., 2010. Construction and Constitution, or What is the Content of Experience? Husserl vs. Neo-Kantianism. In: I.N. Griftsova and N. A. Dmitrieva, eds. 2010. *German and Russian Neo-Kantianism: Between the Theory of Knowledge and Criticism of Culture*. Moscow: ROSSPEN, pp. 117-134. (In Rus.).

Marx, W., 1977. *Transzendente Logik als Wissenschaftstheorie. Systematisch-kritische Untersuchungen zur philosophischen Grundlegungsproblematik in Cohens "Logik der reinen Erkenntnis"*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Marx, W., 1987. Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens. In: H.-L. Ollig, ed. 1989. *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 66-86.

Mayerhofer, H., 2004. *Der philosophische Begriff der Bewegung in Hermann Cohens "Logik der reinen Erkenntnis"*. Wien: Universitätsverlag.

Marx W. Die philosophische Entwicklung Paul Natorps im Hinblick auf das System Hermann Cohens // *Materialen zur Neukantianismus-Diskussion* / hrsg. von H.-L. Ollig, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987. S. 66–86.

Mayerhofer H. Der philosophische Begriff der Bewegung in Hermann Cohens "Logik der reinen Erkenntnis". Wien : Universitätsverlag, 2004.

Natorp P. Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig : Dürr, 1903.

Natorp P. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. Leipzig ; Berlin : Teubner, 1910.

Stolzenberg J. Ursprung und System. Probleme der Begründung Systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1995.

Об авторе

Валерий Евгеньевич Семенов, доктор философских наук, профессор, философский факультет, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, Москва, Россия.

E-mail: semyonov.ve@philos.msu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0486-8697>

Для цитирования:

Семенов В. Е. Конструктивное мышление в критической философии Германа Когена // *Кантовский сборник*. 2022. Т. 41, № 3. С. 76–101.

doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-3

© Семенов В. Е., 2022.

Natorp, P., 2004. *Plato's Theory of Ideas: An Introduction to Idealism*. Edited by V. Politis; translated by V. Politis and J. Connolly. Sankt Augustin: Academia.

Natorp, P., 1910. *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig & Berlin: Teubner.

Poma, A., 1997. *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Translated by J. Denton. Albany & New York: State University of New York Press.

Sokuler, Z.A., 2008. *Hermann Cohen and the Philosophy of Dialogue*. Moscow: Progress-Tradition. (In Rus.).

Stolzenberg, J., 1995. *Ursprung und System. Probleme der Begründung Systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Prof. Dr Valery Ye. Semyonov, Department of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia.

E-mail: semyonov.ve@philos.msu.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0486-8697>

To cite this article:

Semyonov, V.Ye., 2022. Constructive Thinking in the Critical Philosophy of Hermann Cohen. *Kantian Journal*, 41(3), pp. 76-101.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-3>

© Semyonov V. Ye., 2022.



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):11

О ПУТЯХ И БЕСПУТЬЯХ ЕВРОПЕЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ: ПРОБЛЕМА ОЧЕВИДНОСТИ

Н. А. Артеменко^{1,2}

Проблема рациональности сегодня – это проблема внутренней неразумности разума, провоцирующая поставить вопрос о границе между разумностью и неразумием. Активность свободного разума обнаружила настолько неразумные последствия, что вполне уместным оказывается вопрос: а не содержит ли разум в себе свое собственное отрицание, не неразумен ли он в своих основаниях, не несет ли он в себе вирус безумия? Еще гуманистическая революция Возрождения постепенно привела к замене силы всемогущей веры на веру во всемогущество силы. Именно эта общая ориентация на силу и культ силы, эта новая вера в силу обнажала себя все острее и резче в ходе европейской истории и в конце концов привела к предельным формам выражения в мировых войнах и катастрофах XX–XXI вв. Большинство философов XX в. полагали, что сегодня уже невозможно мыслить так, как в прежние времена, невозможно представить реальность как структуру, имеющую единственное основание. Современный плюралистический мир не может быть истолкован единственно возможным рационалистическим способом, который объединил бы мир на одном основании во имя окончательной истины. Кажется, философский мир XX в. «дрожит», так как резко флуктуируют те основания, которые еще недавно были символами незыблемости и абсолютности. На одном из таких оснований, а именно на очевидности, традиция которой ведет нас к Декарту и обратно к трем основным версиям трансцендентализма – Канта, Гуссерля и Хайдеггера, автор останавливается подробнее и в

¹ Санкт-Петербургский государственный университет, Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7/9.

² Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Россия, 236016, Калининград, ул. Ал. Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 22.12.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-4

WEGE UND IRRWEGE DER EUROPÄISCHEN RATIONALITÄT. DAS PROBLEM DER EVIDENZ

N. Artemenko^{1,2}

The problem of rationality today means the problem of the inner unreasonableness of reasonableness in the sense of its inner limit. Even the humanistic revolution of the Renaissance gradually led to the replacement of the power of omnipotent faith by faith in the omnipotence of power. It is this general orientation towards power and the cult of power, this new belief in power, that revealed itself more and more sharply in the course of European history and eventually led to extreme forms of expression in the world wars and catastrophes of the twentieth and twenty-first centuries. The activity of free reasonableness has resulted in a host of unreasonable consequences: we have reason to suggest that reasonableness perhaps contains its own negation. Most philosophers of the twentieth century supposed that today it is impossible to think as in former times; it is already impossible to imagine reality as the structure which alone has a basis. The modern pluralistic world cannot be interpreted in a single rationalistic way as the only possible way, which would lead to the world's being united on a single principle for the sake of final truth. The philosophical world of the twentieth century "shivers" because of the fluctuation its own foundation, which was recently the symbol of its firmness and absoluteness. The article offers an analysis of a foundation of this kind, viz. evidence. The tradition of this concept leads us to Descartes and back to the three main versions of transcendentalism: Kant's, Husserl's and Heidegger's. The author finally comes to the conclusion

¹ Saint Petersburg State University. 7-9 Universitetskaya emb., Saint Petersburg, 199034, Russia.

² Immanuel Kant Baltic Federal University. 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236016, Russia. Received: 22.12.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-4

конечном итоге приходит к выводу, что видимость преодоления метафизического подхода в XX в. сменяется трансцендентальной и диалектической «игрой» вокруг метафизических понятий.

Ключевые слова: Кант, Декарт, Гуссерль, рациональность, очевидность, постметафизическое мышление, феноменология, трансцендентализм, разумность

Накануне трехсотлетия со дня рождения Иммануила Канта (22 апреля 2024 г.) Балтийский федеральный университет начал проект под названием «Критическое мышление как предмет критики в истории русской и европейской мысли». Трехлетний путь предполагает ряд семинаров, первый из которых состоялся 17–20 марта 2021 г.³

Каким должен быть тип критического мышления у человека XXI столетия? Применимо ли философское наследие Канта в контексте острых вызовов современности? Какая задача стоит перед философией в ситуации кризиса рациональности? Эти и многие другие вопросы стали предметом рефлексии участников семинара. Мы сконцентрируемся на двух основных, как нам видится, моментах проведенного обсуждения: на эволюции проблемы рациональности и на проблеме кризиса современно-го метафизического мышления.

Введение в проблему рациональности

Рациональность сегодня — волнующая загадка. Парадоксальный факт: хотя без обсуждения этой темы не обходится практически ни одно современное философско-методологическое исследование и споры вокруг проблемы рациональности становятся все более острыми, нет ни общепринятого определения понятия «рациональность», ни согласия в том, что

³ Более подробно с материалами семинара можно ознакомиться по ссылке: <http://special.kantiana.ru/critical-thinking-ikbfu-1>

that the appearance of overcoming the metaphysical approach in the twentieth century is replaced by a transcendental and dialectical “game” around metaphysical concepts.

Keywords: Kant, Descartes, Husserl, rationality, evidence, postmetaphysical thinking, phenomenology, transcendentalism, reasonableness

Im Vorfeld des dreihundertsten Geburtstags von Immanuel Kant (22. April 2024) hat die Baltische Föderale Immanuel-Kant-Universität ein Projekt mit dem Titel „Kritisches Denken als Gegenstand der Kritik in der Geschichte des russischen und europäischen Denkens“ gestartet. Der dreijährige Weg beinhaltet eine Reihe von Aktivitäten, von denen die erste vom 17. bis 20. März 2021 stattgefunden hat.³

Wie sollte kritisches Denken im 21. Jahrhunderts beschaffen sein? Ist Kants philosophisches Erbe im Kontext der akuten Herausforderungen der Gegenwart anwendbar? Welche Aufgabe könnte die Philosophie in einer Situation der Krise der Rationalität haben? Diese und viele andere Fragen wurden zum Thema der Diskussion der Seminarteilnehmer. Wir werden uns im Folgenden auf zwei Probleme konzentrieren: die Evolution des Rationalitätsproblems und die Krise des modernen metaphysischen Denkens.

Einführung in das Problem der Rationalität

Die Rationalität heute ist ein aufregendes Rätsel. Obwohl heutzutage kaum eine philosophisch-methodologische Forschung ohne dieses Thema auskommt und die Streitigkeiten um das Problem der Rationalität immer heftiger werden, gibt es paradoxerweise weder eine allgemeingültige Begriffsdefinition noch eine Einigkeit darüber, was eigentlich als Problem gelten soll, das mit diesem Begriff zusammenhängt, noch völlige Gewissheit, dass dieser Begriff überhaupt notwendig ist.

³ Weitere Informationen zu den Materialien des Seminars finden Sie unter dem Link: <http://special.kantiana.ru/critical-thinking-ikbfu-1>

считать проблемой, связанной с этим понятием, ни твердой уверенности, что это понятие вообще необходимо.

В современной философии наметилась отчетливая тенденция к расширительному истолкованию понятия рациональности. В структуре рациональности все чаще включаются элементы нерационального. Обозначим некоторые «генеральные линии» интерпретации этого понятия.

Во-первых, рациональность понимается как метод познания действительности, основанный на разуме. Это центральное значение восходит к латинскому корню *ratio* (разум). Рационализация вообще, выступающая в тех или иных формах, является общечеловеческим свойством, присущим различным сторонам человеческой активности. Следовательно, она реализуется и в философской рефлексии. В частности, можно говорить о философском учении, точнее, о некоем методическом принципе (аксиоматике), согласно которому разум служит основой бытия (онтологический рационализм), познания (гносеологический рационализм), морали (этический рационализм). В этом смысле рационализм (рациональное) противостоит иррационализму и сенсуализму.

Во-вторых, рациональность трактуется многими учеными как некая структура познания, имеющая внутренние законы и особенности. В этой направленности рассуждений научное мышление утрачивает свою монополию на «рациональность». Вероятно, и разум перестает в данном случае быть определяющей характеристикой рационального. Речь идет уже о специфической упорядоченности, присущей различным формам духовной деятельности, не только научной. Эта особая «организованность», «логичность» противостоит бесструктурности, хаотичности, принципиальной «невыразимости». К иррационализму при этом может быть отнесен тот духовный опыт, который не поддается упорядоченности и умопостижению.

In der gegenwärtigen Philosophie zeichnet sich eine deutliche Tendenz zu einer erweiterten Auslegung des Begriffs der Rationalität ab. In die Struktur der Rationalität werden des Öfteren die Elemente des Nicht-Rationalen eingeschlossen. Skizzieren wir die „Hauptlinien“ der Interpretation dieses Begriffs:

Erstens wird Rationalität als eine auf der Vernunft beruhende Methode der Wirklichkeitserkenntnis verstanden. Diese zentrale Bedeutung geht auf den lateinischen Stamm *ratio* (Vernunft) zurück. Die Rationalisierung im Allgemeinen, in diesen oder jenen Formen auftretend, ist eine allgemeinmenschliche Eigenschaft, die den unterschiedlichen Seiten der menschlichen Aktivität eigen ist. Sie wird demnach auch in der philosophischen Reflexion durchgeführt. Im Einzelnen kann man von einer philosophischen Lehre sprechen, genauer, von einem gewissen methodischen Prinzip (Axiomatik), demzufolge die Vernunft als Grundlage des Daseins (ontologischer Rationalismus), der Erkenntnis (gnoseologischer Rationalismus), der Moral (ethischer Rationalismus) fungiert. In diesem Sinne steht der Rationalismus (das Rationale) dem Irrationalismus und Sensualismus entgegen.

Zweitens wird die Rationalität von vielen Wissenschaftlern als eine solche Struktur der Erkenntnis ausgelegt, die innere Gesetze und besondere Eigenschaften hat. In dieser Richtung der Ausführungen verliert das wissenschaftliche Denken sein Monopol auf „Rationalität“. Wahrscheinlich hört auch die Vernunft in diesem Fall auf, die bestimmende Charakteristik des Rationalen zu sein. Die Rede ist bereits von einer spezifischen Ordnungsmäßigkeit, die verschiedenen Formen der geistigen Tätigkeit, nicht nur der wissenschaftlichen, eigen ist. Diese besondere „Organisiertheit“, „Logizität“ steht der Strukturlosigkeit, dem Chaotischen, der grundsätzlichen „Unsagbarkeit“ entgegen. Dem Irrationalismus kann dabei jene geistige Erfahrung zugeschrieben werden, die sich keiner rational gefassten Ordnung unterwirft.

В-третьих, рациональность отождествляется с определенным принципом, атрибутивным свойством западной цивилизации. Предполагается, что культурные особенности народов, развивающихся в процессе своей жизнедеятельности аналитические или образно-интуитивные начала, могут оформиться в определяющие их цивилизационные признаки. В частности, по мнению К. Ясперса, наука, когда она становится логически и методически осознанной, делает европейскую культуру отличной от культуры других народов. Основываясь на данной интерпретации, К. Г. Юнг разделял цивилизации на «рациональные» и «аффективные». В этом значении многие философы для анализа различных типов цивилизации предлагали такие характеристики, как «динамичность» и «статичность», «экстравертированность» и «интравертированность», «оптимизм» и «фатализм», «рационализм» и «мистицизм» (см., напр.: Рациональность..., 1995).

Дихотомия и сложное переплетение «рационального» и «иррационального» традиционно свойственны западному мышлению. Европейская философия на протяжении своего развития руководствовалась не только идеей логоса. Пафос разума, знания и основанного на них прогресса наиболее полно и отчетливо выразился в идеологии эпохи Просвещения. Вневременная, внеисторически понятая, всегда тождественная себе «разумность» в противоположность «страстям», «тайнствам», «заблуждениям» рассматривалась просветителями как универсальное средство совершенствования общества. Прогресс осмыслился как результат распространения истинных, рационалистских идей, которые постепенно устраняют загадки и тайны мира, пропитывая его светом разумности. Этот подход к оценке общественного развития в дальнейшем начал вырождаться в апологетическую, по своей сути «прогрессистскую» концепцию с характерным для нее представлением о науке (а затем и о технике, информатике) как об

Drittens wird die Rationalität mit einem bestimmten Prinzip, einer attributiven Eigenschaft der westlichen Zivilisation identifiziert. Es wird angenommen, dass kulturelle Besonderheiten der Völker, die im Laufe ihrer Geschichte analytische und bildlich-intuitive Grundsätze entwickeln, in der Lage sind, bestimmte Zivilisationsmerkmale herauszubilden. Im Einzelnen unterscheidet die Wissenschaft, laut Karl Jaspers, sobald sie logisch und methodisch bewusst wird, die europäische Kultur von derjenigen anderer Völker. Aufbauend auf dieser Interpretation teilte C. G. Jung die Wissenschaften in „rationale“ und „affektive“ ein. In diesem Sinne schlugen viele Philosophen für die Analyse verschiedener Zivilisationstypen Charakteristiken wie „Dynamik“ und „Statik“, „Extrovertiertheit“ und „Introvertiertheit“, „Optimismus“ und „Fatalismus“, „Rationalismus“ und „Mystizismus“ vor (vgl. z.B. Pruzhinin und Shvyrev, 1995).

Die Dichotomie und komplizierte Verflechtung des „Rationalen“ und „Irrationalen“ sind traditionell charakteristisch für das abendländische Denken. Die europäische Philosophie hat sich im Laufe ihrer Entwicklung nicht nur von der Idee des *logos* leiten lassen. Das Pathos der Vernunft, des Wissens und des darin fundierten Fortschritts brachten sich im größten Ausmaß und am deutlichsten in der Ideologie der Aufklärung zum Ausdruck. Die überzeitliche, übergeschichtlich verstandene, stets mit sich selbst identische „Vernünftigkeit“ wurde im Gegensatz zu „Leidenschaften“, „dem Geheimnisvollen“, „Irrtümern“ als das universelle Mittel für die Vervollkommnung der Gesellschaft betrachtet. Der Fortschritt wurde als das Ergebnis der Verbreitung von wahren, rationalistischen Ideen begriffen, die allmählich die Rätsel und Geheimnisse der Welt beseitigen und sie mit dem Licht der Vernunft durchdringen. Dieser Zugang zur Beurteilung gesellschaftlicher Entwicklung begann in der Folgezeit in die apologetische, ihrem Wesen nach „progressistische“ Konzeption überzugehen, mit der für sie charakteristischen Vorstellung von Wissenschaft (und später auch

оптимальном средстве разрешения любых человеческих проблем и достижения гармонии на путях устройства рационально спроектированного миропорядка. Сложившееся еще в философской классике возвеличивание разумного, рационального, «эллинского» начала в противовес аффектированности, стихийности и «эмпиричности» иных культур, а также возникшее позднее стереотипное представление о «технической рациональности», якобы органически присущей европейской цивилизации, активно содействовали формированию различных современных сциентистских иллюзий⁴.

⁴ Т. Адорно и М. Хоркхаймер в «Диалектике Просвещения» отмечают, что программой Просвещения и его основной тенденцией было расколдовывание мира. Показателен в этом отношении и доклад М. Вебера 1918 г., в центре которого оказались, в частности, проблемы превращения духовной жизни в духовное производство, изменения роли интеллигенции в обществе и, наконец, судьбы европейского общества и европейской цивилизации вообще. Позволим себе привести здесь обширную цитату: «Научный прогресс является частью, и притом важнейшей частью, того процесса интеллектуализации, который происходит с нами на протяжении тысячелетий и по отношению к которому в настоящее время обычно занимают крайне негативную позицию. Прежде всего уясним себе, что же, собственно, практически означает эта интеллектуалистическая рационализация, осуществляющаяся посредством науки и научной техники. Означает ли она, что сегодня каждый из нас, сидящих здесь в зале, лучше знает жизненные условия своего существования, чем какой-нибудь индеец или готтентот? Едва ли. Тот из нас, кто едет в трамвае, если он не физик по профессии, не имеет понятия о том, как трамвай приводится в движение. Ему и не нужно этого знать. Достаточно того, что он может «рассчитывать» на определенное «поведение» трамвая, в соответствии с чем он ориентирует свое поведение, но как привести трамвай в движение — этого он не знает. Дикарь несравненно лучше знает свои орудия. Хотя мы тратим деньги, держу пари, что даже из присутствующих в зале коллег каждый из специалистов по политической экономии, если таковые здесь есть, вероятно, по-своему ответит на вопрос: как получается, что за деньги можно что-нибудь купить? Дикарь знает, каким образом он обеспечивает себе ежедневное пропитание и какие институты оказывают ему при этом услугу. Следовательно, возрастающая интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать; что, следовательно, принципиально нет ни-

von Technik und Informatik) als eines optimalen Mittels für die Lösung aller menschlichen Probleme und Verwirklichung von Harmonie auf dem Wege der Errichtung einer rational entworfenen Weltordnung. Die noch in der philosophischen Klassik entstandene Erhöhung des vernünftigen, rationalen, „hellenischen“ Grundsatzes als Gegengewicht zur Affektivität, Spontaneität und „Empirie“ anderer Kulturen sowie die später aufgekommene stereotype Vorstellung von „technischer Rationalität“, die angeblich der europäischen Zivilisation eigen ist, haben aktiv zur Bildung verschiedener gegenwärtiger wissenschaftlicher Illusionen beigetragen.⁴

⁴ Theodor W. Adorno und Max Horkheimer merken in der Arbeit *Dialektik der Aufklärung* an, dass die Programmatik der Aufklärung und ihre Grundtendenz auf die Entzauberung der Welt abzielten. Bezeichnend in dieser Beziehung ist auch der Vortrag von M. Weber, den er im Winter des Jahres 1918 an der Münchener Universität hielt und in dessen Mittelpunkt im Einzelnen die Probleme der Verwandlung des geistigen Lebens in den geistigen Betrieb, des Wandels der Rolle der Intellektuellen in der Gesellschaft und schließlich die des Schicksals der europäischen Gesellschaft und der europäischen Zivilisation im Ganzen standen. Wir erlauben uns an dieser Stelle ein langes Zitat: „Der wissenschaftliche Fortschritt ist ein Bruchteil, und zwar der wichtigste Bruchteil, jenes Intellektualisierungsprozesses, dem wir seit Jahrtausenden unterliegen, und zu dem heute üblicherweise in so außerordentlich negativer Art Stellung genommen wird. Machen wir uns zunächst klar, was denn eigentlich diese intellektualistische Rationalisierung durch Wissenschaft und wissenschaftlich orientierte Technik praktisch bedeutet. Etwa, dass wir heute, jeder z.B., der hier im Saale sitzt, eine größere Kenntnis der Lebensbedingungen hat, unter denen er existiert, als ein Indianer oder ein Hottentotte? Schwerlich. Wer von uns auf der Straßenbahn fährt, hat — wenn er nicht Fachphysiker ist — keine Ahnung, wie sie das macht, sich in Bewegung zu setzen. Er braucht auch nichts davon zu wissen. Es genügt ihm, dass er auf das Verhalten des Straßenbahnwagens »rechnen« kann, er orientiert sein Verhalten daran; aber wie man eine Trambahn so herstellt, dass sie sich bewegt, davon weiß er nichts. Der Wilde weiß das von seinen Werkzeugen ungleich besser. Wenn wir heute Geld ausgeben, so wette ich, dass, sogar wenn nationalökonomische Fachkollegen im Saale sind, fast jeder eine andere Antwort bereit halten wird auf die Frage: Wie macht das Geld es, dass man dafür etwas — bald viel, bald wenig — kaufen kann? Wie der Wilde es macht, um zu seiner täglichen Nahrung zu kommen, und welche Institutionen ihm dabei dienen, das weiß er. Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also *nicht* eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen

Действительно, со времен Просвещения термин «рациональность» употребляется в основном для обозначения логически проработанного, собственно теоретического знания в противоположность знанию чувственному, эмпирическому (рациональная психология, например, в противоположность психологии эмпирической у Хр. Вольфа). Существовала давняя традиция в математике обозначать этим термином все положительные и отрицательные числа (целые, дробные и нуль), то есть обозначать в математике все, что может быть логически определенно выражено и расчислено. Ясно проступает смысловая соотнесенность этого термина с упорядочивающими и артикулирующими способностями разума. И даже когда речь заходила о рациональности мира, никаких иных свойств мира, кроме его логической представимости (интеллигибельности), не предполагалось — рациональность мира означала лишь, что мир упорядочен настолько, что может быть представлен как логически артикулированное целое (а значит, *познаваем* — в этом, в частности, состоял «гносеологический оптимизм» зачинателей новой науки Нового времени). Как отмечают Т. Адорно и М. Хоркхаймер, формальная логика была великой школой унификации: она предоставила просветителям схему исчислимости мира (Хоркхаймер, Адорно, 1997, с. 20–21).

