

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2020 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 39 ■ № 4



ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2020

Том
Vol. 39

№ 4

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

2020

Кантовский сборник. — 2020. — Т. 39, №4. — 127 с.

Kantian Journal, 2020, vol. 39, no. 4, 127 pp.

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

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Published since 1975
A quarterly periodical

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

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

Учредитель

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

Established by

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

Адрес редакции:

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

Editorial office address:

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

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2020

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2020

Редакционная коллегия

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

Editorial board

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

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Философия Канта

Гёрге Э. Кантовская асинхронность в отношении восприятия ньютоновского пространства и гравитации в докритических трудах..... 7

Кант: pro et contra

Крюков А.Н. Понятия «явление» и «феномен» в трансцендентальной философии (Кант, Гуссерль, Финк) 29

Неокантианство

Дворкин И.С. Место идей Германа Когена в философии диалога..... 62

Бонадысева П.Р. Становление онтогносеологии русских интуитивистов как критика неокантианства 95

Некролог

Белов В.Н., Владимиров П.А. Памяти профессора Леонида Ивановича Тетюева (23.09.1961 – 7.10.2020) 124

CONTENTS

Articles

Kant's Philosophy

- Görg E. Kant's Asynchronicity Concerning Newtonian Space and Gravity in his Pre-Critical Writings 7

Kant: pro et contra

- Krioukov A.N. The Concepts of "Appearance" and "Phenomenon" in Transcendental Philosophy (Kant, Husserl, Fink) 29

Neo-Kantianism

- Dvorkin I. The Place of Hermann Cohen's Ideas in the Philosophy of Dialogue 62
- Bonadyseva P.R. The Emergence of Onto-Gnoseology among Russian Intuitivists as Criticism of Neo-Kantianism 95

Obituary

- Belov V.N., Vladimirov P.A. In Memory of Professor Leonid Tetyuev (23.09.1961 – 7.10.2020) 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 113(430)(091)

**КАНТОВСКАЯ АСИНХРОННОСТЬ
В ОТНОШЕНИИ ВОСПРИЯТИЯ
НЬЮТОНОВСКОГО ПРОСТРАНСТВА
И ГРАВИТАЦИИ
В ДОКРИТИЧЕСКИХ ТРУДАХ**

Э. Гёрг¹

Кантовское «ньютонианство» по праву подчеркивалось такими фигурами, как М. Фридман. Дебаты на эту тему приводят к более адекватному взгляду на натурфилософию Канта и, в частности, на его отношение к Ньютону. Но развернувшиеся дискуссии не принимают во внимание асинхронность, имеющую место в попытке Канта освободиться от центральных понятий натурфилософии Ньютона. Ньютоновские пространство и гравитация в пересмотренной форме являются центральным элементом критической философии Канта. Вместе с тем он асинхронно адаптировал и провел переоценку этих понятий. Хотя Кант и пытался интегрировать понятие гравитации в теорию материи уже в своей первой опубликованной работе, на тот момент он еще не сформировал адекватное понятие пространства – его нельзя назвать ни ньютоновцем, ни истинным лейбницианцем, и он неправильно понимает необходимость независимого пространства для оснований физики. Под влиянием Эйлера в конце 1750-х гг. взгляды Канта меняются, результатом чего становятся сочинение 1768 г. и переход к трансцендентальному идеализму в 1770 г. Я описываю упомянутую асинхронность, обращаясь к центральному докритическим сочинениям Канта при рассмотрении его понятий гравитации и пространства. Это позволяет уточнить имеющуюся картину стадияльного развития кантовской натурфилософии. Более того, это дает возможность лучше понять влияние Эйлера на развитие кантовских натуральной и критической философий, поворотные моменты которого сопряжены с кантовскими размышлениями о ньютоновской теории пространства.

Ключевые слова: натурфилософия, абсолютное пространство, гравитация, притяжение, Ньютон, ньютонианство, Лейбниц, Вольф, Эйлер.