Новая духовная эпоха, поиск новых опор и новой ориентации в мире, в том числе и новой ориентации философии, все более заметное разочарование в старых идеалах, все более заметное сомнение в ранее принимавшихся на веру исходных основаниях положительного

каких таинственных, не поддающихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Последнее, в свою очередь, означает, что мир расколдован. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого существовали подобные таинственные силы. Теперь все делается с помощью технических средств и расчета. Вот это и есть интеллектуализация» (Вебер, 1990, с. 709).

In der Tat wird der Begriff „Rationalität“ seit der Aufklärung meistens für die Bezeichnung eines logisch durchgearbeiteten, im Grunde genommen theoretischen Wissens im Gegensatz zum sinnlich-empirischen Wissen verwendet (wie die rationale Psychologie im Gegensatz zur empirischen Psychologie bei Wolff). Es gab eine Tradition in der Mathematik, mit diesem Begriff alle positiven und negativen Zahlen (ganze Zahlen, Bruchzahlen und Null), d.h. all dasjenige in ihrem Bereich zu bezeichnen, was logisch bestimmt ausgedrückt und berechnet werden kann. Die Sinneskorrelation dieses Begriffs mit den ordnungsstiftenden und artikulierenden Fähigkeiten der Vernunft tritt klar hervor. Sogar wenn man auf die Rationalität der Welt zu sprechen kam, wurden keine anderen Eigenschaften der Welt außer ihrer logischen Darstellbarkeit (*Intelligibilität*) angenommen — die Rationalität der Welt bedeutete lediglich, dass die Welt in dem Maße geordnet ist, dass sie als ein logisch-artikulierte Ganzes vorgestellt werden kann (sie ist folglich erkennbar — darin bestand zum Teil der „gnoseologische Optimismus“ der Gründer der neuen Wissenschaft der Neuzeit). Wie Theodor W. Adorno und Max Horkheimer in der *Dialektik der Aufklärung* feststellen, war die formale Logik die große Schule der Vereinheitlichung: „Sie bot den Aufklärern das Schema der Berechenbarkeit der Welt“ (Horkheimer und Adorno, 2000, S. 19).

Eine neue geistige Epoche, die Suche nach neuen Stützen und neuer Orientierung in der Welt, darunter auch einer neuen Orientierung der Philosophie, eine immer stärker bemerkbare Enttäuschung von alten Idealen, ein immer stärker auf-

davon oder den Glauben daran: dass man, wenn man *nur wollte*, es jederzeit erfahren *könnte*, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unberechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge — im Prinzip — durch *Berechnen beherrschen* könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche“ (Weber, 1919, S. 15).

знания как основаниях окончательных и непогрешимых, все более заметный пересмотр, а в ряде случаев и прямой отказ от исповедуемых прежде идеалов научного разума, от высших научных принципов и критериев, принимавшихся как необходимые и достаточные, — все это породило не только волну философского декаданса. Положительное знание, принимавшееся до той поры как знание в собственном смысле, каким бы строгим и всеобъемлющим оно ни было, каким бы мощным орудием человеческой власти над силами природы оно ни явилось на самом деле, оказалось в условиях европейского бытия недостаточным, чтобы изыскать эффективные способы устройства человеческого мира на разумных гуманистических началах. Вся европейская культура в целом на своей поверхности обнаружила в ходе мировых войн несмываемое пятно агуманизма, а в самом своем основании — глубокий иррационализм, о чем с таким пафосом писали еще философы-одиночки А. Шопенгауэр и Ф. Ницше.

Адорно и Хоркхаймер замечают: пробуждение субъекта и его самоопределение, с которыми связывались идеи и надежды рационализма, оказались купленными «ценой признания власти в качестве принципа всех отношений» (Там же, с. 22), и продолжают: «Богopodobие человека состоит в суверенитете над существованием, в его взгляде повелителя, в командовании» (Там же). Мир становится объектом подчинения, покорения, обладания, господства, поскольку человек как субъект вывел себя за его пределы и мир ему ничего о нем сказать не может. Ведь если взглянуть на социокультурные истоки всего нашего корпуса естественных наук, то нетрудно увидеть стремление омертвить мир (уровень физики), поскольку такой мир легко и оправданно покорять. Да и в самом характере научного поиска легко увидеть руку конструктора, который стремится выйти на такой уровень глубины познания, где все многообразие нивелируется и выявляются та-

коммender Zweifel an den einst auf Treu und Glauben angenommenen Überzeugungen des positiven Wissens als endgültiger und unfehlbarer Grundlagen, eine immer stärker bemerkbare Revision und oft eine direkte Ablehnung von ehemals anerkannten Idealen der wissenschaftlichen Vernunft, der höheren wissenschaftlichen Prinzipien und Kriterien, die als notwendig und hinreichend betrachtet wurden — das alles rief nicht nur eine Welle der philosophischen Dekadenz hervor. Das positive Wissen, das bis dahin als das Wissen im eigentlichen Sinne angenommen wurde, wie streng und allumfassend, wie wirksam als Instrument menschlicher Macht über die Naturgewalten es auch tatsächlich sein mochte, stellte sich unter den europäischen Daseinsbedingungen als unzureichend heraus, um effektive Methoden für die Regelung der menschlichen Welt auf der vernunftgeleiteten humanistischen Basis zu ermitteln. Die europäische Kultur im Ganzen hat auf ihrer Oberfläche im Laufe der Weltkriege einen nicht mehr wegzuwischenden Fleck des Antihumanismus und in ihrem eigentlichen Fundament einen tiefen Irrationalismus entdeckt, worüber Einzelgänger-Philosophen wie Schopenhauer und Nietzsche noch mit Pathos geschrieben haben.

Adorno und Horkheimer bemerken: Das Erwachen des Subjekts und seine Selbstbestimmung, die mit den Ideen und Hoffnungen des Rationalismus verbunden waren, werden durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen erkaufte.⁵ Die Welt wird zum Objekt der Unterordnung, Unterwerfung, Herrschaft, des Besitzes, da der Mensch als Subjekt ihre Grenzen überschritten hat, und die Welt ihm damit nichts mehr über ihn sagen konnte. Wenn man jedoch die soziokulturellen Ursprünge unseres ganzen Korpus der Naturwissenschaften betrachtet, ist es nicht schwer, eine Welt auf dem Niveau der Physik zu fixieren, denn eine solche Welt ist einfach und legitimerweise zu er-

⁵ „Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Souveränität übers Dasein, im Blick des Herrn, im Kommando“ (Horkheimer und Adorno, 2000, S. 21).

кие структурные единицы, из которых потом можно собрать любой предмет желания. А поскольку мир трактуется как данный во всей своей целостности, то есть полностью и окончательно, то шанс на установление такого господства кажется вполне реальным. По выражению авторов «Диалектики Просвещения», мы присутствуем при «деструктивности прогресса» (Там же, с. 11).

Безусловно, этот список интерпретаций «рационального» не только не полон, но обозначает лишь некоторые, так сказать, мотивы или направления в интерпретации этого понятия.

Проблема рациональности — сверстница самой философии, ее родословную можно возвести к Пармениду. Во всяком случае она очень давно тревожит философов. В наше время тревога заметно возросла. Причин тому немало, но, пожалуй, главная из них — это сложные времена, наступившие для рационалистического мировоззрения: парадоксы современной цивилизации, связывающей как свои жизненные надежды, так и смертельные опасения с прогрессом науки и техники (М. Хайдеггер), противоречивость целей и ценностей этой цивилизации, обнаружение противоразумности человеческой деятельности, которая, казалось бы, вполне контролируется разумом, и т.д.

Все это, конечно, не может не породить сомнения в прочности фундамента рациональности — то есть в *соответствии рациональности Разуму, разумности*. Активность свободного разума привела к настолько неразумным последствиям, что вполне уместным оказывается вопрос: а не содержит ли разум в себе свое собственное отрицание, не неразумен ли он в своих основаниях, не несет ли он в себе вирус безумия? И далеко не таким пафосным, как кажется на первый взгляд, предстает тезис Хайдеггера о том, что именно разум и мешает мыслить (см.: Хайдеггер, 1991, с. 138). Поиск рационального сегодня — это реакция на саморазрушение современного мышления. Спор о раци-

оберн. Auch im eigentlichen Charakter der wissenschaftlichen Forschung sieht man leicht die Hand des Konstrukteurs, der auf ein Niveau der Erkenntnistiefe abzielt, bei dem die ganze Vielfalt nivelliert wird und sich solche strukturelle Einheiten offenbaren, aus denen man später ein beliebiges Objekt der Begierde zusammensetzen kann. Da aber die Welt als etwas in seiner Ganzheit Gegebenes ausgelegt wird, d.h. vollständig und endgültig, erscheint die Chance auf die Errichtung jener Herrschaft ganz realistisch. Den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* zufolge wohnen wir dem „Destruktiven des Fortschritts“ bei (ebd., S. 10). Gewiss ist diese Interpretationsliste des „Rationalen“ nicht nur nicht vollständig, sondern kennzeichnet lediglich einige Motive oder Tendenzen der Interpretation.

Das Problem der Rationalität ist ein Altersgenosse der Philosophie selbst, ihren Stammbaum kann man auf Parmenides zurückführen. Jedenfalls beunruhigt es die Philosophen schon sehr lange. Heutzutage ist die Unruhe deutlich gestiegen. Es gibt genug Gründe dafür, aber der wichtigste ist wohl die Tatsache, dass es schwierige Zeiten für die rationalistische Weltanschauung sind: die Paradoxa der modernen Zivilisation, die sowohl ihre Lebenshoffnungen als auch Lebensgefahren mit dem Fortschritt der Wissenschaft und Technik verbindet (M. Heidegger), die Widersprüchlichkeit der Ziele und Werte dieser Zivilisation, die Entdeckung der Vernunftwidrigkeit menschlicher Tätigkeit, die dem Anschein nach von Vernunft völlig kontrolliert wird, usw. Das alles muss dazu führen, Zweifel an der Haltbarkeit des Rationalismus-Fundaments aufkommen zu lassen — d.h. an der *Entsprechung von Rationalismus und Vernunft bzw. Vernünftigkeit*. Die Aktivität der freien Vernunft führte zu derlei unvernünftigen Folgen, dass die Frage völlig angemessen erscheint, ob die Vernunft nicht etwa ihre eigene Negation in sich miteinschließt, ob sie nicht in ihren eigenen Grundlagen unvernünftig und damit gewissermaßen mit dem Virus des Wahnsinns infiziert ist. Und gar nicht so pathetisch, wie es auf den ersten Blick zu sein

ональности есть, скорее всего, спор о границе, до которой докатилось это саморазрушение. Эпицентром этих споров стала наука, при всем том что наука — парадигма рациональности, ее олицетворение.

Проблема рациональности является исторически конкретной формой постановки вопроса о *месте и роли* разума в человеческом бытии. Абстрактная универсальность постановки проблемы позволяет вскрыть основания проблемы и предложить ее формальное, теоретическое преодоление. Но в этом заключается, как нам кажется, несостоятельность и даже опасность абстрактной постановки, которая не учитывает и не может учесть жизненно-практический (ценностный) аспект проблемы (Автономова, 1988).

Исходя из вышесказанного заметим, что проблема рациональности общезначима и вместе с тем глубоко личностна. Что же случилось с человеческим разумом, этим главным ориентиром деятельности европейского человека в мире, если распалась не только связь времен, но и все другие связи, которые мы привыкли считать надежными? Если наука не дает ни прочных знаний, ни жизненной опоры, а утешения искать негде. Эту проблему каждый пытается решить на свой лад, но найти подходящие средства для истолкования новых жизненных процессов — нелегкая задача. Однако есть ли еще потребность в обновленном, прежде всего философском, представлении о единстве человеческой культуры, человеческого разума? Возможна ли, и если да, то в каком смысле, единая рациональность, если это не догма, не идеология, не просто символ?

По утверждению Ю. Хабермаса, упорство, с которым философия отстаивает свою роль хранилища рационального, ничего кроме неприятностей ей не доставляет. То, что происходит в современной философии, он считает кризисом классических (стремящихся методологически к абсолютности рационального,

скажется, klingt heute die These von Martin Heidegger (1952, S. 130), dass gerade die Vernunft beim Denken stört.

Die heutige Suche nach dem Rationalen ist die Reaktion auf die Selbstzerstörung des modernen Denkens. Der Streit um die Rationalität ist vielmehr ein Streit um die Frage, bis zu welcher Grenze diese Selbstzerstörung gekommen ist. Zum Epizentrum dieser Streitigkeiten wurde die Wissenschaft, wobei die Wissenschaft das Paradigma der Rationalität, ihre Verkörperung ist.

Das Problem der Rationalität ist die historisch konkrete Form der Fragestellung über den *Ort* und die *Rolle* der Vernunft im menschlichen Dasein. Die abstrakte Universalität der Problemstellung erlaubt es, die Grundlagen des Problems aufzudecken und seine formale, theoretische Überwindung vorzuschlagen. Darin bestehen aber unserer Ansicht nach die Haltlosigkeit und gar die Gefahr der abstrakten Fragestellung, die den lebenspraktischen (wertmäßigen) Aspekt des Problems nicht berücksichtigt und nicht berücksichtigen kann (vgl. Avtonomova, 1988).

Vom Vorstehenden ausgehend lässt sich anmerken, dass das Problem der Rationalität allgemein bedeutsam und zugleich zutiefst persönlich ist. Was ist denn mit der menschlichen Vernunft passiert, dem wichtigsten Orientierungspunkt in der Tätigkeit des europäischen Menschen, wenn nicht nur der Epochenzusammenhang, sondern auch alle anderen für zuverlässig gehaltene Zusammenhänge aufgelöst wurden? Wenn die Wissenschaft weder ein sicheres Wissen noch eine Lebensstütze liefert, wo soll man da Trost finden? Jeder versucht, dieses Problem auf die eigene Weise zu lösen, es ist jedoch keine leichte Aufgabe, geeignete Wege für die Auslegung neuer Lebensprozesse ausfindig zu machen. Gibt es noch das Bedürfnis nach einer erneuerten, vor allem philosophischen Vorstellung von einer Einheit der menschlichen Kultur, der menschlichen Vernunft? Ist denn, und wenn ja — in welchem Sinne, eine einheitliche Rationalität möglich, wenn es kein Dogma, kein Ideologem, nicht einfach ein Symbol ist?

трансцендентального и диалектического) модусов обоснования. Все эти модусы предстают лишь как ступени самовосхождения разума в рациональной оболочке. Однако то, что раньше (на протяжении истории рационального освоения мира, от Сократа до Канта и Гегеля) носило маргинальный характер, в новейшее время стало массовым диагнозом (Хабермас, 2001, с. 12).

Видимо, «поворот» философии, при котором рационализм утратил свое абсолютное влияние, а вся новая методология оказалась бессильной, привел, с одной стороны, к ощущению кризиса, к декадентским настроениям, а с другой — к провозглашению эпохи «закатов»: религии (Ф. Ницше), метафизики (М. Хайдеггером), культуры (О. Шпенглером), цивилизации (А. Тойнби), истории (Р. Гвардини, Р. Рорти). Ж.-Л. Нанси указывает на «конец», в котором система смыслов мира (и существования) отождествляется с бытием и исчезает как цель, так как достигает предела всяких «смыслов» (см.: Нанси, 1996; 2004). Таким образом, в том или ином виде варьируется закат «наук о духе» (об этом см.: Окорок, 2000; Автономова, 1988).

Обратим внимание на ставшую классической (со времен Декарта) связь рациональности и очевидности.

Во всех постметафизических процессах очевидность — оплот рациональности — превращается в размытую «метафизическую сущность», которая не несет уже аподиктической нагрузки (в силу размытости своих границ). На языке Деррида это явление можно было бы обозначить как «прото-сущность», которая в границах очевидности содержит и саму сущность, и все ее возможные трансформации. Но в таком случае основные метафизические константы (бытие, сознание, время, пространство, мир и т.д.) расплываются в горизонте видимости, так как неясно, в каком измерении осуществляются их преобразования. Все они исчезают в горизонте «прото-следов» (см.: Окоро-

Die Hartnäckigkeit, mit der die Philosophie ihre Rolle als Rationalitätshüterin verteidigt, bereitet ihr nach Jürgen Habermas (1983, S. 15) nichts als Ärger. Das, was in der modernen Philosophie passiert, hält er für die Krise der klassischen Begründungsmodi (die methodologisch auf die Absolutheit des Rationalen, Transzendenten und Dialektischen abzielen). All diese Modi erscheinen lediglich als Aufstiegsstufen der Vernunft in einer rationalen Hülle. Dennoch ist das, was früher (im Laufe der Geschichte der rationalen Welterschließung von Sokrates bis Kant und Hegel) einen marginalen Charakter hatte, zur allumfassenden Diagnose der neuesten Zeit geworden.

Scheinbar führte die „Wendung“ der Philosophie, bei der der Rationalismus seinen absoluten Einfluss verlor und die ganze neue Methodologie sich als machtlos erwies, einerseits zur Empfindung der Krisis, zu dekadenten Stimmungen, und andererseits zur Verkündigung der Epoche der „Untergänge“: der Religion (F. Nietzsche), der Metaphysik (M. Heidegger), der Kultur (O. Spengler), der Zivilisation (A. J. Toynbee), der Geschichte (R. Guardini, R. McKay Rorty). J.-L. Nancy weist auf das „Ende“ hin, in dem das System der Sinngehalte der Welt (und der Existenz) sich mit dem Sein identifiziert und als Ziel verloren geht, da es die Grenze beliebiger „Sinn“ erreicht (vgl. dazu Nancy, 2006; Nancy, 1996). Auf diese Weise, in der einen oder anderen Form, variiert der Untergang der „Geisteswissenschaften“ (vgl. z.B. Okorokov, 2000; Avtonomova, 1988).

Lassen Sie uns im Folgenden auf die seit Descartes „klassische“ Beziehung von Rationalität und Evidenz konzentrieren. In allen postmetaphysischen Prozessen verwandelt sich die Evidenz — die Hochburg der Rationalität — in ein verschwommenes „metaphysisches Wesen“, das nicht mehr apodiktisch ausgelastet ist (durch die Verschwommenheit seiner Grenzen). Nach Derrida konnte man diese Erscheinung als das „Proto-Wesen“ bezeichnen, das in den Grenzen der Evidenz das eigentliche Wesen und all seine möglichen Transformationen

ков, 2000). Это и есть достоверная очевидность современной философии, которая на языке «классического мышления» всегда именовалась как «кризис». Кризис очевидностей — вот самое болезненное явление постметафизического мышления. А ведь «самоочевидности» всегда опирались на инвариантность относительно историко-философских преобразований. Итак, либо такая инвариантность уже нарушена, либо современное мышление вступает в полосу *нелинейности*, в которой «аподиктические константы» настолько расслаиваются, что невозможно проследить глубину процесса их расщепления. Похоже, что рациональность сегодня достигла эффекта «прото-сущности», лишилась собственной достоверности и «очевидности».

Более того, уместно было бы спросить: а знает ли человек иное измерение бытия помимо «рационального», то есть такого, в основании которого лежат истины и самоочевидности, и готов ли он к открытию другого мира — «нелинейных измерений» (онтологий), в которых «самоочевидности», или «первичные сущности бытия», претерпевают быстрые трансляции, не успевая превращаться в устойчивые («классические») идола. Кажется, философский мир XX в. потрясен в самих своих основаниях!

На одном из таких оснований, а именно очевидности, остановимся подробнее.

Очевидность как фундаментальная проблема

К моменту гуссерлевского провозглашения нового феноменологического принципа мышления европейская философия испытала достаточно сильные потрясения. Толчок к разрушению классической философской картины мира первым дал Кант (см.: Катречко, 2020), всегда стремившийся увидеть в философии науку, то есть подвести аподиктическую базу под всякое научное и философское мышление.

beinhaltet (vgl.z. B. Okorokov, 2000). In diesem Fall aber verschwimmen die wesentlichen metaphysischen Konstanten (Sein, Bewusstsein, Zeit, Raum, Welt, usw.) im Horizont der Sichtbarkeit, da es unklar ist, in welcher Dimension ihre Metamorphosen zustande kommen. Sie alle verschwinden im Horizont der „Proto-Spuren“. Genau dies ist die gewisse Evidenz der modernen Philosophie, die vom „klassischen Denken“ immer als „Krisis“ bezeichnet wurde. Die Krisis der Evidenzen — das ist das schmerzhafteste Phänomen des postmetaphysischen Denkens. Doch stützte sich die „Selbstevidenz“ ja stets auf die Invarianz bezüglich historisch-philosophischer Transformationen. So wurde eine solche Invarianz bereits beeinträchtigt, oder das moderne Denken tritt in die Zone der *Nichtlinearität*, in der die „apodiktischen Konstanten“ sich in dem Maße entspannen, dass es unmöglich ist, die Tiefe ihrer Spaltungsprozesse zu verfolgen. Dem Anschein nach erreichte die Rationalität heute den Effekt eines „Proto-Wesens“, sie büßte an ihrer eigenen Gewissheit und „Evidenz“ ein.

Außerdem wäre es angemessen zu fragen: Kennt der Mensch eigentlich eine andere Dimension des Daseins außer dem „Rationalen“, d.h. eine solche, welcher Wahrheiten und Selbstevidenzen zugrunde liegen, und wäre er für die Entdeckung einer anderen Welt bereit, von „nichtlinearen Dimensionen“ (Ontologien), in denen „Selbstevidenzen“ oder „ursprüngliche Wesenheiten des Seins“ schnelle Übertragungen erleiden und es nicht schaffen, sich in stabile („klassische“) Idole umzugestalten? Es scheint, dass die Welt der Philosophie bebt, da diejenigen Grundlagen, die noch unlängst das Unerschütterliche und Absolute symbolisierten, stark fluktuieren. Auf eine dieser Grundlagen, nämlich die Evidenz, gehen wir nun näher ein.

Evidenz als fundamentales Problem

Zum Zeitpunkt der Husserlschen Verkündung eines neuen phänomenologischen Denkprinzips erlitt die europäische Philosophie eine

Однако отнюдь не Канту принадлежит постановка вопроса об аподиктичности. Этот вопрос — вопрос об аподиктической достоверности познания — безусловно, отсылает нас к Декарту. После того как Декарт провозгласил ясность и отчетливость единственными критериями научной философии, разум превратился в своего рода «третейского судью», способного оправдать или подвергнуть сомнению существование всякой вещи (см.: Декарт, 1994, с. 23—28, 32). Вместе с тем именно такая третейская философия позволила Декарту впервые поставить вопрос о формах мышления. Знаменитый декартовский пример: после ясного и отчетливого мышления воска от него остается наличие протяженности, гибкости и изменчивости, то есть те характеристики, которые можно приписать любому объекту, существующему в качестве протяженной субстанции. Эти формы, в свою очередь, преломляются в трансцендентализме в формы явленности предмета. И поскольку они в качестве условий явленности обнаруживают собственную необходимость, постольку мыслятся в качестве очевидностей.

Далее Декарт строит систему очевидностей как единственный путь к искомой новой науке. Очевидности здесь — признак бытия сознания, сомневаться в бытии которого не приходится, поскольку вместе с ним исчезнут и все возможные атрибуты мышления. Тем самым мышление обретает большую достоверность и, что важнее, открытость познанию, нежели протяжение. Примат онтологии оказывается приматом поддержания достоверности мышления. Действительно, достоверность мышления в контексте дискретности последнего требует собственного поддержания не только в смысле воспроизведения, но и в смысле восстановления в достоверности определенного (мышление не начинается заново, но способно оперировать собственными данными именно потому, что воспроизводится вместе с этими данными). В версиях трансцендентализма, на-

starke Erschütterung. Den Anstoß zur Destruktion des klassischen philosophischen Bildes gab als erster Kant (vgl. Katrechko, 2020), der in der Philosophie stets eine Wissenschaft zu sehen, d.h. jedes wissenschaftliche und philosophische Denken apodiktisch zu untermauern strebte.

Allerdings wurde die Frage nach der Apodiktizität des Wissens nicht erst von Kant gestellt. Diese Frage — die Frage nach der apodiktischen Gewissheit einer Erkenntnis — wird zweifellos Descartes zugeschrieben. Nachdem Descartes (1992) Klarheit und Deutlichkeit als die einzigen Kriterien der wissenschaftlichen Philosophie proklamierte, verwandelte sich die Vernunft zu einer Art „Schiedsrichter“, befähigt, ein beliebiges Dasein zu rechtfertigen oder in Zweifel zu ziehen. Andererseits erlaubte eine solche Schiedsrichter-Philosophie Descartes, zum ersten Mal die Frage nach den Formen des Denkens aufzuwerfen. Das berühmte Beispiel Descartes' lautet: Nach Maßgabe eines klaren und deutlichen Denkens erweist sich ein Stück Wachs als etwas Ausgedehntes, Biegsames und Veränderliches. Das sind Eigenschaften, die einem jeden Subjekt, das als eine ausgedehnte Substanz existiert, zugeschrieben werden können. Im Transzendentalismus erweisen sich diese Formen als solche des Gegenstandes in seiner Erscheinung. Und da wir sie als Bedingungen in ihrer eigenen Notwendigkeit entdecken, werden sie als Evidenzen gedacht.

Des weiteren errichtet Descartes ein System der Evidenzen als einzigen Weg zur Findung der neuen, gesuchten Wissenschaft. Die Evidenzen stellen hierbei das Merkmal des Seins des Bewusstseins dar, an dessen Sein kein Zweifel besteht, da mit ihm auch alle anderen möglichen Denkattribute verschwinden. So stellt sich das Denken als weit gewisser heraus, und was noch wichtiger ist, offener für die Erkenntnis als die Ausdehnung. Der Primat der Ontologie erweist sich als Primat der Stütze der Denkgewissheit. In der Tat verlangt die Gewissheit des Denkens im Kontext der Diskretion des Letzteren eine eigene

против, активность субъекта требуется представить как континуальную, а вовсе не дискретную, что, с одной стороны, устанавливает различие сознания и осознания, а с другой — требует практик удержания достоверности во всяком модусе активности сознания. При этом и поддержание, и удержание достоверности отсылает к полю самоочевидностей.

Так Декартом открывается самоочевидность «я», на которой строятся «условия бытия» мысли (Декарт, 1994, с. 22). Фактически он открывает априорный слой онтологического мышления, который всегда уже будет опираться на самоочевидность тем, что впервые указывает на необходимость поиска аподиктических оснований онтологического мышления. Самопрозрачность «я» приведет в дальнейшем к детальному анализу условий бытия разума и к его дифференциации, а рациональность станет спутником онтологического прояснения мысли, которое репрезентировало себя прежде всего в ясном и отчетливом (самоочевидном) «слое мышления». Фактически рационализация есть завершающая фаза структурирования мышления как такового в соответствии с науками или, точнее, в соответствии с иерархией самоочевидностей.

Примечательно, что три версии трансцендентализма (кантовская, гуссерлевская и хайдеггеровская) в качестве горизонта самоочевидностей описывают принципиально различные по содержанию, хотя и схожие по форме феномены, которые при этом в своей самоочевидности избегают процедуры постановки под вопрос, выпадают из методического сомнения, то есть к ним отсылают как к финальным. При этом уже самим Декартом упускается, что очевидность в направлении собственной экспликации рано или поздно трансформируется в догму. Здесь происходит первая подмена достоверности очевидностью: достоверность есть такая самоопределенность «объекта», которая сама себя необходимым образом проявля-

Стützung nicht nur im Sinne einer Wiedergabe, sondern auch im Sinne einer Wiederherstellung in der Gewissheit des Bestimmten. (Das Denken ist fähig, mit eigenen Daten zu operieren und zwar deswegen, weil es zusammen mit diesen Daten wiedergegeben wird.) In den verschiedenen Versionen des Transzendentalismus muss man hingegen die Aktivität des Subjekts als kontinuierlich und keineswegs diskret darstellen, was einerseits die Unterscheidung zwischen Bewusstsein und Bewusstwerden einführt, und andererseits in jedem Modus der Bewusstseinsaktivität Praktiken verlangt, die die Gewissheit sichern. Dabei verweist die Sicherung der Gewissheit auf das Feld der Selbstvidenzen.

So entdeckt Descartes (1992) die Selbstvidenz des „Ich denke“, auf der die „Seinsbedingungen“ eines Gedankens aufgebaut werden. Faktisch entdeckt Descartes eine apriorische Schicht des ontologischen Denkens, die sich immer schon auf diese Selbstvidenz stützt, indem sie zum ersten Mal auf die Notwendigkeit der Suche nach den apodiktischen Grundlagen des ontologischen Denkens hinweist. Die Selbsttransparenz des „Ich“ führt im Weiteren zu einer detaillierten Analyse von Seinsbedingungen der Vernunft und zu ihrer Differenzierung, die Rationalität stellt sich als Begleiterin der ontologischen Aufklärung des Gedankens heraus, die sich vor allem in der klaren und deutlichen (selbstvidenten) „Denkschicht“ repräsentiert. Die Rationalisierung stellt faktisch die abschließende Phase in der Strukturierung des Denkens als solchen in Übereinstimmung mit den Wissenschaften, oder präziser, in Übereinstimmung mit der Hierarchie der Selbstvidenzen dar.

Bemerkenswert ist, dass drei Versionen des Transzendentalismus — die Kantische, Husserlsche und Heideggersche — als Horizont der Selbstvidenzen inhaltlich von Grund auf verschiedene, doch der Form nach ähnliche Phänomene aufweisen, die sich dabei durch ihre Selbstvidenz einer Infragestellung, d. h. dem methodischen Zweifel entziehen: Man verweist

ет именно в качестве так определенного нечто, следовательно, достоверность не допускает возможности собственного уточнения, корректировки, но допускает только практики усмотрения и экспликации; в свою очередь, очевидность принципиальным образом и по самой своей сути может быть поставлена под вопрос, а значит, может быть либо прояснена, либо обнаружена и снята в качестве предпосылки, либо выведена к достоверности. В любом случае очевидность при первой же попытке постановки ее под вопрос и тем более при разрешающей процедуре мышления очевидности теряет собственную определенность как определенность очевидного. Следовательно, на основании указанной подмены ответ на вопрос, что же очевидного в очевидности, например в смутной усредненной понятности бытия, оказывается принципиально невозможен, то есть этот вопрос принципиально неразрешим.

Примечателен в этой связи способ понимания науки и научности. Любая наука строится по принципу очевидности, следовательно, по такому же принципу должна быть построена и философия как беспредпосылочная наука. Именно в таком виде она становится феноменологией, то есть наукой о строгости и чистоте очевидности. При построении этой науки Гуссерль исходил из того, что без «критерия чистоты очевидностей» ее не построить (Гуссерль, 1994, с. 145 и далее). В то же время история показала: то, что было очевидным для науки ранее, в настоящее время таковым может и не быть. «Очевидность» оказывается очень хрупким инструментом в руках науки, с которым та явно не справляется. Границы очевидности заданы границей нашего знания, поэтому следует искать нечто настолько самоудостоверяющее, чтобы его совершенно невозможно было отрицать.

Но Гуссерль понимал, что мы идем от очевидности к очевидности и очевидность может быть заблуждением. И это естественно связа-

на на нее как на последнюю инстанцию. Dabei wird von Descartes übersehen, dass sich die Evidenz – auf ihre eigene Explikation gerichtet – früher oder später in ein Dogma transformiert. Hier findet die erste Gleichsetzung von Gewissheit und Evidenz statt: Die Gewissheit ist so eine Weiterbestimmung des „Objekts“, das sich notwendigerweise als ein so-bestimmtes Etwas zum Ausdruck bringt, folglich lässt die Gewissheit keine Möglichkeit der eigenen Präzisierung, sondern nur die Praktiken von Schauen und Explikation zu; die Evidenz ihrerseits kann grundsätzlich und ihrem Wesen nach in Frage gestellt werden, und das heißt, dass sie entweder aufgeklärt oder aufgefunden und als Voraussetzung aufgehoben oder zur Gewissheit hingeführt werden kann. In jedem Fall verliert die Evidenz, beim ersten Versuch sie in Frage zu stellen, und noch vielmehr bei der Infragestellung des Evidenzdenkens, die eigene Bestimmtheit des Evidenten. Demnach stellt sich infolge der erwähnten Gleichsetzung die Antwort auf die Frage, was denn nun evident an der Evidenz ist (beispielsweise im durchschnittlichen Seinsverständnis), als prinzipiell unmöglich und die Frage als prinzipiell unbeantwortbar heraus.

Bemerkenswert in diesem Zusammenhang ist die Art und Weise der Auffassung der Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit. Jede Wissenschaft wird nach dem Prinzip der Evidenz aufgebaut, folglich muss auch die Philosophie als eine voraussetzungslose Wissenschaft nach dem gleichen Prinzip aufgebaut sein. In dieser Form nämlich wird sie zur Phänomenologie, d.h. zur Wissenschaft „von der Strenge und Reinheit der Evidenz“. Bei der Erarbeitung dieser Wissenschaft ging Husserl (1996) davon aus, dass sie ohne „Kriterium der Evidenzreinheit“ nicht gelingen kann. Gleichzeitig zeigte die Geschichtlichkeit wissenschaftlichen Denkens: Das, was früher für die Wissenschaft evident war, muss nicht gegenwärtig der Fall sein. „Evidenz“ erweist sich als ein sehr zerbrechliches Instrument in den Händen der Wissenschaft, mit dem sie of-

но с наличием полагаемого и подразумеваемого в интуиции, то есть она изначально содержит в себе элемент «человеческого», который не может быть аподиктическим. Для характеристики максимы «назад к вещам» Гуссерль в «Картезианских медитациях» (см.: Гуссерль, 1998) разрабатывает принцип эвиденции, который включает не только достоверность, но и (причем в буквальном значении) усмотрение в смысле рефлексивного видения (или умственное созерцание самой вещи). На стадии умственного усмотрения и возникает неявная подмена очевидного подразумеваемым, ибо язык, без которого не может быть мышления, всегда включает историческую транскрипцию («понятийную пыль веков»). Гуссерль стремился до предела уменьшить роль этого последнего фактора и свести к минимуму воздействие человека и истории на процесс усмотрения сущности.

Таким образом, скрытой посылкой феноменологии, претендующей на беспредпосылочность, также является очевидность. В этом аспекте Гуссерль фактически начинает построение своей теории в точности как Декарт. Он, как и Картезий, первоначально исследует границы математической очевидности, но уже при конституировании ее границ значительно с ним расходится. Декарт на основе «Правил для руководства ума» пытается разметить глубину ясных и отчетливых утверждений, тогда как сама граница очевидностей в его теории еще очень прозрачна. Гуссерль идет гораздо дальше и на основе предельных редукций сознания стремится провести демаркацию очевидного и обыденного. В рамках феноменологической науки очевидно то, что выдержало испытание процедурой «эпохе» (см.: Гуссерль, 2009).

На том же основании Кант накладывает запрет на познание вещей в себе. Ни о какой очевидности применительно к вещам в себе речи быть не может в силу их не-данности, а значит, границы очевидности и здесь задаются грани-

фисichtlich nicht fertig wird. Die Grenzen der Evidenz sind durch die Grenzen unseres Wissens vorgegeben, deswegen sollte man nach ein solchen Selbstausweisendem suchen, das unmöglich zu negieren wäre.

Aber Husserl sah ein, dass wir von einer Evidenz zu einer anderen übergehen und Evidenz ein Irrtum sein kann. Das ist selbstverständlich mit dem Bestand des Gemeinten und Vermeinten in der Intuition verbunden, d.h., dass sie ursprünglich das Element des „Menschlichen“ beinhaltet, das nicht apodiktisch sein kann. Für die Charakteristik der Maxime „zurück zu den Sachen“ erarbeitet Husserl (1995) in den „Cartesianischen Meditationen“ das Prinzip der Evidenz, das nicht nur Gewissheit, sondern auch (und zwar im buchstäblichen Sinne) Ermessen im Sinne des reflexiven Schauens (oder intellektuelle Anschauung der Sache selbst) sein kann. Im Stadium der intellektuellen Einsicht entsteht ein unklarer Austausch des Evidenten durch das Vermeinte, da die Sprache, die für das Denken unabdingbar ist, immer eine historische Transkription („begrifflichen Staub der Jahrhunderte“) miteinschließt. Husserl strebte danach, die Rolle dieses letzten Faktors maximal zu verringern und die Einwirkung des Menschen und der Geschichte möglichst zu minimieren.

Auf diese Weise erweist sich Evidenz als geheime Prämisse der Phänomenologie, die doch Voraussetzungslosigkeit beansprucht. Unter diesem Aspekt betrachtet, vollzieht Husserl faktisch die Aufstellung seiner Theorie genau wie Descartes. Wie auch Cartesius erforscht er primär die Grenzen der mathematischen Evidenz, aber bereits beim Konstituieren ihrer Grenzen gehen sie bedeutend auseinander. Descartes versucht auf der Grundlage der Regel die Tiefe der klaren und deutlichen Behauptungen zu markieren, während die Grenze der Evidenzen selbst in seiner Theorie noch sehr transparent ist. Husserl geht viel weiter und versucht auf der Grundlage der radikalen Reduktionen eine Demarkation des Evidenten und des Alltäglichen durchzuführen. Im Rahmen der phänomenologischen Wissen-

цами нашего знания (см.: Круглов, 2005). Наконец, Хайдеггер отсылает нас к очевидности смутной усредненной понятности бытия (бытие есть основание несокрытости сущего) как к первому, с чего должно начаться и к чему должно стремиться всякое философское разыскание (см.: Хайдеггер, 1997).

Методологический аспект реализации самоочевидности

Рациональность становится источником самопрояснения, в котором всем видам деятельности человека ставятся в соответствие определенные процедуры мышления. Картезианская рациональная трансформация мышления заключается в том, что происходит экспликация метода поиска точных оснований для механистических наук на «науки о духе», вследствие чего ранее «божественные» науки вдруг обретают человеческую почву под ногами.

Рациональность по существу сформировала условия власти дискурса, ибо уже в картезианской транскрипции в неявной форме обозначилась роль языка (как «дома самоочевидностей»). Это явление Ю. Хабермас назвал «тотализацией мышления», начинающего формировать новые дискурсы как проявления таких «тотальностей» и новые типы рациональности (см., напр.: Habermas, 2012, S. 16).

Декартовский способ введения очевидности в фундамент научного познания, разумеется, невозможен без тематизации метода, который не только ведет к этой самоочевидности, но и позволяет осуществлять с его помощью различные построения. Эта направленность оказывается центральной для всех последующих философских систем. Декарт полагал, что единственный движитель научного мышления — это ясность и отчетливость: идеи лишь тогда очевидны, когда они ясны и отчетливы. Но в этом случае путь к очевидности должен основываться на умственном интуитивном

счасть gilt das als evident, was der Prüfung durch die „epoché“ standhielt (vgl. Husserl, 1950).

Mit der gleichen Begründung spricht Kant sein Verbot einer Erkenntnis der Dinge an sich aus. Es kann keine Rede von der Evidenz bezüglich der Dinge an sich sein, da sie nicht gegeben sind und das heißt, dass die Grenzen der Evidenz auch hier von den Grenzen unseres Wissens vorgegeben sind (vgl. Krouglov, 2004). Schließlich weist Heidegger (1986) auf die Evidenz des durchschnittlichen Seinsverständnisses hin (das Sein ist die Grundlage der Unverborgenheit des Seienden) als das Erste, womit jede philosophische Nachforschung beginnen und wonach sie streben soll.

Methodologischer Aspekt der Realisation der Selbstevidenz

Die Rationalität wird zur Quelle der Selbstaufklärung, in der allen Arten der menschlichen Tätigkeit bestimmte Verfahrensweisen des Denkens zugeschrieben werden. Die Cartesianische rationale Transformation des Denkens besteht darin, dass eine Explikation der Suchmethode nach den genauen Grundlagen für die mechanistische Wissenschaft mit Bezug auf die „Geisteswissenschaften“ vollzogen wird, infolge dessen frühere „göttliche“ Wissenschaften auf einmal einen menschlichen Boden unter den Füßen gewinnen.

Die Rationalität hat im Wesentlichen die Vollzugsbedingungen des Diskurses formiert, da sich bereits in der Cartesianischen Transkription die Rolle der Sprache (als „Haus der Selbstevidenzen“) implizit abzeichnete. Diese Erscheinung nannte Habermas (2012, S. 16) „Totalisierung des Denkens“, die neue Diskurse als Erscheinungsformen solcher „Totalitäten“ und neue Typen der Rationalität zu prägen begann.

Descartes' Methode der Integration von Evidenzen in das Fundament der wissenschaftlichen Erkenntnis ist freilich unmöglich ohne die Thematisierung der Methode, die nicht nur zu dieser Selbstevidenz führt, sondern auch erlaubt, verschiedene Konstruktionen zu verwirklichen.

действию. Иначе говоря, в век «развитой науки» интуиция становится важнейшим средством, методологическим основанием точного (научного) познания. Декартовское фундаментальное правило («я мыслю, я существую») уже не просто является утверждением, а несет в себе печать чистой интуиции.

Гуссерль предлагает реализовать эту феноменологическую интенцию поиска абсолютно достоверного через описание феноменов, которые предстают сознанию после осуществления процедуры «эпохе». Он разработал «строгие, научные» принципы описания очевидностей и назвал такую постановку проблемы беспредпосылочностью: необходимо воздерживаться от суждений до тех пор, пока не будут найдены последние аподиктические и неопровержимые данные. Ратуя за беспредпосылочность, Гуссерль незримо проводит поиск оснований «философии как строгой науки»: поскольку философия направляется на последние начала, она в своей научной работе принуждена двигаться в атмосфере прямой интуиции (см.: Гуссерль, 1994, с. 158).

Все, с чем имеет дело феноменолог, он находит в сознании; существование сознания, как учил Декарт, является непосредственно очевидным. Естествен и дальнейший ход гуссерлевской мысли: если само сознание очевидно, то, стало быть, важно обнаружить, с чем оно работает. Очевидно, что феноменолог имеет дело с сущностями, а не с вещами, то есть вещи лишь «являются» нашему сознанию. В свою очередь, модусы такой явленности суть эйдетические сущности. За метафорой Гуссерля «назад к вещам» скрывается открытие важнейшего свойства очевидности сознания: вещи всегда являются ему только в виде «сущностей», ведь и само оно способно оперировать лишь сущностями. Феноменология — наука о сущностях, а не о вещах. Остается только одна проблема: проблема трансформации «естества» вещи (мира) в «чистую сущность» для со-

Дiese Gerichtetheit erweist sich als zentral für alle darauf folgenden philosophischen Systeme. Descartes meinte, dass das einzige Antriebsmittel des wissenschaftlichen Denkens Klarheit und Deutlichkeit sind: Ideen sind erst dann evident, wenn sie klar und deutlich sind. In diesem Fall jedoch muss der Weg zur Evidenz in einer geistigen, intuitiven Tat begründet sein. Mit anderen Worten wird die Intuition im Zeitalter „entwickelter Wissenschaft“ zum wichtigsten Mittel, zur methodologischen Grundlage einer präzisen (wissenschaftlichen) Erkenntnis. Descartes' fundamentale Evidenz („*Ego cogito, ergo sum*“) ist keine einfache Behauptung mehr, sondern Ausdruck der reinen Intuition.

Husserl schlägt vor, diese phänomenologische Intention der Suche nach der absoluten Gewissheit durch die Beschreibung der Phänomene zu realisieren, die vor dem Bewusstsein nach dem Vollzug der Epoché erscheinen. Er arbeitete „strenge“, „wissenschaftliche“ Prinzipien der Beschreibung von Evidenzen aus und nannte eine solche Problemstellung Voraussetzungslosigkeit: Es ist notwendig, von Urteilen bis zu dem Zeitpunkt abzusehen, bis die letzten apodiktischen und unwiderlegbaren Daten vorgefunden werden. Husserl (1996) führt die Suche nach den Grundlagen der „Philosophie als einer strengen Wissenschaft“ durch: Da die Philosophie sich auf die letzten Gründe richtet, ist sie gezwungen, sich in ihrer wissenschaftlichen Arbeit in der Atmosphäre der direkten Intuition zu bewegen.

Alles, was der Phänomenologe zu tun hat, findet er im Bewusstsein; die Existenz des Bewusstseins ist, wie Descartes lehrte, unmittelbar evident. Cartesianisch ist auch der weitere Verlauf des Husserlschen Gedankens: Wenn das Bewusstsein selbst evident ist, dann ist es wohl wichtig festzustellen, womit es arbeitet. Es ist evident, dass der Phänomenologe mit den Wesenheiten und nicht mit den Sachen zu tun hat, das heißt, dass die Sachen unserem Bewusstsein lediglich „erscheinen“. Die Modi eines solchen Erscheinenden sind ihrerseits eidetische Wesenheiten. Hinter der Metapher von Husserls

знания, то есть проблема эйдетически чистого (достоверного и непогрешимого) усматривания вещи. Это задает движение в двух направлениях: движение к условиям явленности вещей и движение к формам явленности. При этом формы явленности, как отмечалось выше, преломляются в способы внесения определенности в непосредственно данное (многообразие созерцания, структуру восприятия, подручное и т.д.).

В свою очередь, указанные условия явленности вещей требуют реконструкции поля, в котором явленность имеет место. У Канта таким полем являлось поле опыта, у Гуссерля — активность сознания, конституирующего предметность во времени, у Хайдеггера — принципиальная открытость *Dasein* изначальному смыслу бытия. Все эксплицированные условия явленности вещей представляют собой априорные, то есть дотеоретические, допредикативные условия. При этом каждое из указанных полей отсылает, как к некоторому целому, к центру, посредством которого формы явленностей имеют место и дифференцируются. Подобный центр представляет собой некоторое «целое отсылов». Таким «целым отсылов» у Хайдеггера выступает само *Dasein*, у Гуссерля и Канта — трансцендентальный субъект. Принципиальным оказывается то, что такое целое предпосылается как тождество, положение о котором, на основании применения трансцендентального принципа, не может быть доказано. В свою очередь, полагание тождества означает не только сокрытость оснований, на которых это тождество базируется, но и проблематический статус самого тождества, данность которого всякий раз оказывается за пределами усмотрения, рефлексии, равно как и любых иных процедур выведения к сознанию. Оно предстает как некая форма, необходимость которой постулируется мышлением, но ее реальность оказывается всего лишь заключением от мышления к существованию.

„zurück zu den Sachen“ verbirgt sich die Entdeckung einer hochwichtigen Eigenschaft der Bewusstseinsvidenz: Die Sachen erscheinen ihm immer nur in Form von „Wesenheiten“, da es selbst ja nur mit Wesenheiten zu operieren fähig ist. Phänomenologie ist die Wissenschaft von Wesenheiten, nicht von Sachen. Es bleibt nur ein Problem: Das Problem der Transformation von der „Natur“ einer Sache (Welt) in die „reine Wesenheit“ für das Bewusstsein, d.h. das Problem des eidetisch reinen (gewissen und unfehlbaren) Erschauens der Sache.

Damit ergibt sich eine Bewegung in zwei Richtungen: die Bewegung zu den Bedingungen für das Erscheinende der Sachen und die Bewegung zu den Formen des Erscheinenden. Dabei bestimmen die Formen des Erscheinenden, wie bereits angemerkt, die Methoden der Einbringung von Bestimmtheit in das unmittelbar Gegebene (Vielseitigkeit der Anschauung, Struktur der Wahrnehmung, Zuhandenes usw.).

Die angegebenen Bedingungen des Erscheinenden der Sachen verlangen ihrerseits die Rekonstruktion des Feldes, in dem das Erscheinende stattfindet. Bei Kant war es das Erfahrungsfeld, bei Husserl — die Aktivität des Bewusstseins, das die Gegenständlichkeit in der Zeit konstituiert, bei Heidegger — die grundsätzliche Offenheit des *Daseins* für den ursprünglichen Sinn von Sein. Alle expliziten Bedingungen für das Erscheinen der Sachen sind a priori, d.h. vortheoretisch, vorprädikativ. Dabei verweist jedes der aufgewiesenen Felder auf ein gewisses Ganzes, auf ein Zentrum, mittels dessen die Formen des Erscheinenden stattfinden und sich differenzieren. Ein solches Zentrum bildet ein gewisses „Ganzes der Verweise“. Als ein solches „Ganzes der Verweise“ figuriert bei Heidegger das *Dasein* selbst, bei Husserl und Kant das transzendente Subjekt. Von prinzipieller Bedeutung ist dabei der Umstand, dass eine solche Ganzheit als Identität gesetzt wird, dass eine solche Setzung jedoch auf transzendentalen Wege nicht bewiesen werden kann. Das Setzen der Identität bedeutet ihrerseits nicht nur die Verborgenheit der Grundlagen, auf denen diese Identität basiert,

Важнейшую задачу феноменологии Гуссерль увидел в предварительном «очищении» вещи (раз уж она попала в поле зрения мышления) от исторической «шелухи» псевдонаучных знаний, привнесенных в нее в тот период истории человечества, когда оно еще не знало о естественной очевидности сознания и о том, что очевидность может быть только предметом описания, так как сознание не знает других «инструментов» работы с сущностями. Стало быть, задача феноменологии – подобрать правильные инструменты для работы с «очевидностями». Хотя Хайдеггер отдает должное феноменологическому чутью Гуссерля, считая, что именно он довел очевидность до логического завершения и вместе с тем до предельной «высоты», в то же время ее использование для решения проблем философии, по его мнению, уже несвоевременно. Исследовательская ориентация феноменологии Гуссерля (а ранее и философии Нового времени) направляется приоритетом пустой идеи достоверности и очевидности, считает Хайдеггер. Таким образом, Хайдеггер стремится уйти от традиции «достоверности» и преодолеть беспредпосылочность очевидности, в русле которой развивалась вся философия Нового времени. Базируясь на приоритете теоретического, Гуссерль, по мнению Хайдеггера, искажает понятие «очевидности», так как понимает под ней лишь совпадение подразумеваемого и схватываемого в себе самом, но при этом опирается только на очевидность схватывания и определения. Границы схватывания и задают границы очевидности.

Хайдеггер, явно разочаровавшись в возможностях феноменологии по «теоретическому» обоснованию «очевидности», попытался перенести решение этой сложной для трансцендентального мышления проблемы в другую плоскость (см.: Хайдеггер, 1997). Для него подлинный вопрос об очевидности в фундаментальном смысле начинается только с вопроса

sondern auch den problematischen Status dieser Identität, deren Gegebenheit jedes Mal außerhalb der Grenzen des Schauens, der Reflexion, genauso wie aller anderen Prozeduren des zu-Bewusstsein-Rufens liegt. Es tritt wie eine gewisse Form auf, deren Notwendigkeit durch das Denken postuliert wird, deren Realität sich aber nur im Übergang des Denkens zur Existenz erweist.

Eine hochwichtige Aufgabe der Phänomenologie sah Husserl in der vorläufigen „Reinigung“ einer Sache (wenn sie bereits im Blickfeld des Denkens steht) von der historischen „Schale“ pseudowissenschaftlicher Kenntnisse, die sie im Laufe der Menschheitsgeschichte aufnahm, als sie noch nicht von der natürlichen Evidenz des Bewusstseins wusste und darüber, dass die Evidenz nur Gegenstand der Beschreibung sein kann, da das Bewusstsein keine anderen „Instrumente“ für die Arbeit mit den Wesenheiten kennt. Die Aufgabe der Phänomenologie ist es also, die richtigen Instrumente für die Arbeit mit den „Evidenzen“ zu wählen. Obwohl Heidegger den phänomenologischen Spürsinn Husserls würdigte und meinte, dass gerade er die Evidenz bis zu ihrer logischen Vollendung und zugleich zur äußersten „Höhe“ geführt habe, war er gleichzeitig der Meinung, dass ihre Anwendung für die Lösung philosophischer Probleme nicht mehr zeitgemäß ist. Die Forschungsorientierung der Phänomenologie Husserls (früher auch der Philosophie der Neuzeit) lässt sich nach Heidegger von der Priorität einer leeren Gewissheits- und Evidenzidee leiten. Auf diese Art und Weise will sich Heidegger von der Tradition der „Gewissheit“ entfernen und die Voraussetzungslosigkeit der Evidenz überwinden, um die herum sich die ganze Philosophie der Neuzeit entwickelte. Auf der Priorität des Theoretischen basierend verzerre Husserl, Heideggers Meinung nach, den Begriff der „Evidenz“, da er darunter lediglich das Zusammenfallen des Vermeinten und des in sich selbst Erfassten verstehe und sich dabei jedoch nur auf die Evidenz des Erfassens und der Bestimmtheit stütze. Die Grenzen des Erfassens geben die Grenzen der Evidenz vor.

о специфической очевидности подступа к бытию и размыкания сущего. То есть феномен очевидности — это вовсе не удел «мышления», а свойство бытия. Только тогда, когда «сознание» сумеет приблизиться к бытию, оно само сможет претендовать на очевидность; до этой границы оно лишь подменяет свою теоретическую интуицию очевидностью и впадает в самообман. Поэтому Хайдеггер ищет ее дотеоретические основания. Видимо, продумывание Гуссерлем проблемы очевидности в той же плоскости приводит и его в поздних работах к поиску дотеоретической основы очевидности, к «жизненному миру». Но Гуссерль до конца не был уверен, что проведена достаточная работа по защите очевидностей сознания. Поэтому как феноменолог он постоянно отшлифовывал «слой очевидности», чтобы ни у кого не возникло сомнений относительно прочности фундамента феноменологии. Таким образом, сфера очевидности, по заветам Декарта, становится заложницей индивидуальной «игры» гениев на доске всеобщности и необходимости.

Заключение

Видимость преодоления метафизического подхода в XX в. сменяется трансцендентальной и диалектической «игрой» вокруг метафизических понятий. Вероятно, осмысление этого постметафизического процесса заставило Деррида трансформировать хайдеггеровскую деструкцию в деконструкцию. Отмечая относительно жесткую направленность «игры» деконструктивистов, современный российский феноменолог В. И. Молчанов пишет: «Деконструкция ведь тоже в некотором роде “строгая наука”» (Молчанов, 1997, с. 19).

Релятивность, ставшая к началу XX в. внутренней проблемой естествознания и культуры в целом, проникла и в истоки философии, ибо к этому времени не осталось ни одного

Von den Möglichkeiten der Phänomenologie nach der theoretischen Begründung der „Evidenz“ enttäuscht, versuchte Heidegger (1986), die Lösung dieses komplizierten Problems für das transzendente Denken von einem anderen Gesichtspunkt aus zu betrachten. Die eigentliche Frage nach der Evidenz im fundamentalen Sinne beginnt erst mit der Frage nach der spezifischen Evidenz des Zugangs zum Sein und der Öffnung des Seienden. D.h. das Phänomen der Evidenz zeigt sich keineswegs im bloßen „Denken“, sondern im Vollzug des eigenen Daseins. Erst dann, wenn das „Bewusstsein“ sich dem Dasein annähert, kann es selbst die Evidenz beanspruchen; bis zu dieser Grenze tauscht es lediglich seine theoretische Intuition gegen die Evidenz aus und verfällt einer Selbsttäuschung. Deswegen sucht Heidegger ihre vortheoretischen Grundlagen. Die gründlichen Überlegungen Husserls zum Problem der Evidenz von demselben Standpunkt aus führen anscheinend auch ihn in späteren Arbeiten zur Suche nach den vortheoretischen Grundlagen der Evidenz, zur „Lebenswelt“. Husserl war jedoch bis zum Ende nicht sicher, ob er genug Arbeit für den Schutz der Evidenzen des Bewusstseins durchgeführt hatte. Deswegen hat er als Phänomenologe ständig an der „Evidenzschicht“ gefeilt, damit keiner Zweifel bezüglich der Festigkeit des Phänomenologie-Fundaments hegte.

Auf diese Art und Weise wird die Sphäre der Evidenzen, dem Vermächtnis Descartes' nach, zur Geisel individuellen „Spiels“ der Genies auf dem Spielbrett der Allgemeinheit und Notwendigkeit.

Schluss

Der Anschein der Überwindung des metaphysischen Zugangs im 20. Jahrhundert wird durch das transzendente und dialektische „Spiel“ um die metaphysischen Begriffe abgelöst. Wahrscheinlich zwang das Erfassen dieses postmetaphysischen Prozesses Derrida, die Heideggerische Destruktion in die Dekonstruktion zu transformieren. Der moderne russische Phänomenologe Viktor Molchanov (1997, S. 19) vermerkt die

«метафизического начала», достаточно ясного и очевидного, чтобы на него можно было перенести бремя «чистоты философии».

Иначе говоря, на протяжении последних по крайней мере двух столетий философы ищут адекватную замену классическим сущностям (основаниям бытия), способным нести на себе бремя аподиктической нагрузки, но упираются везде в классические сущности и идеалы.

Благодарности. Данная статья подготовлена в рамках проекта Балтийского федерального университета им. И. Канта «Критическое мышление как предмет критики в истории русской и европейской мысли» по программе «Приоритет 2030».

Список литературы

Автономова Н. С. Рассудок, разум, рациональность. М.: Наука, 1988.

Вебер М. Наука как призвание и профессия // Избр. произведения / пер. с нем. А. Ф. Филиппова, П. П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 707–735.

Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Сагуна, 1994. С. 127–174.

Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука, 1998.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Академический проект, 2009.

Декарт Р. Размышления о первой философии... // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1994. Т. 2. С. 3–72.

Катречко С. Л. Кантовская «идея [проект] трансцендентальной философии» // Трансцендентальный журнал: [Электрон. издание]. 2020. Т. 1, № 1. doi: 10.18254/S271326680008967-4. URL: <https://transcendental.ru/S123456780008967-4-1> (дата обращения: 13.11.2021).

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

Молчанов В. И. Одиночество сознания и коммуникативность знака // Логос. 1997. № 9. С. 5–24.

relativ harte Tendenz des „Spiels“ der Dekonstruktivisten: „Dekonstruktion ist ja im gewissen Sinne auch eine ‚strenge Wissenschaft‘.“

Die Relativität, die zum Beginn des 20. Jahrhunderts zum inneren Problem der Naturwissenschaft und der Kultur im Ganzen wurde, drang auch in die Ursprünge der Philosophie ein, da zu dieser Zeit kein einziger „metaphysischer Ursprung“ übrig blieb, der klar und offensichtlich hinreichend gewesen wäre, um auf ihn die Last der „Reinheit der Philosophie“ zu verlagern. Mit anderen Worten suchen die Philosophen im Laufe zumindest der letzten zwei Jahrhunderte nach einem angemessenen Ersatz für die klassischen Wesenheiten (Seinsgrundlagen), die die Last der apodiktischen Belastung zu tragen fähig wären, stoßen aber überall auf klassische Wesenheiten und Ideale.

Danksagung. This article was prepared within the framework of the Immanuel Kant Baltic Federal University project “Critical Thinking as a Subject of Criticism in the History of Russian and European Thought” under the Priority 2030 program.

Literatur

Avtonomova, N.S., 1988. *Rassudok, razum, racional'nost'* [Reason, Reason, Rationality]. Moscow: Nauka. (In Rus.)

Descartes, R., 1992. *Meditationes de prima philosophia. Lateinisch-Deutsch.* Herausgegeben von L. Gäbe. Hamburg: Meiner.

Habermas, J., 1983. Die Philosophie als Platzhalter und Interpret. In: J. Habermas, 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 9-28.

Habermas, J., 2012. *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken.* Berlin: Suhrkamp.

Heidegger, M., 1952. Was heißt Denken? In: M. Heidegger, 2000. *Gesamtausgabe. 1. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 7: Vorträge und Aufsätze (1936–1953).* Herausgegeben von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 127-143.

Heidegger, M., 1986. *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer.

Horkheimer, M. und Adorno, T.W., 2000. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Frankfurt am Main: Fischer.

Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004.

Нанси Ж.-Л. Рождение в присутствии // Комментарии. 1996. № 9. URL: <http://www.commentmag.ru/magazine/> (дата обращения: 11.12.2021).

Окорков В. Б. Метафизика эпохи трансцендентального мышления: специфика, сущность и тенденция развития. Днепропетровск : ДНУ, 2000.

Рациональность как предмет философского исследования / отв. ред. Б. И. Пружинин, В. С. Швырев. М. : ИФРАН, 1995.

Хабермас Ю. Философия как «местоблюститель» и «интерпретатор» // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. : Наука, 2001. С. 7–33.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. М. : Ad Magrinem, 1997.

Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / пер. с нем. А. С. Солодовниковой. М. : Высшая школа, 1991. С. 134–145.

Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения: Философские фрагменты. М. : Медиум, 1997.

Habermas J. Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken. Berlin : Suhrkamp, 2012.

Об авторе

Наталья Андреевна Артеменко, кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия; Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: n.a.artemenko@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3484-758X>

Для цитирования:

Артеменко Н. А. О путях и беспутьях европейской рациональности: проблема очевидности // Кантовский сборник. Т. 41, № 3. С. 102–123.

doi: [10.5922/0207-6918-2022-3-4](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-4)

© Артеменко Н. А., 2022.

Husserl, E., 1996. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Herausgegeben von W. Szilasi. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Husserl, E., 1995. *Cartesianische Meditationen*. Herausgegeben von E. Ströker. Meiner: Hamburg.

Husserl, E., 1950. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Hua III)*. Den Haag: M. Nijhoff.

Katrehko, S.L., 2020. Kant's "Idea [Project] of Transcendental Philosophy". *Transcendental'ny zhurnal*, 1. doi: [10.18254/S271326680008967-4](https://doi.org/10.18254/S271326680008967-4). (In Rus.)

Krouglov, A.N., 2005. Did Kant Have a Transcendental Subject? *History of Philosophy Yearbook – 2004*, pp. 279-295. (In Rus.)

Molchanov, V.I., 1997. Loneliness of Consciousness and Communicativeness of the Sign. *Logos*, 9, pp. 5-24. (In Rus.)

Nancy, J.-L., 1996. *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée.

Nancy, J.-L., 2006. *La Naissance des seins suivi de Péan pour Aphrodite*. Paris: Galilée.

Okorokov, V.B., 2000. *Metafizika epohi transcendentalnogo myshleniya: specifika, sushchnost' i tendenciya razvitiya [Metaphysics of the Era of Transcendental Thinking: Specificity, Essence and Trend of Development]*. Dnepropetrovsk: DNU. (In Rus.)

Pruzhinin, B.I. und Shvyrev, V.S., Hg., 1995. *Rational'nost' kak predmet filosofskogo issledovaniya [Rationality as a Subject of Philosophical Research]*. Moscow: IF RAN. (In Rus.)

Weber, M., 1919. *Wissenschaft als Beruf*. München und Leipzig: Duncker & Humblot.

The author

Dr Natalia Artemenko, St Petersburg University, Saint Petersburg, Russia; Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: n.a.artemenko@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3484-758X>

To cite this article:

Artemenko, N., 2022. Wege und Irrwege der Europäischen Rationalität. Das Problem der Evidenz. *Kantian Journal*, 41(3), pp. 102-123.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2022-3-4>

© Artemenko N., 2022.



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)

**ИММАНУИЛ КАНТ
В ИСТОРИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
ГУСТАВА ШПЕТА**

Т. Г. Щедрина^{1,2}, И. О. Щедрина³

В статье осмысливается значение концептуальных установок Иммануила Канта для исторической философии Густава Густавовича Шпета (1879 – 1937). Эта тема практически не разрабатывалась исследователями творчества Г. Г. Шпета; они, как правило, сопоставляли его логико-методологические построения с идеями представителей феноменологии (Э. Гуссерль, Р. Ингарден и др.) и герменевтики (Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, Х. Липпс, Х.-Г. Гадамер и др.). А потому авторы последовательно реконструируют «сферу разговора», в которой формировалась концепция «исторической философии» Шпета, и выявляют место и роль идей И. Канта в шпетовских построениях (особое внимание уделяется анти-тезе «Платон – Кант»). Среди «собеседников» Шпета, вместе с которыми он рассуждает о Канте и тем самым «возделывает» поле исторической философии, Г. И. Челпанов и Э. Гуссерль, Б. Больцано и А. Тренделенбург, Ф. Геман и М. Фришайзен-Кёлер. В качестве приложения публикуются заметки Шпета о Канте, хранящиеся в архиве его семьи. Отношение Шпета к Канту было достаточно сложным (конечно, по большей части критическим), и тем не менее он отдавал себе отчет в том, что Кант – это фундамент европейской философии и его попытки разрешения гносеологической проблемы заслуживают того, чтобы вернуться к ним и заново, еще раз пройти тем путем, которым шел Кант. Авторы показывают, что заметки о Канте имеют не только историко-философскую ценность. Они позволяют нам сегодня по-новому посмотреть на многие теоретико-познаватель-

¹ Московский педагогический государственный университет (МПГУ),

Россия, 119991, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1.

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

³ Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ «ВШЭ»),

Россия, 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4.

Поступила в редакцию: 05.06.2022 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-5

**IMMANUEL KANT
IN THE HISTORICAL PHILOSOPHY
OF GUSTAV SHPET**

T. G. Shchedrina^{1,2}, I. O. Shchedrina³

This article assesses the role of Immanuel Kant's ideas in the historical philosophy of Gustav Shpet (1879 – 1937). This theme has been largely ignored by Shpet scholars who have concentrated on comparing his logical-methodological theories with the ideas of representatives of phenomenology (E. Husserl, R. Ingarden and others) and hermeneutics (F. Schleiermacher, W. Dilthey, H. Lipps, H.-G. Gadamer and others). Accordingly, the authors consistently reconstruct "the sphere of conversation" within which Shpet's concept of "historical philosophy" was formed and reveal the place and role of Kant's ideas in Shpet's theories (with particular focus on the Plato-Kant antithesis). Among Shpet's "interlocutors" with whom he discusses Kant and thus "ploughs" the field of historical philosophy are G. I. Chelpanov and E. Husserl, B. Bolzano and A. Trendelenburg, F. Heman and M. Frischeisen-Kohler. We have attached Shpet's notes on Kant in the archive of his family. Shpet's attitude to Kant was controversial (while of course largely critical) and yet he was aware that Kant was the foundation of European philosophy and that his efforts to resolve the epistemological problem merit a second, thorough examination and a retracing of the path followed by Kant. The authors show that Shpet's notes on Kant have more than historical-philosophical relevance. They enable us to take a new look at many theoretical and cognitive prob-

¹ Moscow Pedagogical State University (MPGU).

1/1 Malaya Pirogovskaya st., Moscow, 119991, Russia.

² Institute of Logic, Cognitive Science and Personal Development.

70A, bld. 2, office 41, Mira ave., Moscow, 129110, Russia.

³ HSE University.

21/4, Staraya Basmannaya st., Moscow, 105066, Russia.

Received: 05.06.2022 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2022-3-5

ные проблемы и, что особенно важно, заставляют нас переосмыслить фундаментальные положения философии и методологии научного познания.

Ключевые слова: Г. Шпет, И. Кант, историческая философия, сфера разговора, идеализм

Прошло уже более тридцати лет с тех пор, как творчество Густава Густавовича Шпета оказалось в центре внимания философов-феноменологов, историков философии, культурологов, психологов. Именно тогда один из феноменологов, Владимир Калиниченко, поставил вопрос о продуктивности компаративистского подхода к исследованию идей Г. Г. Шпета: «Можно ли... обсуждать, скажем, темы “Шпет и Гуссерль”, “Шпет и Дильтей”, “Шпет и Ингарден” как темы философские?» (Калиниченко, 1992, с. 37). За эти годы историки философии широко использовали этот подход для осмысления шпетовских штудий, обсуждались темы «Шпет и Бахтин», «Шпет и Юм», «Шпет и А. Белый» и пр. Тем самым исследователи пытались найти место для этого оригинального мыслителя в системе философских координат европейского и русского интеллектуального пространства.

Но за пределами этих сопоставлений до сих пор остается Иммануил Кант, идеи которого Шпет переосмысливал. Возможно, именно из-за четко выраженного в текстах критического, по сути, отношения Шпета к Канту вопроса о сопоставлении их концептуальных установок у исследователей не возникало. А между тем Кант — один из важнейших «собеседников» Шпета⁴. В данном тексте мы только контурно наметим некоторые сюжеты для продолжения исследований темы «Шпет и Кант» (или, как любил говорить сам Шпет, представим схему дальнейших возможностей).

Интерес к Канту возник у Шпета еще в студенческие годы, когда он участвовал в деятель-

lems and, even more importantly, make us rethink the fundamental tenets of philosophy and the methodology of scientific cognition.

Keywords: G. Shpet, I. Kant, historical philosophy, the sphere of conversation, idealism

The work of Gustav Shpet attracted the attention of phenomenological philosophers, historians of philosophy, culturologists and psychologists more than thirty years ago when phenomenologist Vladimir Kalinichenko (1992, p. 37) suggested that the comparative approach could profitably be used in the study of Shpet's ideas: “Can one [...] discuss, for example, the topics ‘Shpet and Husserl,’ ‘Shpet and Dilthey,’ ‘Shpet and Ingarden’ as philosophical themes?” Since then historians of philosophy have widely used this approach in studying Shpet, notably the themes “Shpet and Bakhtin,” “Shpet and Hume” “Shpet and Andrei Bely” and others. They tried to find a “place” for this original thinker in the philosophical coordinates of the European and Russian intellectual space.

To date, however, these comparisons have left out Immanuel Kant whose ideas Shpet reinterpreted. His overtly critical attitude to Kant was part of the reason why the possibility of comparing the ideas of Shpet and Kant did not arise. And yet Kant was one of the key “interlocutors” of Shpet.⁴ The authors will suggest some approaches to the study of the theme “Shpet and Kant” (or, as Shpet liked to say, a scheme of further possibilities).

Shpet developed an interest in Kant during his undergraduate years when he attended

⁴ В его кабинете висели портреты Канта и Юма (и даже находясь в Москве, он просил свою мать Марцелину Иосифовну привезти их). См.: (Густав Шпет..., 2005, с. 20–21).

⁴ Portraits of Kant and Hume hung in his study (even while in Moscow, he asked his mother, Marcelina Iosifovna, to bring them). See: (Shchedrina, 2005, pp. 20-21).

ности Психологической семинарии Г. И. Челпанова. В ней обсуждались самые насущные тогда философские вопросы. Челпанов говорил в выступлении на торжественном открытом заседании Психологической семинарии 25 февраля 1903 г. по случаю пятилетия ее существования:

В нашем кружке, как и во всей русской интеллигенции, материализм и позитивизм, почти самодержавно властвовавшие, в последнее время уступили место философскому идеализму или, по крайней мере, тенденции дать себе ясный отчет в идеалистическом понимании мира. Это течение, нашедшее себе приют в нашем кружке, встретило для себя поддержку со стороны такого же течения в русской общественной мысли. В настоящий момент это течение является предметом всеобщего внимания благодаря появлению сборника «Проблемы идеализма», изданного Московским психологическим обществом. Такого сильного умственного напряжения, которое переживает в настоящее время русское общество, я, признаюсь, не запомню. Все производит такое впечатление, как если бы русской интеллигенции был поставлен настойчивый вопрос, на который она должна дать немедленный же ответ, вопрос, где истина, в идеализме или в позитивизме. Интеллигенция оказалась захваченной врасплох. Она не успела подготовиться к ответу. Вследствие этого умственное состояние настоящего времени можно характеризовать как состояние некоторого недоумения, я бы сказал, растерянности (Отчет..., 1907 с. 4).

В этом идейном контексте Шпет обращается к Канту и на том же торжественном заседании делает доклад «О социальном идеализме», где отчетливо формулирует тезис о том, что для понимания современной ему ситуации в научном (и в том числе социально-гуманитарном) познании необходимо вернуться к Канту. Вопрос об антиномии необходимости и свободы — вот что интересовало Шпета тогда (и остается ак-

the Psychological Seminary of Georgy I. Chelpanov where burning philosophical issues were discussed. Addressing the open session of the Psychological Seminary on 23 February 1903 to mark its fifth anniversary Chelpanov said:

In our circle, like among the whole Russian intelligentsia, materialism and positivism, which held almost unlimited sway, have lately been replaced by philosophical idealism or at least a tendency to give a clear account of the idealistic view of the world. This trend, which has found a place in our circle, met with the support on the part of a similar trend in Russian social thought. At present this trend is the subject of universal attention, thanks to the collection of articles, *Problems of Idealism*, published by the Moscow Psychological Society. I have to confess that I cannot remember the kind of intellectual tension that Russian society is experiencing at present. It is as if the Russian intelligentsia has been confronted with an insistent question it had to give an immediate answer to, the question of which is true, *idealism* or *positivism*. It caught the intelligentsia by surprise. It had no time to prepare itself for an answer. As a consequence, the mental state of our time can be characterised as a state of bewilderment and, I should say, confusion (cit. in Anonym., 1907, p. 4).

It was in this intellectual context that Shpet turned to Kant. At the same anniversary meeting Shpet delivered a speech “On Social Idealism” in which he articulated the thesis that it was necessary to return to Kant in order to understand the contemporary situation in science (including the social sciences and the humanities). What interested Shpet then (and remains relevant today) was the question of the necessi-

туальным сегодня). Этот вопрос, как указывал сам Шпет, «выдвинут на первый план, и естественно прежде всего обратиться для его разрешения к тому, кто впервые *поставил его* со всей резкостью и отчетливостью — к Канту. Если у него и не найдем его *разрешения*, то зато в его постановке будем исходить *все-таки от него*, *правильная постановка* вопроса ведь уже составляет *путь* к его решению» (Шпет, 2010в, с. 45).

А через год Шпет пишет обзор сборника статей, изданного немецкими исследователями к 100-летию со дня смерти Канта (Шпет, 1904; 2010г). Здесь он снова акцентирует внимание на том, что Кант еще по-настоящему не прочитан, а значит, и не понят. Он полагает, что необходимо посмотреть на кантовское наследие сквозь призму развития науки, которая стремится к расширению нашего знания о мире и о самих себе. Наибольший интерес в этом контексте у него вызвала статья Ф. Гемана «Философское наследство Им. Канта», в которой акцентируются метафизические сюжеты у Канта. Шпету такая интерпретация кантовских идей была наиболее близка. Ведь в докладе 1903 г. он констатировал, что «без введения метафизики в науку обойтись нельзя. Она богаче опыта, ибо ближе к жизни. Философский идеализм призван дать нам объективно обоснованный этический идеал, и мы должны пойти ему навстречу, осуществляя по дороге в царство целей все эмпирически возможные социальные идеалы» (Отчет..., 1907, с. 3). Созвучными оказываются и вопросы, которые Геман задает в этой статье самому себе и всем последователям кёнигсбергского мыслителя: «...во-первых, почему прямые последователи Канта настолько отклонились от самого Канта, что привели его собственную философию в забвение? Во-вторых, почему возрождение Кантовой философии еще не достигло своей действительной цели?» (Шпет, 2010г, с. 56).

Через год Шпет попытался осмыслить эти сюжеты в конкурсном сочинении «Проблема

ty and freedom antinomy. The question, Shpet (2010c, p. 45) argued, “has been put to the fore and to resolve it, it would be natural to turn to Kant who was the *first to put it* in a very sharp and clear form. If we do not find a *solution* with him we would *still proceed from him*, for *putting a question correctly* is already a *step* towards its solution.”

A year later Shpet (1904; 2010d) writes a review of a German collection of articles to mark the centenary of Kant’s death in which he again stresses the fact that Kant has yet to be read (and hence understood) properly. He argues that Kant’s legacy should be seen through the prism of the development of science which seeks to expand our knowledge of the world and ourselves. In this context he is particularly interested in Friedrich Heman’s article “Immanuel Kant’s Philosophical Legacy” (“*Immanuel Kants philosophisches Vermächtnis*”) which focuses on Kant’s metaphysical ideas. Shpet could relate to such an interpretation of Kant’s ideas. In a 1903 report he stated that “[...] one cannot do without introducing metaphysics into science. It is richer than experience because it is closer to life. Philosophical idealism is called upon to give us an objectively grounded ethical ideal, and we should embrace it, implementing all empirically possible social ideals on the path toward the kingdom of ends” (cit. in Anonym., 1907, p. 3). Consonant with this statement are the questions Heman puts in this article to himself and all Kant followers: “[...] first, why have the avowed followers of Kant deviated from Kant so far as to consign his own philosophy to oblivion? Second, why has the revival of the Kantian philosophy failed to achieve its true goal?” (Shpet, 2010d, p. 56).

A year later Shpet made another attempt to come to grips with these questions in a com-

причинности у Юма и Канта» (Шпет, 1907)⁵, которое было удостоено золотой медали. Причем надо иметь в виду, что «проблема причинности, выбранная для анализа идей Юма и Канта, уже тогда волновала Шпета не столько как проблема общеэпистемологическая, сколько как философско-методологическая, выводящая его к проблемам обоснования знания в гуманитарных науках» (Пружинин, Щедрина, 2012, с. 134). Иначе говоря, Шпет не столько ведет историческую «беседу» с Юмом и Кантом, сколько спорит с современными ему неокантианскими учениями. Он конкретизирует этот аспект в лекциях по логике (Шпет, 2010б, с. 102–108), тематическая структура которых во многом заимствована у неокантианцев.

В 1907 г. Шпет начинает возвращаться в московских интеллектуальных кругах, где были в моде идеи Канта и неокантианцев. Белый вспоминал: «Шпетт тотчас завелся в “Эстетике”, как только приехал из Киева вместе с Челпановым, переведенный в Москву; в душе артист, — этот крепкий подкальыватель кантианцев при помощи Юма пенял: мое дело — стихи: ни к чему философия мне; с Балтрушайтисом, да и со мной, стал на “ты”; дружил с Метнерами; и его появление бодрило» (Белый, 1990, с. 216–217). И еще: «Кантианцы ходили на бой в тяжелых доспехах, издали выглядя Голиафами; но вот выходил Шпетт, как Давид, облеченный наготой скептицизма; он, сорвавши с себя, пускал шар кегельбанный: “трах” — лоб Голиафа кололся» (Там же, с. 277). В этих неформальных дискуссиях оттачивалась концепция «исторической философии» Шпета⁶. Именно в ее рамках, на

⁵ Опубликовано также в: Университетские известия. Киев: тип. Императорского ун-та св. Владимира, 1906. № 5. С. 1–16; № 6. С. 17–49; № 7. С. 51–82; № 12. С. 83–164; 1907. № 5. С. 165–203. Введение было опубликовано в сборнике трудов Психологической семинарии: (Шпет, 1905).

⁶ «Философия древней Греции широко открытыми глазами прежде всего созерцала самую себя в своем “настоящем”, она начинала с созерцания, и тут ее творчество было свободно и грандиозно; ее память не была обременена, — мир для нее был свеж и юн. Мы начинаем с памяти, с “преданий”, мы видим свой мир сквозь “пыль веков”; “преданья старины глубо-

petition paper, “The Problems of Causality in Hume and Kant” (Shpet, 1907),⁵ which won the gold medal. And it has to be borne in mind that “the problem of causality, chosen for the analysis of the ideas of Hume and Kant, already at that time engaged his mind not so much as an epistemological problem in general as a philosophical methodology problem which would pave the way toward grounding knowledge in the humanities” (Pruzhinin and Shchedrina, 2012, p. 134). In other words, Shpet does not so much conduct a historical “conversation” with Hume and Kant as argue with contemporary Neo-Kantian teachings. He elaborates on this aspect in his lectures on logic (Shpet, 2010b, pp. 102-108) much of whose thematic structure has been borrowed from Neo-Kantians.

In 1907 Shpet began circulating in Moscow’s intellectual milieu where Kant and Neo-Kantians were in vogue. Andrei Bely (1990, pp. 216-217) recalled: “Shpet became associated with ‘Aesthetics’ as soon as he came from Kiev together with Chelpanov, having been transferred to Moscow; an artist in his soul, this strong teaser of Kantians used Hume to argue: ‘my business is poetry; I have no need for philosophy’; he got to be on first-name terms with Baltrušaitis, and with myself; he befriended the Metners; his appearance was refreshing.” And elsewhere: “The Kantians entered the battle in heavy armour looking like Goliaths; Shpet was a David clad in the nakedness of skepticism; he throws the bowling ball: ‘bang’ — and Goliath’s skull splits” (*ibid.*, p. 277). In these informal discussions Shpet honed his concept of “historical philosophy”.⁶ This discussion brings

⁵ The same was published in: University Newsletter (Kiev, the Imperial St. Vladimir University Press), 1906, № 5, pp. 1-16; № 6, pp. 17-49; № 7, pp. 51-82; № 12, pp. 83-164; 1907, № 5, pp. 165-203. The introduction was published in Shpet (1905).

⁶ “The philosophy of ancient Greece looked with wide-open eyes above all at itself in its ‘present’, starting with intuition, and there its creative endeavour was free and

мой взгляд, наиболее отчетливо проступает смысл критических замечаний Шпета Канту.

Для Шпета Кант выступает как «собеседник» Платона, а еще, в других контекстах, — Юма, Гердера, Шеллинга и др. Ведь «историческая философия» — это бесконечный «разговор», вечное «Да» и «Нет» положительной и отрицательной интеллектуальных традиций. Родоначальником положительной философии выступал для Шпета Платон, а отрицательной — Кант: «Величайшим “Да” и “Нет” философии из когда-либо высказанных ею является антитеза Платона и Канта, потому что она касается самих начал во всем их всеобъемлющем смысле» (Шпет, 2010а, с. 280). Шпет видит наше отличие от античных мыслителей в том, что мы пробиваемся к сущему сквозь напластования исторического опыта. Мы живем в истории, которая окружает нас, и потому должны понимать реальность не как нечто раз и навсегда данное, но меняющееся, динамичное, то есть как поток истории, из которого каждый человек вырезает кадры, составляя свою индивидуальную, неповторимую экзистенциальную и интеллектуальную историю. Каждая из этих «историй» уникальна, единственна, конкретна.

Такое отношение Шпета к Канту (критическое, с одной стороны, и историческое — с другой) было типичным для русской, причем не только религиозной, философии (см. об этом: Ахутин, 1990). Шпет продолжает русскую интеллектуальную традицию (Шпет, 2009, с. 52) и вслед за Юркевичем ставит вопрос о том, как

кой” — для нас подчас единственный источник, и всегда близкий, необходимый. Мы смотрим на одно с античным миром, но *παντα ρει* для нас имеет новое содержание и новый смысл: для нас это — поток вещей и людей, трудов и дней, веков и народов. Поток, который пронесется перед *нашим* умственным взором, есть прежде всего *поток истории*. ...В этом смысле наша философия становится по преимуществу *исторической философией*, — и чем больше она будет проникаться идеей конкретного, как исторического, тем более она будет становиться исторической философией» (Шпет, 2005а, с. 195–196).

out most clearly the meaning of Shpet’s objections to Kant.

Shpet sees Kant as an “interlocutor of Plato” and also — in other contexts — of Hume, Herder, Schelling and others. Indeed, “historical philosophy” is an endless “conversation”, an eternal “Yes” and “No” of position and negative intellectual traditions. According to Shpet (1997, pp. 49-50; cf. 2010a, p. 280), the progenitor of positive philosophy was Plato and of negative philosophy, Kant: “The greatest ‘Yes’ and ‘No’ of philosophy, of anything it has ever stated, is the antithesis between Plato and Kant, because this antithesis touches on the very principles of philosophy in their full, all-embracing meaning.” According to Shpet, we differ from antique thinkers in that we make our way toward that which has being through layers of historical experience. We live in history which surrounds us and so we should understand reality not as something given once and for all, but as something changing, dynamic, that is, as the flow of history from which each person cuts out frames making up their individuality, a unique existential and intellectual history. Each of these “histories” is unique, of its own kind, concrete.

Shpet’s attitude to history — critical on the one hand and historical on the other — was typical of Russian (and not only religious) philosophy (cf. Akhuntin, 1990). Shpet (2009, p. 52) continues the Russian intellectual tradition and, following Yurkevich (1865; cf. Shpet, 2009,

grandiose; its memory was unencumbered — its world was fresh and young. We begin with memory, with ‘lore’, we see the world through ‘the dust of ages’, ‘the lore of ages long gone by’ is for us often the only source, always close and necessary. We look at the same things as the ancient world, but *παντα ρει* carries for us a new content and a new meaning: for us it is a flow of things and people, labours and days, ages and peoples. The flood that rushes before *our* mental gaze is above all *the flow of history* [...] in that sense our philosophy becomes predominantly *historical philosophy*, and the more it will become imbued with the idea of the concrete as historical the more it will become historical philosophy” (Shpet, 2005, pp. 195-196).

идеи приобретают социальный и культурно-исторический облик (см.: Юркевич, 1865; ср.: Шпет, 2009, с. 306–361). Для этого он сопоставляет в лекциях по теории познания эпистемологические идеи Платона и Канта. Платон утверждает наличное бытие, а Канта интересуется субъект, который находится с бытием в особых отношениях. В процессе сравнения позиций Канта и Платона Шпет выделяет пять критериев, лежащих в основании их разногласий, и показывает, что только философия может позволить «разговаривать» через века даже таким антагонистам, как Платон и Кант.

Шпет формулирует следующие основные принципы Платона,

в которых раскрывается утверждаемое им начало безусловной истины: а) истина для него предметна и усматривается нашим разумом в идее; б) высший принцип всякого утверждения истины есть «то ж» в ней, т. е. принцип тождества; в) полнота истинного бытия, познаваемая как конкретная целостность общего; д) идея выражает его сущность и всякое бытие утверждается через причастность ей или участие в ней; е) идея конечной сущности, блага разумна, так что за разумом сохраняется его автономия (Шпет, 2010а, с. 280).

Аналогичным образом Шпет представляет «основное начало Канта, законодательство субъекта», которое раскрывается в следующем виде:

а) в начале познания лежит софизм, выраженный в дилемме: или предметы, или представления, отрицание первой части дилеммы дает утверждение второй; б) тождество есть принцип аналитических суждений, не расширяющих нашего знания, синтетические суждения имеют своим принципом «я мыслю», а не высказывают истину; в) общие положения нашего знания имеют абстрактный характер и представляют собою не высказывания об истине, а общеобязательные суждения, истинность которых тем более,

pp. 306-361), asks how ideas acquire a social and cultural-historical character. To this end, in his lectures on the theory of cognition he compares the epistemological ideas of Plato and Kant. While Plato affirms being as it is, Kant is interested in the subject who is in a special relationship with being. In comparing the positions of Kant and Plato, Shpet identifies five criteria that underlie their differences and shows that philosophy alone can enable even such antagonists as Plato and Kant to “converse” across the ages.

Shpet (1997, p. 50; cf. 2010a, p. 280) formulates the following fundamental principles of Plato’s,

in which is revealed the basis [*nachalo*] of unconditional truth that he affirms: (a) for Plato truth is objective and is perceived by our reason in the idea; (b) the highest principle of any statement of truth is “the same” in it, that is, the principle of identity; (c) the fullness of true being, cognized as the concrete integrity of the general; (d) an idea expresses its essence, and all being is established through partaking in it or participating in it; (e) the idea of the finite essence of the good is rational and thus the autonomy of this good is preserved in reason.

Similarly, Shpet (1997, p. 50; 2010a, p. 281) represents “the main principle of Kant, the subject laying down the law,” in the following way:

(a) At the beginning of knowledge is a sophism expressed in a dilemma: either objects or representations – the negation of the first part of the dilemma is an affirmation of the second part; (b) identity is the principle of analytical judgments, which do not expand our knowledge – synthetic judgments have as their principle “I think” but do not express truth; (c) the general propositions of our knowledge have an abstract character and are not statements about truth but are universally binding judgments, the truth value of which is

чем они дальше от действительности; d) как источник познания идея антиномична и может играть только роль регулятивного принципа, в роли конститутивного принципа она приводит только к иллюзиям; e) выход из антиномичности разума лежит в отрицании его автономии и через признание его благодати (Там же, с. 281).

Однако, формулируя эти принципы, Шпет отдает себе отчет в том, что это лишь схематизация исторического опыта, и продолжает работать так, чтобы «идея» обрела историческую плотность, конкретность. Этот процесс «оплотнения» идеи особенно хорошо виден в первой части диссертации «История как проблема логики» (далее — «ИКПЛ»). Шпет посвящает Канту специальную главу и, сопоставляя его идеи с философией истории Гердера, приходит к выводу:

У Канта *нет перехода* от эмпирической действительности к миру должностования, и отнесенная в этику философия истории тем самым и методологически отрывается от почвы логики: от общей логики и методологии к логике истории также нет перехода. Изложенный методологический промах Канта — один из главных пунктов расхождения Канта с Гердером, исходившим также из иных логических представлений об историческом методе (Шпет, 2014, с. 319).

Возможно, этот разрыв между «теоретическим» и «практическим» у Канта произошел потому, что он по-своему интерпретировал «идею» Платона, о чем неоднократно писали исследователи его творчества (см., напр.: Баум, 2019). То есть в первой части диссертации антитеза «Платон — Кант» проясняется, приобретает историческую конкретность. Примечательно, что Шпет не только концептуализирует «историческую философию», но и сам следует по ее пути, а потому антитезу «Платон — Кант» он рассматривает изнутри культурно-исторического сознания, то есть, если говорить в терминах исторической науки, в контексте философской историографии. Позволим себе большую цитату:

greater the further they are from reality; (d) as a source of cognition, an idea is antinomic and can only play the role of a regulatory principle; in the role of a constitutive principle it leads only to illusions; (e) the way out of the antinomies of reason lies in the negation of its autonomy and through the recognition of its value.

However, in formulating these principles Shpet is conscious that this is merely schematisation of historical experience and continues to work to make “the idea” historically concrete. This process of the “fleshing out” of the idea is particularly evident in the first part of the dissertation *History as a Problem of Logic* (elsewhere *HAPL*). Shpet (2014, p. 319) devotes a separate chapter to Kant, comparing his ideas to the philosophy of Herder and coming to this conclusion:

Kant has *no transition* from empirical reality to the world of the ought and the philosophy of history, being referred to ethics, is thereby detached from the soil of logic: nor is there a transition from general logic and methodology to the logic of history. The above methodological slip of Kant’s is one of Kant’s main points of difference with Herder, who also had different logical ideas about the historical method.

One can perhaps attribute Kant’s gap between the “theoretical” and the “practical” to the fact that he interpreted Plato’s “idea” in his own way (as Kant scholars repeatedly pointed out (see, for example, Baum, 2019)). Indeed, in the first part of the dissertation the Plato-Kant antithesis is clarified and made historically concrete. Significantly, Shpet does not merely conceptualise “historical philosophy” but, following its path himself, considers the Plato-Kant antithesis from within the cultural history consciousness, that is — to use the terminology of historical science — in the context of philosophical historiography. We will permit ourselves a long quotation:

Иногда Канту ставят в особую заслугу то обстоятельство, что он сделал попытку восстановить подлинный, платоновский смысл термина «идея» и таким образом способствовал устранению той неопределенности в употреблении этого термина, которая господствовала в философии XVIII века. У самого Канта этот термин приобретает хотя и далеко не платоновское значение, но некоторыми сторонами все же соприкасается с последним, поскольку у Платона, во всяком случае, *идеи* присуще и регулятивное значение. И поскольку речь идет о терминах *как словах*, Кант, бесспорно, вносил своим распределением не только твердый порядок в терминологию, но вместе с тем с пользой для философии противодействовал укоренению термина английской философии, *idea*, обозначающего простое «представление», а не продукт *разумного* усмотрения. Но если посмотреть на дело по существу, то окажется, 1, что ограничение «идеи» разумно-регулятивной функцией совершено Кантом произвольно и вопреки традициям положительной философии, 2, что поэтому «заслуга» Канта не простирается дальше распределения *слов*, так как *значение* термина «идея» в философии XVIII века, именно в рационалистической философии, *не было утеряно*, а напротив, поддерживалось очень настоятельно. Кант этого не заметил, и по очень простой причине, потому что значение платоновской идеи *как предмета непосредственного разумного, через Ratio, усмотрения, сохранилось в том самом понятии ratio*, которое Кант устранял уже в своей докритической философии. Для его же критической философии понятие идеи как регулятивного принципа является коронным понятием (Шпет, 2014, с. 358).

Исследуя «кантовский сюжет» в интеллектуальной биографии Шпета, мы не должны забывать о том, что «мыслительные» часы опережают «издательские» (причем, в случае со Шпетом, довольно основательно). Шпет публикует первую часть диссертации в 1916 г., но пишет ее гораздо раньше. К моменту отъезда в заграничную командировку (весной 1912 г.) эта часть была практически закончена. В Гёттингене он принимается за вторую, где в центре

Kant is sometimes credited with having attempted to restore the genuine, Platonic, meaning of the term “idea” and thus contributed to eliminating the uncertainty in the use of that term which prevailed in the eighteenth-century philosophy. With Kant himself the term acquires a meaning that, though being far from that of Plato, shares some aspects with the latter because with Plato *idea* has, among other things, a regulative meaning. As long as terms are discussed *as words* Kant undoubtedly with his distribution did not only introduce strict order into terminology, but at the same time benefited philosophy by resisting the establishment of the English term *idea* which simply meant “representation” and not a product of *reason*. But if we look into the essence we find that 1, Kant limited “idea” to the reasonable regulative function arbitrarily and contrary to the traditions of positive philosophy and 2, Kant’s “contribution” therefore does not go beyond the distribution of *words* because the *meaning* of the term “idea” *had not been lost* in the eighteenth-century rationalist philosophy but, on the contrary, was scrupulously observed. Kant did not notice this for the very simple reason that the meaning of Plato’s *idea as the object of immediate reasonable observation through Ratio, survived in the very concept of ratio* which Kant eliminated already in his pre-critical philosophy. For his critical philosophy the concept of the idea as a regulative principle takes pride of place (Shpet, 2014, p. 358).

Investigating the “Kantian presence” in Shpet’s intellectual biography, we should bear in mind that the lag between “thinking” and “publishing” can be very considerable (as in Shpet’s case). He published the first part of his dissertation in 1916, but he wrote it much earlier. By the time he went on his trip abroad (spring 1912) that part had been practically completed. In Göttingen he starts the second part which is focused on the ideas of

его внимания идеи Вундта, Зигварта, Дильтея, Риккерта. Осенью 1912 г. происходит его знакомство с Гуссерлем, который выступил в качестве теоретического катализатора для словесного «оформливания» (выражения мысли в слове) «исторической философии» Шпетта. Шпет был захвачен феноменологическими идеями Гуссерля, с ними он связывал возможность переосмысления Канта, который пытался вернуть бытийный статус субъекту познания. Более того, судя по его собственным эпистолярным признаниям, Шпет искал истоки феноменологического мышления в истории философии и он видит их в Платоне. Во второй части «ИКПЛ» Шпету снова нужен Кант как «собеседник». Но его уже больше интересует отношение «Кант — Гуссерль». В Гуссерле Шпет видел представителя положительной философии. В книге «Явление и смысл» (1914), которая была написана вслед гуссерлевским «Идеям к чистой феноменологии и феноменологической философии», Шпет показал, в чем он видит интеллектуальную заслугу Канта. Вновь позволим себе большую цитату:

...положительная философия часто выражалась как в решении, так и в постановке своих задач, если и не неправильно, то во всяком случае *неполно*. Обращая все свое внимание на решение проблемы о бытии, с первых же своих шагов (Платон) она находит различие между действительным и идеальным бытием, равно как и между различными видами каждой из этих форм бытия, но она оказывается *неполной* в том смысле, что она не обратила должного внимания на бытие самого познающего субъекта. Именно этот пробел и использовала с таким успехом негативная философия. Но этот пробел превращался нередко прямо в недостаток, в ошибку, когда положительная философия пыталась представить бытие познающего субъекта как эмпирическое действительное бытие, потому что таким образом в положительную философию в форме по большей части психологизма, но

Wundt, Sigwart, Dilthey and Rickert. In the fall of 1912 he met Husserl who became the theoretical catalyst for the “articulation” of Shpet’s “historical philosophy”. Shpet was captivated by Husserl’s phenomenological ideas which he thought could be instrumental in reinterpreting Kant, who had tried to restore the being-related status of the subject of cognition. Moreover, judging from his letters, Shpet sought to trace the origin of phenomenological thinking in the history of philosophy to Plato. In the second part of *HAPL* Shpet again brings in Kant as an “interlocutor”. But he is now more interested in the Kant-Husserl relationship. Shpet saw Husserl as a representative of positive philosophy. In the book *Appearance and Sense* (1914), written on the heels of Husserl’s *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy* Shpet showed what he considered to be Kant’s intellectual contribution. Once again, a long quotation is in order:

[...] positive philosophy,⁷ both in its solutions as well as in the formulations of its problems and tasks, often manifested itself, if not erroneously, then in any case at least *incompletely*. Turning all of its attention to the solution to the problem of being, positive philosophy discovered with its first steps (Plato) the distinction between actual and ideal being as well as that between the various types of each of these forms of being. Positive philosophy, however, turns out to be *incomplete* in the sense that it has not accorded proper attention to the being of the cognizing subject itself. It is precisely this deficiency that negative philosophy has taken advantage of with such success. Positive philosophy attempted to present the being of the cognizing subject as an actual, empirical being. But in doing so it often transformed its deficiency into a shortcoming, a mistake. For in doing so that

⁷ Shpet invests the term “positive philosophy” with a different meaning than the representatives of Positivism.

и натурализма вообще, проникал тот самый недостаток — только с другим знаком, — который лежит в основе «теории познания». И именно Кант тем и занял свое крупное место в истории философии, что он усматривал, иногда даже кажется, что ясно видел, особое, не-эмпирическое и не-действительное, бытие субъекта познания.

Развитие положительной философии, таким образом, стало возможно в двояком направлении: заполнение указанного пробела и дальнейшая разработка завещанного веками, а вместе с тем освобождение от софизма через признание одним из вопросов «первой» философии вопроса о *бытии* познающего разума; дальнейший путь — через установление отношения этого вида бытия к другим видам и формам его и, таким образом, возвращение к положительной философии. Именно этим путем, сколько я понимаю, и идет Гуссерль (Шпет, 2005б, с. 47).

Здесь для нас важна не только констатация «заслуг» Канта, но и то, в чем Шпет видит ограниченность его концептуальных установок. Он полагает, что Кант как «нашел», так и «потерял» бытие познающего субъекта, причем в силу того, что в основе его рассуждений лежит «софизм». Суть этого софизма — противопоставление «предметов» и «представлений». Именно к этой теме Шпет долго и основательно готовился. В подготовительных материалах ко второй части «ИКПЛ» Шпет раскрывает тему, которая его волновала со студенческой скамьи.

В архиве Елены Владимировны Пастернак сохранились заметки Шпета о Канте, о софизме в его философии. Они соотносятся с тематикой, которую Шпет развивал во второй части «ИКПЛ». Казалось бы, зачем нам сегодня нужны черновые заметки Шпета, если логика его рассуждений о Канте достаточно отчетливо прорисована им самим в опубликованных произведениях?

very shortcoming, which, only with a different sign, underlies the “theory of knowledge”, penetrated into positive philosophy in the form, for the most part, of psychologism, though also in the form of a naturalism in general. Kant secured his outstanding position in the history of philosophy precisely by the fact that he discovered, sometimes even seems to have clearly seen, the peculiar, non-empirical and non-actual being of the subject of cognition.

Thus the development of positive philosophy could proceed along a two-stage path. It could make up the deficiency mentioned above by acknowledging as one of the problems of “first” philosophy the problem of the *being* of cognizing reason. In this way it further elaborates its inheritance from past ages while at the same time liberating itself from sophistry. The subsequent way is through establishing the relation of the being of cognizing reason to the other types and forms of being, and so it effects a return to positive philosophy. As I understand it, Husserl follows precisely this path (Shpet, 1991, pp. 10-11).

What is important here is not only the giving of credit to Kant but also the fact that Shpet sees the limitations of his conceptual framework. He believes that Kant first “found” and then “lost” the being of the cognizing subject, and he did so because his reasoning was based on “sophism”. The essence of the sophism is the juxtaposition of “objects” and “representations”. A long and thorough preparation led him to this theme. In the preparatory materials for the second part of *HAPL* Shpet tackles the theme that had engaged his mind since his undergraduate days.

Shpet’s notes about Kant and sophistry in his philosophy survive in the archive of Yelena Vladimirovna Pasternak. They correspond to the themes Shpet elaborated in the second part of *HAPL*. One may wonder why we need Shpet’s rough notes today if the logic of his thinking about Kant is clearly stated in his published works anyway.

Прежде всего эти заметки представляют историко-философский интерес, открывая нам творческую лабораторию мыслителя, его оппонентный круг, идеальную библиотеку и сферу разговора. Кроме того, они безусловно привносят такие нюансировки в рассуждения Шпета о Канте, которые отсутствуют в опубликованных произведениях (прослеживаются логические цепочки, становится явной логика его аргументации). И еще. Вчитываясь в архивные материалы, посвященные проблеме субъект-объектной корреляции, начинаешь понимать истоки и основания современных философско-методологических проблем. Так, дилемма «воспроизведение — творчество», как ее формулирует Шпет, способствует выявлению новых аспектов в проблеме воспроизводимости научного знания.

Заметки публикуются по рукописному оригиналу, хранящемуся в домашнем архиве семьи Шпета. Заметки находятся в синей папке, в правом углу которой литера Б обведена простым карандашом. Сквозная нумерация отсутствует. Если судить по почерку, которым написаны заметки, то их написание можно датировать между 1912 и 1917 гг.

Курсивом выделены слова и фразы, подчеркнутые в рукописи один раз; подчеркнутые дважды даны полужирным курсивом; подчеркнутые волнистой чертой выделены полужирным шрифтом. Многочисленные сокращения Шпета раскрыты без специальных указаний.

В угловых скобках даны слова, для которых возможно двойное прочтение. Квадратные скобки принадлежат Шпету.

Постраничные примечания публикаторов даны в угловых скобках. Разрозненные заметки в публикации отделяются друг от друга звездочками. Авторская пунктуация приближена к современной. Название дано публикаторами.

First and foremost, these notes are of historical-philosophical interest as they give us a glimpse of the thinker's creative laboratory, the circle of his opponents, *bibliothèque idéale* and the sphere of the conversation. Besides, they contain nuances in Shpet's thinking about Kant that are absent in his published works (logical chains are traced and the logic of his argumentation is revealed). And one more thing: Reading the archive materials devoted to the problem of the subject-object correlation, one begins to understand the sources and grounds of modern philosophical methodological problems. For example, the "reproduction — creation" dilemma as formulated by Shpet offers new insights into the problem of reproducibility of scientific knowledge.

The notes reproduce the handwritten original in the custody of the Shpet family archive. The notes are in a blue folder which has the letter B encircled with a graphite pencil in its right corner. Continuous paging is absent. Judging from the handwriting, the notes were written in the period between 1912 and 1917.

Words and phrases underscored with one line are in italics; those underscored with two lines are in semi-boldface italics; those underscored with a wavy line are in semi-boldface type. Shpet's numerous abbreviations are written out without any indications.

Words that lend themselves to dual reading and that have been added by publishers are in angle brackets. Square brackets belong to Shpet.

Publishers' page notes are in angle brackets. Shpet's notes are divided by asterisks. The author's punctuation has been brought closer to modern usage. The title belongs to the publishers.

Г. Г. Шпет
<Заметки о Канте>

Иногда кантовскую дилемму, — основываясь, впрочем, на самом Канте, — толкуют в смысле корреляции: объект—субъект. Такое толкование особенно интересно тем, что оно само по себе уничтожает уже «дилемму», <так> что *на место* дилеммы утверждается корреляция. И действительно, при отрицании обоих членов дилеммы: «вещь» — «представление» остается утверждать корреляцию, хотя и не объект—субъект, а *сознания и предмета, на который оно направлено*. Ибо субъект сам есть объект и оба — «предметы»⁷.

Далее, формально дилемма Канта имеет еще такой вид: *воспроизведение — творчество (произведение)*. Но очевидно, что это такая же дилемма, как между всяким актом и его повторением. Дилемма была бы: *(вос)произведение или данность*. То есть репрезентативизм или презентативизм, — формально, как дилемма, она страдает тем же недостатком, что кантовская, но так формальная⁸ она решает вопрос: как *прежде* воспроизведения — произведение, так *прежде* обоих — данность. Не заметив этого, Кант невольно сам становится на точку зрения репрезентативизма там, где творчества и он допустить не может — в трансцендентальной эстетике. Тут под давлением необходимости выбора в дилемме он, не будучи в состоянии допустить творчество, вынужден утверждать воспроизведение, и «вещь в себе» для него становится настоящей необходимостью.

⁷ <Ср.: «Смысл — не вещь, а *отношение* вещи (называемой) и предмета (подразумеваемого)» (Шпет, 2007, с. 244).>

⁸ <Так в тексте.>

G. G. Shpet
<Notes on Kant>

Sometimes the Kantian dilemma — taking the cue from Kant himself — is interpreted in terms of the object-subject correlation. This interpretation is particularly interesting because it basically eliminates the “dilemma” <such> that a correlation is affirmed *in place* of the dilemma. And indeed, when both terms of the “thing-representation” dilemma are renounced it remains to affirm a correlation, though not between object and -subject, but between *consciousness and the object at which it is directed*. Because the subject is itself an object and both are “objects”.⁸

Further, formally the Kant dilemma looks like this: *reproduction-creation (production)*. But obviously it is the same dilemma as that between any act and its repetition. The dilemma would be: *(re)production or a given*. That is, representativism and presentativism, — formally, as a dilemma it has the same shortcoming as Kant’s but thus formal⁹ it solves the issue: reproduction *precedes* production and likewise givenness precedes both. Overlooking this, Kant involuntarily himself takes the standpoint of representativism where even he cannot allow creation — in transcendental aesthetics. Here, under pressure to make a choice in the dilemma, not being able to allow creativity, he has to affirm reproduction, and “the thing in itself” becomes imperative for him.

⁸ <Cf. “Meaning is not a thing, but a *relation* between the thing (being named) and the object (implied)” (Shpet, 2007, p. 244).>

⁹ <*sic!*>

Софизм Канта и рационализм. Реализм⁹

Вот еще что интересно в софизме Канта. Либо представления сообразуются с вещами, либо обратно. Он становится на последнюю точку зрения. Но *кого* он отвергает? Беркли и Юм, пусть по его мнению неудовлетворительно, но подошли к нему. Он все-таки их отвергает, чтобы быть оригинальным. Но еще вопрос: *кого* он отвергает в первом члене дилеммы? Догматиков-рационалистов? Но ведь *ничего подобного!* Это — ложное истолкование их по типу наивного реализма; уже у Декарта внешние причины не суть причины наших идей,

⁹ <На полях карандашом:> Из комедии Детуша. См. Троицкий, Н. о д. II, 4 p.

<Шпет здесь указывает сокращенно на труд М. М. Троицкого «Наука о духе. Общие свойства и законы человеческого духа». Но во втором томе этого труда на с. 4 нет примечания. Шпет, вероятно, цитировал по памяти название книги Троицкого и ошибся. Шпет имел в виду книгу Троицкого «Немецкая психология в текущем столетии», где такое примечание есть и речь в нем идет именно о комедии Детуша. Приведем этот отрывок с примечанием из книги Троицкого полностью, поскольку он очень показательно иллюстрирует мысль Шпета. Троицкий пишет: «Когда система Локка была узана во Франции, она увлекла за собой всех туземных исследователей духа; гораздо более, критицизм Локка сделался во время модною страстью всех образованных французов и нашел свое воспроизведение в театральных пьесах*. *На одну из таких пьес указывает Д. Стюарт. В комедии *Fausse Agnès* Детуша, автора, умершего в 1754-м году, героиня пьесы защищается перед комическим трибуналом манерами и даже выражениями локковой критики: “Вы хотите меня судить, — говорит она, но чтобы судить здраво, нужно иметь много знаний, притом еще сомнительно, есть ли знания достоверные... Итак, прежде чем вы произнесете надо мной приговор, я прошу предварительно исследовать вместе со мной наши знания вообще, степени этих знаний, их пределы, их действительность; — согласиться в том, что такое истина, и есть ли она действительно; после того мы поведем рассуждение о всеобщих предложениях, об общих правилах, о предложениях легкомысленных и о слабости и твердости нашего просвещения... Некоторые считают за истину, что человек рождается с известными врожденными началами, известными первоначальными понятиями, известными чертами, которые как бы напечатлены на духе, с первой минуты его существования. Я давно разбирала это мнение и беру его оспорить, опровергнуть, уничтожить... и т.д. и т.д.” (*Fausse Agnès*. Act. III. sc. 2). *D. Stewart*: Histoire abreg. d. scien. metaph. trad. par Buchon. Part. II. p. 270» (Троицкий, 1883, с. 4—5).>

Kant's sophism and rationalism. Realism¹⁰

Here is another interesting thing about Kant's sophism. It is either representations correspond to things or vice versa. He takes the latter view. But *whom* does he reject? Berkley and Hume would suit him, though not, in his opinion, in an entirely satisfactory way. And yet he rejects them in order to be original. And one more question: *whom* does he reject in the first term of the dilemma? Dogmatic rationalists? *Nothing of the kind*. It is a false interpretation of them in the spirit of naive realism; already with Descartes external causes are not the causes of our ideas since the latter are inborn; even more so with Spinoza where there are two independently corresponding orders; still more

¹⁰ <On the margin with pencil:> From a Destouches comedy. See Troitsky, S. of S. II, 4 p.

<Shpet here refers in abbreviated form to Matvei M. Troitsky's book *The Science of the Spirit. General Properties and Laws of the Human Spirit*. But there is no note on page 4 of volume two of that work. Apparently, Shpet was quoting the title of the book from memory and made a mistake. He had in mind Troitsky's book *German Psychology in the Current Century* which has such a note mentioning a Destouches comedy. I will quote the whole passage with the note from Troitsky's book because it is indicative of Shpet's thought. Troitsky (1883, pp. 4-5) writes: “When Locke's system became known in France it carried away all the local researchers of the spirit; moreover, Locke's critique became a fad of all educated French people and was reflected in theater plays”. D. Stewart points to one such play. In the comedy *Fausse Agnès* by Destouches, an author who died in 1754, the heroine defends herself before a comical tribunal in the manner and even the language of Locke's critique: ‘you want to judge me, she says, but in order to judge fairly one must have a lot of knowledge, and then it is not certain if the knowledge is accurate... So, before you pass your sentence I ask you to first join me in taking a hard look at knowledge in general, the degree of this knowledge, its limits, its authenticity; — and agree on what is truth, and does it exist at all; then we shall talk about universal propositions, general rules, about light-hearted propositions, about the weakness and firmness of our education... Some consider it to be the truth that man is born with certain innate properties, known basic principles, known features which are imprinted on the spirit, as it were, from the first minute of one's existence. I have long been studying this view and I can challenge, refute and demolish it... etc., etc.’ (*Fausse Agnès*. Act. III. sc. 2). *D. Stewart*: Histoire abreg. d. scien. metaph. trad. par Buchon. Part. II. p. 270.”>

раз последние врождены; тем более у Спинозы, где два независимо согласующихся порядка; еще более у Лейбница, у которого монада *не имеет окон*¹⁰. Итак, тут Кант отвергает точку зрения *наивного реализма*. Но сам становится на почву рационализма. Другими словами, он не разрешил поставленной рационализмом проблемы. Но он «объединил» идеализм как рационалистов, так и эмпириков. Оказалось, что *вся философия* пришла к субъективизму, оказавшемуся во втором члене дилеммы. Остаются два пути: углубление в имманентизм (начал Фихте) или интуитивизм (начал, вероятно, Рид)¹¹. Первое негативно и есть методология феноменализма, второе — положительно и есть методология реализма. Методология феноменализма есть теория познания. Методология реализма есть просто логика, но она должна иметь основания в описании, что есть феноменология.

*Презентативизм и репрезентативизм.
Реализм. Кант¹²*

В споре между реализмом и феноменализмом (идеализмом, субъективизмом) существенно различать два взгляда: *презентативизм* и *репрезентативизм*.

Наивное сознание, наивный реализм стоит на почве презентативизма, для него мир есть то, что и его представления. Первая же *теория* разделяет то и другое, создает дуализм, где непременно появляется, с одной стороны, «воспроизведение». Таким образом, наивный реализм остается действительно до-теоретическим. Кто хочет так и остаться на этой почве, должен не покидать презентативизма. По-видимому, тут двоякий путь: или солипсизм,

¹⁰ «Зеркало Вселенной» есть монада, а не человек! И в этом зеркале отражаются монады и их развитие, а не «внешние» предметы.

¹¹ Хотя уже Спиноза, по-видимому, видел этот третий источник.

¹² <Далее дописано карандашом:> Декарт — Локк — Лейбниц.

so with Leibniz with whom the monad *has no windows*¹¹. Thus here Kant rejects the view of *naive realism*. But he himself takes the standpoint of rationalism. In other words, he has not resolved the problem posed by rationalism. But he “bracketed together” the idealism both of rationalists and empiricists. Thus, *all* philosophy arrived at subjectivism which ended up in the second term of the dilemma. There remain two paths: immersion either in immanentism (started by Fichte) or intuitivism (probably started by Reid).¹² The former is negative and is the methodology of phenomenism, and the latter is positive and is the methodology of realism. The methodology of phenomenism is the theory of cognition. The methodology of realism is simply logic, but it must have grounds in description, which is phenomenology.

*Presentativism and representativism.
Realism. Kant¹³*

In the argument between realism and phenomenism (idealism, subjectivism) it is important to distinguish two views: *presentativism* and *representativism*.

Naive consciousness, naïve realism takes the standpoint of presentativism, it considers the world to be the same as its representations. The former *theory* separates the two and creates dualism where on the one hand “reproduction” inevitably appears. Thus naïve realism remains indeed pre-theoretical. He who wants to remain on this ground should not abandon presentativism. There seem to be two ways: either solipsism, or a transition to the

¹¹ “The Mirror of the Universe is a monad, not a person. This mirror reflects the monads and their development, and not ‘external’ objects.

¹² Although already Spinoza apparently saw this third source.

¹³ <Further added by pencil:> Descartes — Locke — Leibniz.

или переход к трансцендентному должен быть найден. Но солипсизм есть только последовательная и завершающая точка зрения субъективизма. Всякий иной субъективизм, по существу, половинчат, и в силу этого необходимо превращается в дуализм и репрезентативизм. У Канта творчеством законов природы обладает рассудок, но в чувственных интуициях — полный дуализм и репрезентативизм, «аффицирование». Поэтому Кант даже и не коперниканство затеял, а самое большое «подвиг» Тихо-де-Браге¹³.

Названия презентативизм и репрезентативизм — лучше, чем, например, реализм и идеализм, потому что последние смешиваются с метафизическими вопросами о природе сущего.

Представители чистого дуализма — Декарт, Спиноза, Лейбниц, также Локк, Беркли — к солипсизму. Кант — эклектичен.

Философия. Метафизика. Реализм.

Первоначальное сознание знает, вообще говоря, только один вопрос: *что есть?* Этот вопрос влечет вопросы: как, почему и зачем, — объяснение и уразумение. Религиозное, из которого выходит — 1, научное, 2, философское. Первое *остаётся* догматическим, второе *начинает* с догматизма: на место наивного реализма — *теория* наивного реализма, по существу *дуализм*. Дуализм имеет два выхода: *субъективизм* или *объективизм*. Первое: психологизм, имматериализм, идеализм; второе: натурализм, реализм. Создается новая и ложная проблема: отношение познавательного процесса и познаваемой вещи. Это разделение остаётся *неизбежной* предпосылкой. Преодолеть субъективизм имманентно и положительно можно через объективизм, показав, что есть три возможности, — так Frischeisen-Köhler¹⁴, New-

¹³ <Следующие два абзаца — карандашом.>

¹⁴ <Шпет имеет в виду книгу: (Frischeisen-Köhler, 1912).>

transcendental must be found. But solipsism is only a consistent and crowning viewpoint of subjectivism. Any other subjectivism is essentially wanting and of necessity turns into dualism and representativism. With Kant, the laws of nature are created by understanding, but in sensible intuitions there is total dualism and representativism, “*affection*.” So Kant sought to emulate not Copernicus, but the “*feat*” of Tycho Brahe¹⁴.

The designations presentativism and representativism <are> better than, say, realism and idealism, because the latter are mixed with the metaphysical questions of the nature of being. The representatives of pure dualism <are> Descartes, Spinoza, Leibniz, also Locke, Berkley <leans> toward solipsism. Kant <is> eclectic.

Philosophy. Metaphysics. Realism.

Initial consciousness knows, generally speaking, only one question: *what is?* This question entails the questions how, why and what for — explanation and understanding. Religious, from which flow — 1, scientific, 2, philosophical. The first *remains* dogmatic, the second *begins* with dogmatism: in place of naïve realism there is the *theory* of naïve realism, essentially *dualism*. Dualism has two outcomes: *subjectivism* or *objectivism*. The former: psychologism, immaterialism, idealism; the latter: naturalism, realism. A new and false problem is created: the relation between the cognitive process and the thing cognised. This distinction remains an *inevitable* prerequisite. Subjectivism can be immanently and positively overcome through objectivism by demonstrating that there are three options — thus Frischeisen-Köhler,¹⁵ New-Realism.¹⁶ Objectivism can

¹⁴ <The next two paragraphs are in pencil.>

¹⁵ <Shpet refers to: (Frischeisen-Köhler, 1912).>

¹⁶ <Shpet refers to: (Holt *et al.*, 1912).>

Realism¹⁵. Преодолеть объективизм можно, показав ложность проблемы. — Правильный путь: через отличие научной проблемы от философской. Догматизм начинается с теории и объяснения. Философия останавливается на *как* и *зачем*. Не выходящая за эти вопросы философия останется *абсолютной*, потому что только объяснение вводит причины и условия, то есть то, что создает относительность. Приложение философских методов к относительному дает относительное философское знание, натурфилософия, философия истории. *Абсолютная* философия устанавливает, *что есть* (материальная, например, феноменология) и как мы приходим к этому (методология; не только философски, но и научно). Вопрос реализма и прочего становится правильной проблемой как феноменология познания. — Вопрос о «реальности внешнего мира» не есть вопрос реализма и прочего, а, во-первых, один из вопросов «что есть», во-вторых (как вопрос о «реальности» просто, то есть реальности *за* внешним), философского объяснения (метафизики), которая всегда догматична поэтому, как и наука.

Так как философия, по существу, конкретна, то последняя совпадает с философией истории. Следовательно, метафизика и вопрос о реальности <...>¹⁶

Теория познания. Кант

Пока Кант «спасает» только *науку* и ищет ее оснований, он не выходит из пределов методологии. Но дело меняется, когда мы вспомним, что, по Канту, сам предмет познания есть не что иное, как познание. Тогда действительно возникает задача познания познания, которая и есть субъективная метафизика. Следовательно, пока Кант спрашивает о возможности науки — это одно, а когда о возможности самой природы — это другое.

¹⁵ <Шпет имеет в виду книгу: (Holt, Marvin, Montague et al., 1912).>

¹⁶ <На этом рукопись обрывается.>

be overcome by showing the falsehood of the problem. — The right way: through distinguishing the scientific problem from the philosophical one. Dogmatism starts with theory and explanation. Philosophy stops at *how* and *what for*. Philosophy that does not go beyond these questions is bound to remain *absolute* because only explanation introduces causes and conditions, that is, what creates relativity. The application of philosophical methods to the relative yields relative philosophical knowledge, natural philosophy, philosophy of history. *Absolute* philosophy establishes *what is* (for example, material phenomenology) and how we arrive at it (methodology; not only philosophically but also scientifically). The question of realism etc. becomes right as phenomenology of cognition. — The question of “reality of the external world” is not a question of realism etc. but first, one of the questions of “what is” and second (as the question of simply ‘reality’, that is, reality *behind* the external) philosophical explanations (metaphysics), which is always dogmatic, like science.

Because philosophy is essentially concrete the latter coincides with the philosophy of history. Consequently, metaphysics and the question of reality <...>¹⁷

Theory of cognition. Kant

As long as Kant “rescues” only *science* and looks for its foundations, he does not go beyond methodology. But things change if we remember that according to Kant the object of cognition itself is cognition. Then indeed, the task of cognising cognition arises, which is subjective metaphysics. Thus, it is one thing when Kant asks whether science is possible and it is another thing when he asks about the possibility of nature itself.

¹⁷ <The manuscript ends here.>

Dilemma



Locke: (treatment of the dilemma before Locke: argument between sceptics and dogmatists)

Thing Locke 536.¹ Leibniz 396 and 419, 351, 5, 485²

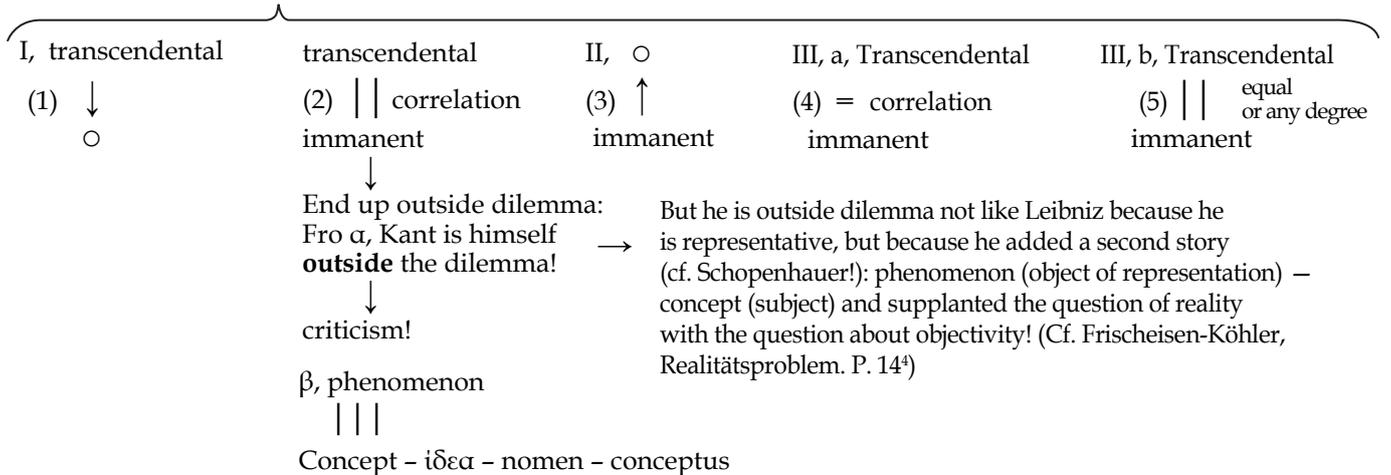


Sensible intuition → questions reality of existence of things: answer: clearly distinguishes true from illusory, and consequently thereby recognises “the thing”.

Leibniz: questions veracity of some representations:
answer: guarantee of eternal truths and their order!

Kant:	Common sense = empiricism according to Kant. Theory of naïve realism.	Common sense	Rationalism <antique> according to Kant	Occasionalism
Object α, representation β, concepts γ, knowledge	1, X thing in itself ↓ Representation Eclectics 5, thing in itself + Idea Of Hartmann a, Trendelenburg b, Wundt? c,	2, X thing → without <i>an sich</i> presentation ↓ Eliminates dilemma ↓ To Leibniz! To Plato! (like Leibniz himself. P. 5! P. 39 ³) ↓ For Leibniz the problem of harmony is not correspondence of representation and thing, but of representations with one another! “Monads have no windows”! Consequently, it is a question of mutual consciousness, understanding etc. Leibniz is wrong here. Limited apperception to individual!	3, X thing in itself ↓ creation	4, thing in itself } God, a = } Harmony, b idea } Monad, c ↓ Kant rejects in letter to Herz

Possibilities



¹ <See: (Locke, 1898, p. 536).>

² <See.: (Leibniz, 1840, pp. 396 and 419, 351, 5, 485).>

³ <See: (Leibniz, 1840, pp. 5, 39).>

⁴ <See: “The world as a whole has no other solidity than in the concepts and judgments of scientific cognition. In this way the problem of reality is reduced to the problem of objectivity” (Cf. “Das Weltganze hat keinen anderen Bestand als in den Begriffen und Urteilen der wissenschaftlichen Erkenntnis. Damit reduziert sich das Realitätsproblem auf das Problem der Objektivität”) (Frischeisen-Köhler, 1912, p. 14).>

К софизму Канта [<нрзб> 98]

Кантианство по существу — *дуализм*. И это предпосылка Канта. Идеалисты были совершенно правы, поскольку направляли все усилия на преодоление этого дуализма. Но они все время исходили из его признания. Отвергнуть дуализм можно было только отвержением разделения, — так начинает Гегель («Феноменология духа». Введение. Стр. 35 сл.¹⁷). И он прав, когда говорит о «пути естественного сознания» (37), но сам-то он становится для преодоления дуализма на одну из сторон дилеммы. Получается — монизм. Но это относится к сущности всякого монизма: *прикрывать* двойственность. Действительное разделение всегда преодолевается исключенным третьим, но вопрос: есть ли оно? Для этого нужно определить основание деления.

Кант — дилемма.

В таком-то году Киев был разрушен татарами. Это произошло или оттого, что Киев был слаб, или оттого, что татары были сильны. Такой же характер носит кантовская дилемма! Познание, как ответ на вопрос, есть корреляция субъекта и объекта, — это констатируется как факт и нельзя искать объяснения в расчленении корреляции! Можно спрашивать о любом источнике познания, и в нем должна обнаружиться эта корреляция, раз это положение относится к существу познания. Ясно также, что этот вопрос *не* основной, потому что сама корреляция может быть установлена только на почве вопроса о том, *что есть*. Чтобы превратить этот вопрос в основной, были предприняты все ухищрения сделать из субъекта отвлекающий *nonsens*.

¹⁷ <Здесь и далее Шпет приводит страницы по изданию: (Гегель, 1913, с. 35 и след.)>

On Kant's sophism [<illegible> 98]

Kantianism is essentially *dualism*. This is Kant's starting premise. Idealists were quite right in bending their efforts to overcoming this dualism. But they have always recognised it. Dualism can only be rejected by rejecting division. This is the opening of Hegel's *Phenomenology of the Spirit*. Introduction, p. 35ff¹⁸). He is right when he speaks about "the path of natural consciousness" (37), but he himself takes one side of the dilemma to overcome dualism. The result is monism. But then this is true of all kinds of monism: *to cover up* duality. *Real division is always overcome by the excluded third*, but the question is, does it exist? This calls for determining the grounds for division.

Kant — dilemma.

In the year so and so Kiev was destroyed by the Tatars. It happened because Kiev was weak or because the Tatars were strong. Kant's dilemma has the same character. Cognition, as an answer to the question, is correlation of subject and object — this is stated as a fact and there is no point in looking for an explanation of the division of correlation. One may ask about any source of cognition and it must reveal the correlation if this proposition applies to the essence of cognition. It is also clear that this is *not* the main question because the correlation itself can only be established on the basis of the question *what is?* To turn it into the main question every trick has been used to turn the subject into abstract *nonsense*.

¹⁸ <Hereinafter Shpet cites pages according to the Russian edition: (Hegel, 1913, p. 35ff.)>

Кантовский софизм.

I, 1, Никакое истолкование субъекта не помогает, — всякий идеализм есть субъективизм феноменалистического или интеллектуалистического типа, resp., сенсуалистического или логического.

2, Всякое третье невозможно, потому что это не логическое деление по *principium divisionis*, а вещное противопоставление.

3, Ошибка самого Канта в том, что он ввел это третье в виде вещи в себе.

4, Опровержение софизма должно идти не через опровержение идеализма [субъективизма], потому что идеализм [субъективизм] (критицизм — аргументация Шеллинга!) питается только отрицанием реализма [объективизма], а через утверждение реализма.

5, Реализм только тогда не попадает в софистическую ловушку, когда он сам не поднимает вопроса о «вещах в себе», а говорит только о действительности.

II, 1, Софизм возник из желания обосновать возможность познания, поэтому этот вопрос должен быть разрешен реализмом, — тогда только вполне устраняется дилемма.

2, Дилемма сама затрудняет решение этого вопроса ограничением источников познания чувственностью и рассудком и отрицанием интеллектуальной интуиции и разума.

3, Прямой путь ее устранения — в утверждении интеллигибельной интуиции, то есть третья ступень у Канта [*Vernunft* — ?].

4, Желание Канта удовлетворяется указанием идеального предмета и обращением к Платону.

III, 1, Устранение субъективизма есть устранение теории познания в качестве принципов, или «первой философии».

2, Следовательно, утверждение действительных принципов, в свете которых кантовская дилемма получает новое значение: субъект и объект коррелятивны, а потому не может быть вопроса о том, что с чем соотнобразится (гора и долина).

Kant's sophism.

I, 1, No interpretation of the subject helps — all idealism is subjectivism of the phenomenalist or intellectualistic type, resp., sensualist or logical.

2, No third member is possible because it is not a logical *principium divisionis*, but objective contradistinction

3, Kant's error was that he introduced the third as thing in itself

4, Sophism should be refuted not through refutation of idealism [subjectivism] because idealism [subjectivism] (criticism — Shelling's argument!) is sustained only by negation of realism [objectivism], but through affirmation of realism.

5, Realism is not caught in the sophist trap only when it does not itself raise the question of the "thing in itself", but speaks only about reality.

II, 1, Sophism arose from the desire to ground the possibility of cognition, such that the question has to be solved by realism — only then is the dilemma completely eliminated.

2, The dilemma itself complicates the solution of this question by limiting the sources of cognition to sensibility and understanding and denying intellectual intuition and reason.

3, The straightforward way to eliminate I is to affirm intelligible intuition, that is, Kant's third stage [*Vernunft* — ?]

4, Kant's wish is met by pointing to the ideal object and invoking Plato.

III, 1, Elimination of subjectivism is elimination of the theory of cognition as principles, or "the first philosophy."

2, Consequently, the affirmation of real principles in the light of which the Kantian dilemma acquires a new meaning: the subject and object are correlated, thus making irrelevant the question of what corresponds to what (the mountain or the valley).

3, Новый вопрос возникает, когда узнаем, что предмет есть эмпирическая действительность или идеальная сущность (когда узнаем, что «гора» есть «Везувий»).

4, Тут определяется, что задачей первой философии является «предмет» как действительность и сущность, ens.

Канта дилемма.

Самая дилемма Канта (антитезис, Дробисш § 142¹⁸) получается из признания наличности «априорного знания»¹⁹. Но тут и можно показать, что кантовское допущение не единственное, стоит только признать, что «предметы» не суть одни «вещи» эмпирического мира. Другими словами, стоит только признать наличность «априорных» предметов! В общем виде, конечно, всякий реализм есть точка зрения априорности предметов для познания, но я имею в виду другое. Априорными предметами я называю те предметы, которые *не* возникают (и не приходят) в историю мира. Само собой разумеется, что употребленное мною выражение «стоит только признать» не указывает на их гипотетичность, — тогда как у Канта именно гипотеза, — а только на их антидететичность (случайности!), они должны быть просто указаны «в» факте. Усмотрение ее и есть также утверждение априорности знания. В этом истинный платонизм. Кант *хотел* понимать Платона лучше самого Платона, хотя

¹⁸ <См.: (Drobisch, 1887, S. 178–179).>

¹⁹ Вопрос о его синтетическом характере нужно оставить в стороне. Мы имеем в виду только «расширяющее» знание, хотя бы потому, что иного не бывает. Хотя в общем следует заметить, что вопрос о «расширении» знания есть вопрос совершенно третьестепенный; существенно: истинно или неистинно наше знание, а не то: «расширяется» оно или «разъясняется»; это может быть существенно только с точки зрения педагогической.

3, A new question arises when we learn that the object is empirical reality or *ideal* entity (when we learn that “the mountain” is Vesuvius)

4, This determines that the task of the first philosophy is the “object” as reality and essence, ens.

Kant's dilemma.

Kant's dilemma (antithesis, Drobisch § 142¹⁹) arises from recognition of the existence of “a priori knowledge”.²⁰ But this is the chance to show that Kant's assumption is not the only one, all that it takes is to recognise that “objects” are not only “things” of the empirical world. In other words, one only has to recognise the existence of “a priori” objects! In general, of course, every kind of realism assumes a priori objects of cognition, but this is not what I have in mind. In my view a priori objects are objects which do *not* appear (or come) into the history of the world. It goes without saying that my use of the expression “all it takes is to recognise” does not suggest their hypothetical character — whereas with Kant it is precisely a hypothesis — but only their antithetic (contingent) character!, they need only be indicated “in” fact. Discerning it constitutes affirmation of the a priori nature of knowledge. Herein lies true Platonism. Kant *wanted* to understand Plato better than Plato himself, although he *could not* even understand it better than Brucker!²¹ Meanwhile to justify his Copernican ambition

¹⁹ <See: (Drobisch, 1887, pp. 178-179).>

²⁰ The question of its synthetic character has to be set aside. We mean only “expanding” knowledge if only because there is no other kind. In general, though, it has to be noted that the question of “expanding” knowledge is tertiary; what matters is whether our knowledge is true or not and not whether it is “expanded” or “explained”; this may be important only from the pedagogical point of view.

²¹ <Brucker Johann Jacob (1696 — 1770), historian of philosophy, see: (Brucker, 1742). On Brucker's influence on Kant see: (Baum, 2019, p. 20).>

не мог его понимать лучше Брукера²⁰! Между тем для оправдания своего коперниканства Канту прежде всего нужно было бы опровергнуть Платона. Мысль же Платона ясна: Федон 76 d-e²¹.

Интересно, что когда Кант опровергает идеализм по отношению к реальности внешнего мира, он прибегает к способу аналитическому <> Платону (антитетическому?). Проблема его софизма есть, по смыслу, проблема «реальности» предмета, Кант же делает предмет феноменальным, возникает субъективизм, и проблема становится проблемой «объективизма — субъективизма». Но тут, конечно, <есть> проблема до тех пор, пока речь идет об анализе сознания, а начинается она, когда вопрос идет о физиологии и психологии чувственных ощущений [к сравнению с Платоном, см. Тренделенбург, т. II, стр. 504²²].

²⁰ <Брукер (Brucker) Иоанн-Яков (1696–1770) — историк философии, см.: (Brucker, 1742). О влиянии Брукера на Канта см.: (Баум, 2019, с. 20).>

²¹ <Ср.: «...если существует то, что постоянно у нас на языке, — прекрасное, и доброе, и другие подобного рода сущности, к которым мы возводим все, полученное в чувственных восприятиях, причем обнаруживается, что все это досталось нам с самого начала, — если это так, то с той же необходимостью, с какой есть эти сущности, существует и наша душа, прежде чем мы родимся на свет. Если же они не существуют, разве не шло бы наше рассуждение совсем по-иному? Значит, это так, и в равной мере необходимо существование и таких сущностей, и наших душ еще до нашего рождения, и, видимо, если нет одного, то нет и другого»

— По-моему, это совершенно необходимо, Сократ» (Платон, 1993, с. 31).>

²² <Ср.: «Когда Платон в “Федоне” доказывает припоминательное существо познания доводом, что вещи всегда кажутся нам отстающими от того, чем бы им хотелось или следовало быть по-настоящему, а между тем чувства всегда представляют их нам только так, как они действительно есть: то мы легко распознаем здесь предполагаемую цель, которая тихомолком принимается за меру, хотя о ней вовсе и не упоминается. Ту же самую цель Кант понял, как мы видели, в качестве первичного, изначального, а priori. Если, наконец, в приведенном месте “Федона” Платон называет равное таким понятием, которого нигде не находим

Kant had first of all to refute Plato. Plato’s idea is clear: *Phaedo*, 76 d-e.²²

It is interesting that when Kant refutes idealism with regard to the reality of the external world he resorts to the analytical method, <> with regard to Plato (antithetic?) The problem of his sophistry is basically the problem of the “reality” of the object. Kant meanwhile makes the object phenomenal, giving rise to subjectivism, and the problem becomes one of “objectivism-subjectivism.” But of course there <is> a problem as long as we are looking at consciousness, and it arises when we are looking at the physiology and psychology of sensible perceptions [on comparison with Plato see Trendelenburg, vol. II, p. 504²³].

²² <Cf.: “If, as we are always saying, the beautiful exists, and the good, and every essence of that kind, and if we refer all our sensations to these, which we find existed previously and are now ours, and compare our sensations with these, is it not a necessary inference that just as these abstractions exist, so our souls existed before we were born; and if these abstractions do not exist, our argument is of no force? Is this the case, and is it equally certain that provided these things exist our souls also existed before we were born, and that if these do not exist, neither did our souls?”

‘Socrates, it seems to me that there is absolutely the same certainty’” (Plato, 2005, pp. 267-269).>

²³ <Cf.: “When Plato in *Phaedo* argues that cognition is essentially ‘recollection’ by pointing out that things always seem to us to be lagging behind what they would really like or should be, while senses always present them to us as they really are: we readily recognise here the supposed goal which is quietly adopted as the measure although it is not mentioned at all. As we have seen, Kant understood this goal as the primary, the original, a priori. If Plato in the cited place of *Phaedo* designates the equal by a concept that we do not find anywhere in the sensible world yet apply it to the objects of senses: this resembles Kant’s identity of self-consciousness as the ultimate source of any a priori because the equal is what is identical in quantity.

This may suggest a very close affinity between Kant’s transcendental idealism and Plato; but this cannot be allowed because in this case the historical meaning of the word and the attitude to Berkeley would be lost. With Kant the word idealism does not mean affirmation of the idea, but the negation of the real in representation. The teaching of Fichte, Schopenhauer is idealism in the same Kantian meaning, and this usage is called idealism in the same Kantian meaning, and the same usage prevails in Schleiermacher’s dialectics.

NB

I, эмпирический реализм
 II, трансцендентальный =
 платоновский идеализм
 III, идея принципов

В Канте полагается преодолеть две вещи: 1, дуализм (вещь в себе), 2, субъективизм. Преодолеть вещь в себе пытается уже идеализм, но ошибка его в том, что он приходит, — как показал уже Либман, — к вещи в себе со стороны субъекта! (К значению «вещи в себе» Больцано I, 197²³)

Почему за Кантом не последовали идеалисты? — См. статью Heman'a в *Zu Kants Gedächtnis*²⁴.

Благодарности: Работа Т. Г. Щедриной выполнена в рамках проекта Института логики, когнитологии и развития личности, поддержанного грантом РФФ № 22-28-01799 «"Архив эпохи" Н. И. Жинкина в контексте современных проблем методологии и философии науки». Исследование И. О. Щедриной осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

мы в чувственном мире, а прилагаем однако ж к предметам чувств: то это напоминает Кантову тождественность самосознания, как последний источник всякого а priori; потому что равное есть ведь тождественное в количестве.

Таким образом может, пожалуй, возникнуть мысль о теснейшем сближении Кантова трансцендентального идеализма с Платоном; но этого допустить нельзя потому, что в таком случае утратился бы исторический смысл слова, отношение к Берклею. У Канта слово идеализм значит ведь не утверждение идеи, а отрицание реального в представлении. В том же кантовском смысле называется идеализмом учение Фихте, Шопенгауэра, и это словоупотребление господствует еще и в Шлейермахеровой диалектике.

Название это принимает, разумеется, совсем другое значение, когда, в смысле позднейших немецких философов, оно связывает идеализм непосредственно с идеей Платона и относит его не к вещи представляемой, а к мысли в вещах» (Тренделенбург, 1868, с. 504). См. об этом также: (Шпет, 2016, с. 24–25).>

²³ <См.: (Bolzano, 1837, S. 197).>

²⁴ <См.: (Heman, 1904).>

NB

I, empirical realism
 II, transcendental =
 Platonic idealism
 III, the idea of principles

In Kant, two things are to be overcome: 1, dualism (the thing in itself), 2, subjectivism. Already idealism tries to overcome the thing in itself, but its mistake, as Liebmann has pointed out, is that it approaches the thing in itself from the side of the subject! (to the meaning of the thing in itself according to Bolzano I, 197²⁴)

Why did not the idealists follow Kant? — See Heman's article in *Zu Kants Gedächtnis*²⁵)

Acknowledgements: The work of T. G. Shchedrina is part of the project of the Institute of Logic, Cognitive Science and Personality Development supported by Russian Science Foundation grant № 22-28-01799 "N.I. Zhinkin's 'Archive of the Epoch' in the Context of Contemporary Problems of Methodology and Philosophy of Science". I. O. Shchedrina's investigation is part of the Fundamental Research Program of HSE University.

References

Akhutin, A.V., 1990. Sophia and the Devil (Kant in the Face of Russian Religious Metaphysics). *Voprosy filosofii*, 1, pp. 51-69. (In Rus.)

Anonym., 1907. Report on the activities of the Psychological Seminary at the St. Vladimir University for 1902–1906]. *Trudy Psichologicheskoy Seminarii pri Universitete Sv. Vladimira*. [Proceedings of the Psychological Seminary at the St. Vladimir University] (Kiev), 1(4), pp. 1-11. (In Rus.)

Baum, M., 2019. Kants praktischer Platonismus. *Kantian Journal*, 38(4), pp. 7-33. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2019-4-1>.

The word of course acquires a totally different meaning when the latest German philosophers link idealism directly with Plato and apply it not to the thing of representation, but to thought in things" (Trendelenburg, 1868, p. 504). On this see also: (Shpet, 2016, pp. 24-25).>

²⁴ <See: (Bolzano, 1837, p. 197).>

²⁵ <See: (Heman, 1904).>

Список литературы

Ахутин А. В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51–69.

Баум М. Практический платонизм Канта // Кантовский сборник. 2019. Т. 38, № 4. С. 7–33. doi: 10.5922/0207-6918-2019-4-1.

Белый А. Между двух революций. М. : Худ. лит., 1990.

Гегель Г. В. Феноменология духа / пер. под ред. Э. Л. Радлова. СПб. : Брокгауз-Ефрон, 1913.

Густав Шпет: жизнь в письмах. Эпистолярное наследие / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005.

Калиниченко В. В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3. С. 37–61.

Локк Дж. Опыт о человеческом разуме / пер. А. Н. Савина. М. : типо-лит. т-ва И. Н. Кушнерова, 1898.

Отчет о деятельности Психологической семинарии при Университете св. Владимира за 1902–1906 гг. // Труды Психологической семинарии при Университете св. Владимира. Киев : тип. Имп. ун-та св. Владимира, 1907. Т. 1, вып. 4. С. 1–11.

Платон. Федон // Собр. соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1993. Т. 2. С. 70–80.

Пружинин Б. И., Щедрина Т. Г. Давид Юм и Густав Шпет: проблема эмпиризма в историческом познании // Вопросы философии. 2012. № 7. С. 133–144.

Тренделенбург А. Логические исследования. М. : тип. Грачева и Ко, 1868. Т. II.

Троицкий М. М. Немецкая психология в текущем столетии. 2-е изд. М. : тип. А. Гатцука, 1883.

Шпет Г. Г. [Рецензия] // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. III (73). С. 406–418. Рец. на кн. : Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben zu seinem 100-jährigen Todestage von O. Liebmann, W. Windelband, F. Paulsen, A. Riehl, E. Kühnemann, E. Troeltsch, F. Heman, F. Staudinger, G. Runze, B. Bauch, F. A. Schmid, E. v. Aster, herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. Mit vier Beilagen. Berlin : Reuther u. Reichard, 1904. 350 S.

Шпет Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта (Введение) // Труды Психологической семинарии при Университете св. Владимира. Философские исследования. Киев : тип. Имп. ун-та св. Владимира, 1905. Т. 1, вып. 3. С. 1–16.

Bely, A., 1990. *Mezhdru dvukh revoljucij* [Between Two Revolutions]. Moscow: Khudozhestvennaja literatura. (In Rus.)

Bolzano, B., 1837. *Wissenschaftslehre. Volume 1*. Sulzbach: Seidelsche Buchhandlung.

Brucker, J., 1742. *Historia critica philosophiae. Part 1*. Leipzig: Breitkopf.

Drobisch, M.W., 1887. *Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft*. Hamburg & Leipzig: Leopold Voss.

Frischeisen-Köhler, M., 1912. *Realitätsproblem*. Berlin: Reuther & Reichard.

Hegel, G.W.F., 1913. *Phenomenology of Spirit*. Edited and translated in Russian by E. L. Radlov. St. Petersburg: Brokgauz-Efron. (In Rus.)

Heman, F., 1904. Immanuel Kants philosophisches Vermächtnis. In: H. Vaihinger and B. Bauch, eds. 1904. *Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben zu seinem 100-jährigen Todestage von O. Liebmann, W. Windelband, F. Paulsen, A. Riehl, E. Kühnemann, E. Troeltsch, F. Heman, F. Staudinger, G. Runze, B. Bauch, F. A. Schmid, E. v. Aster; mit vier Beilagen*. Berlin: Reuther & Reichard, pp. 155-195.

Holt, E.B., Marvin, W.T., Montague, W.P., Perry, R.B., Pitkin, W.B. and Spaulding, E.G., 1912. *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*. New York: Macmillan Company.

Jurkevich, P.D., 1865. Reason According to Plato and Experience According to Kant (Speech Delivered at the Solemn Meeting of the Imperial Moscow University on 12 January 1866). *Moskovskie universitetskie izvestija* [Moscow University News], 35, pp. 321-392. (In Rus.)

Kalinichenko, V.V., 1992. Gustav Shpet: From Phenomenology to Hermeneutics. *Logos*, 3, pp. 37-61. (In Rus.)

Leibniz, G.W., 1840. *God. Guil. Leibnitii Opera Philosophica quae exstant Latina Gallica Germanica omnia. Pars prior et altera*. Edited by J. E. Erdmann. Berolini: Sumtibus G. Eighleri.

Locke, J., 1898. *Opyt o chelovecheskom razume* [An Essay Concerning Human Understanding]. Translated in Russian by A.N. Savin. Moscow: Typ-lit. t-va I.N. Kushnereva. (In Rus.)

Plato, 2005. *Phaedo*. In: Plato, 2005. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Translated by H. N. Fowler, Introduction by W.R. M. Lamb. Cambridge, MA & London: Harvard University Press, pp. 193-404.

Pruzhinin, B.I. and Shchedrina, T.G., 2012. David Hume and Gustav Shpet: the Problem of Empiricism in Historical Knowledge. *Voprosy filosofii*, 7, pp. 133-144. (In Rus.)

Шпет Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта: Ответил ли Кант на сомнения Юма. Киев : тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1907.

Шпет Г. Г. Письмо к Э. Гуссерлю от 26 февраля 1914 г. // Логос. 1996. № 7. С. 123–128.

Шпет Г. Г. Философия и история // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избр. тр. / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005а. С. 191–200.

Шпет Г. Г. Явление и смысл // Шпет Г. Г. Мысль и Слово. Избр. тр. / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2005б. С. 35–188.

Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Искусство как вид знания. Избр. тр. по философии культуры / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2007. С. 175–322.

Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Т. 2 : Материалы / реконструкция Татьяны Щедриной. М. : РОССПЭН, 2009.

Шпет Г. Г. Лекции по теории познания: параграфы 1–9 // Шпет Г. Г. Философия и наука. Лекционные курсы / отв. ред.-сост., археогр. работа и реконструкция текста Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2010а. С. 272–291.

Шпет Г. Г. Логика. Лекции, читанные в 1911–1912 годах на Высших женских курсах // Шпет Г. Г. Философия и наука. Лекционные курсы / отв. ред.-сост., археогр. работа и реконструкция текста Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2010б. С. 19–210.

Шпет Г. Г. Новейшие течения в социальной науке // Шпет Г. Г. Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры / отв. ред.-сост. Т. Г. Щедрина. М. : РОССПЭН, 2010в. С. 34–51.

Шпет Г. Г. Zu Kants Gedächtnis... // Шпет Г. Г. Философская критика: отзывы, рецензии, обзоры. М. : РОССПЭН, 2010г. С. 52–61.

Шпет Г. Г. История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Ч. 1 : Материалы / отв. ред.-сост., предисл., коммент., археогр. работа и реконструкция Т. Г. Щедриной. М. ; СПб. : Университетская книга, 2014.

Шпет Г. Г. История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Ч. 2 : Архивные материалы / отв. ред.-сост., вступ. ст., реконструкция Т. Г. Щедриной ; коммент., археограф. работа Т. Г. Щедриной, И. О. Щедриной. М. ; СПб. : Университетская книга, 2016.

Shchedrina, T.G., ed. 2005. *Gustav Shpet: zhizn' v pis'makh. Jepistoljarnoe nasledie* [Gustav Shpet: Life in Letters. Epistolary Heritage]. Moscow: ROSSPEN. (In Rus.)

Shpet, G.G., 1904. [Book Review] Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben zu seinem 100-jährigen Todestage von O. Liebmann, W. Windelband, F. Paulsen, A. Riehl, E. Kühnemann, E. Troeltsch, F. Heman, F. Staudinger, G. Runze, B. Bauch, F. A. Schmid, E. v. Aster, herausgegeben von H. Vaihinger und B. Bauch. Mit vier Beilagen. Berlin : Reuther v. Reichard, 1904. 350 S. *Voprosy filosofii i psikhologii* [Questions of Philosophy and Psychology], III (73), pp. 406-418. (In Rus.)

Shpet, G.G., 1905. The Problem of Causality in Hume and Kant (Introduction). *Trudy Psikhologicheskoi seminarii pri universitete Sv. Vladimira. Filosofskie issledovanija*. [Proceedings of the Psychological Seminary at the St. Vladimir University. Philosophical Investigations] (Kiev), 1(3), pp. 1-16. (In Rus.)

Shpet, G.G., 1907. *Problema prichinnosti u Juma i Kanta: Otvetil li Kant na somnenija Juma* [The Problem of Causality in Hume and Kant: Did Kant Answer Hume's Doubts]. Kiev: Tipografija Imperatorskogo universiteta sv. Vladimira. (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., 1996. Letter to E. Husserl dated February 26, 1914. *Logos*, 7, pp. 123-128. (In Rus.)

Shpet, G.G., 1997. A Work on Philosophy. *Russian Studies in Philosophy*, 35(4), pp. 43-59. <http://dx.doi.org/10.2753/RSP1061-1967350443>

Shpet, G.G., 2005. Philosophy and History. In: G. G. Shpet, 2005. *Mysl' i Slovo. Izbrannye trudy* [Thought and Word. Selected Works]. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 191-200. (In Rus.)

Shpet, G.G., 2007. *Esteticheskie fragmenty* [Aesthetic Fragments]. In: G. G. Shpet, 2007. *Iskusstvo kak vid znaniya. Izbrannye trudy po filosofii kul'tury* [The Art as a Kind of Knowledge. Selected Works on the Philosophy of Culture]. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 175-322. (In Rus.)

Shpet, G.G., 2009. *Oчерk razvoitija russkoj filosofii. II. Materialy* [Essay on the Development of Russian Philosophy. II. Materials]. Reconstruction by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 24-56. (In Rus.)

Shpet, G.G., 2010a. Lectures on the Theory of Cognition: Paragraphs 1–9. 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. 272-291. (In Rus.)

Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта (Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Московского университета 12-го января 1866 года) // Московские университетские известия. 1865. № 35. С. 321–392.

Bolzano B. Wissenschaftslehre. Sulzbach : Seidelsche Buchhandlung, 1837. Bd. 1.

Brucker J. Historia critica philosophiae. Leipzig : Breitkopf, 1742. Т. 1.

Drobisch M. W. Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaft. Hamburg ; Leipzig : Leopold Voss, 1887.

Frischeisen-Köhler M. Realitätsproblem. Berlin : Reuther und Reichard, 1912.

Heman F. Immanuel Kants philosophisches Vermächtnis // Zu Kants Gedächtnis. Zwölf Festgaben zu seinem 100-jährigen Todestage von O. Liebmann, W. Windelband, F. Paulsen, A. Riehl, E. Kühnemann, E. Troeltsch, F. Heman, F. Staudinger, G. Runze, B. Bauch, F. A. Schmid, E. v. Aster / hrsg. von H. Vaihinger und B. Bauch ; mit vier Beilagen. Berlin : Reuther und Reichard, 1904. S. 155–195.

Holt E. B., Marvin W. T., Montague W. P., Perry R. B., Pitkin W. B., Spaulding E. G. The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy. N.Y. : Macmillan company, 1912.

Leibniz G. W. God. Guil. Leibnitii Opera Philosophica quae exstant Latina Gallica Germanica omnia. Pars prior et altera / ed. J. E. Erdmann. Berolini : Sumtibus G. Eighleri, 1840.

Об авторах

Татьяна Геннадьевна Щедрина, доктор философских наук, Московский педагогический государственный университет, Москва, Россия; Институт логики, когнитологии и развития личности, Москва, Россия.

E-mail: tannirra@yandex.ru

Ирина Олеговна Щедрина, кандидат философских наук, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Россия.

E-mail: echiscar@yandex.ru

Shpet, G.G., 2010b. *Logika. Lekcii, chitannye v 1911–1912 godah na Vysshikh zhenskikh kursakh* [Logics. Lectures Given in 1911–1912 at the Higher Women's Courses]. 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.19-210. (In Rus.)

Shpet, G.G., 2010c. The Latest Trends in Social Science. In: G. G. Shpet, 2010. *Filosofskaja kritika: otzvyvy, recenzii, obzory* [Philosophical Criticism: Commentaries, Reviews, Summaries]. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 34-51. (In Rus.)

Shpet, G.G., 2010d. [Book Review] Zu Kants Gedachtniss... In: G. G. Shpet, 2010. *Filosofskaja kritika: otzvyvy, recenzii, obzory* [Philosophical criticism: comments, reviews, summaries]. Edited by T. G. Shchedrina. Moscow: ROSSPEN, pp. 52-61. (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.)

Shpet, G.G., 2016. *Istorija kak problema logiki: Kriticheskie i metodologicheskie issledovanija. Chast' вторая. Arkhivnye materialy* [History as a Problem of Logic: Critical and Methodological Studies. Part Two. Archival Materials]. Edited by T. G. Shchedrina, Reconstruction and Introduction by T. G. Shchedrina; published and commented by T. G. Shchedrina and I. O. Shchedrina. Moscow & St. Petersburg: Universitetskaja kniga. (In Rus.)

Trendelenburg, A., 1868. *Logicheskie issledovanija* [Logical Investigations]. Volume II. Moscow: Tip. Gracheva & Co. (In Rus.)

Troitsky, M.M., 1883. *Nemeckaja psihologija v tekushem stoletii* [German Psychology in the Current Century]. Second Edition. Moscow: Typ. A. Gatsuka. (In Rus.)

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The authors

Prof. Dr Tatiana G. Shchedrina, Moscow Pedagogical State University (MPGU), Moscow, Russia; Institute of Logic, Cognitive Science and Personal Development, Moscow, Russia.

E-mail: tannirra@yandex.ru

Dr Irina O. Shchedrina, HSE University, Moscow, Russia.

E-mail: echiscar@yandex.ru

Для цитирования:

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

© Щедрина Т. Г., Щедрина И. О., 2022.

To cite this article:

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>

© Shchedrina, T.G., Shchedrina, I.O., 2022.



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



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

Научное издание

**КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL**

2022

**Том
Vol. 41**

№ 3

Перевод с нем. на рус. *И.Г. Черненко*

Перевод с рус. на англ. *Е.Н. Филиппов*

Редакторы *Д.А. Малеваная*

Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*

Корректор *С.В. Ильина*

Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from German by *I.G. Chernenok*

Translated from Russian by *E.N. Filippov*

Copy-edited by *D.A. Malevanaya*

Publishing editor *I.O. Dementev*

Russian version proofread by *S.V. Ilina*

English version proofread by *K. Caskie*

Layout by *A.V. Ivanov*

Подписано в печать 11.10.2022 г.

Формат 84×108¹/₁₆. Усл. печ. л. 16,0

Тираж 500 экз. (1-й завод 50 экз.). Заказ 103

Свободная цена. Подписной индекс 80623

Sent to the printers on October 11, 2022

Size 84×108¹/₁₆. 16.0 sheets

500 copies (first print: 50 copies). Order 103

Free price. Subscription index: 80623

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236001, г. Калининград, ул. Гайдара, 6

Immanuel Kant Baltic Federal University Press
6 Gaidara st., Kaliningrad, 236001, Russia