¹ Рурский университет Бохума.
44801, Германия, Бохум, Университетсштрассе, 150.
Поступила в редакцию: 07.07.2020 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-4-1

**KANT'S ASYNCHRONICITY
CONCERNING NEWTONIAN SPACE
AND GRAVITY IN HIS PRE-CRITICAL
WRITINGS**

E. Görg¹

Kant's 'Newtonianism' has been rightly highlighted by figures like Friedman. The follow-up debates led to a more adequate view on Kant's natural philosophy and in particular his relation towards Newton. But the discussion that evolved did not point to the asynchronicity that takes place in Kant's struggle with the central Newtonian concepts. Newtonian space and gravity, in revised form, are of central concern to Kant's critical philosophy. But Kant adapted and re-evaluated these two concepts in an asynchronous way. While Kant tries to integrate a notion of gravity into his theory of matter in his very first published writing, he has at this stage no adequate notion of space. At this time, as in regard to space, he can neither be called a Newtonian nor a proper Leibnizian and misconceives the necessity of an independent space for the foundations of physics. This perspective changes under the influence of Euler at the end of the fifties of the eighteenth century and finally leads to his writing of 1768 and the adoption of transcendental idealism in 1770. In the following, I depict this asynchronicity by taking central pre-critical writings into account while discussing Kant's concept of space and gravity. This sharpens the picture of Kant's work and the different stages his philosophy of nature went through. Further, it helps to understand the influence of Euler on Kant's development in natural philosophy and his critical philosophy in general, as Kant under the influence of Euler formed deeper-going reflections on Newton's theory of space and these mark turning points of his development.

Keywords: natural philosophy, absolute space, gravity, attraction, Newton, Newtonianism, Leibniz, Wolff, Euler.

¹ Ruhr-University Bochum.
150 Universitätsstraße, Bochum, 44801, Germany.
Received: 07.07.2020.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-4-1

1. Взгляды докритического Канта на притяжение и абсолютное пространство

Один из ведущих исследователей Канта Майкл Фридман пишет об отношении Канта к работам Ньютона:

Значительная часть философского развития Канта может пониматься, на мой взгляд, как последовательная попытка (последовательно встречающаяся на своем пути все более и более фундаментальные проблемы) сконструировать, казалось бы, парадоксальный союз ньютоновских и лейбнизианско-вольфианских идей и тем самым создать по-настоящему метафизическое основание для натурфилософии Ньютона (Friedman, 1994, p. 4).

Я считаю утверждение Фридмана верным, однако он упускает из виду асинхронность центральных ньютоновских понятий гравитации и абсолютного пространства. Далее я рассмотрю восприятие Кантом этих понятий, чтобы еще четче подчеркнуть эту особенность. Таким образом станет ясно, что нам следует различать развитие теории гравитации и теории пространства Канта. С самого начала философ пытается интегрировать базовую ньютоновскую концепцию закона всемирного тяготения в лейбнизианско-вольфианскую теорию пространства. Несмотря на то что Кант на протяжении всей жизни развивает теорию материи, идея гравитации как сущностного свойства материи имеет для него фундаментальное значение и присутствует во всех его работах — от первого сочинения и до *Opus Postumum*. В отношении пространства дело обстоит несколько иначе. Ранний докритический Кант поддерживает концепцию пространства, которую можно лишь в общих чертах охарактеризовать как вдохновенную Лейбницем и Вольфом и далекую от того, чтобы называться ньютоновской. Со временем он отказывается от этой реляционной концепции пространства, но еще не принимает позицию, которую будет отстаивать в критический период. Эта двойственность в

1. The Pre-Critical Kant on Attraction and Absolute Space

One of the leading Kant scholars, Michael Friedman, writes about Kant's relation towards Newton's work:

Much of Kant's philosophical development can be understood, I think, as a continuous attempt — an attempt faced with a succession of more and more fundamental problems — to construct just such an apparently paradoxical reconciliation of Newtonian and Leibnizean-Wolffian ideas, and to construct thereby a genuine metaphysical foundation for Newtonian natural philosophy (Friedman, 1994, p. 4).

I think Friedman is basically right with his statement but he overlooks the asynchronicity of the central Newtonian concepts of gravity and absolute space. In the following, I will take a look at Kant's reception of these two notions in order to emphasise this reconciliation a little more. It will become clear that one has to distinguish between the development of Kant's theory of gravity and his theory of space. Right from the beginning Kant tries to integrate the law of gravity as a basic Newtonian conception into a Leibniz-Wolffian-based theory of space. Even though Kant's theory of matter remains under development throughout his whole life, this idea of gravity as an essential feature of matter is of fundamental importance to him. It is to be found from his first writing up to the *Opus Postumum*. When it comes to space, the case appears to be somehow different. The early pre-critical Kant endorses a conception of space that can only loosely be characterised as Leibnizean-Wolffian inspired and can in no way be called Newtonian. Over time, he disavowed this somehow relationalistic concept of space but still did not endorse the position he represented during the

отношении двух центральных ньютоновских понятий изменяется под влиянием Эйлера, являвшегося яростным критиком натурфилософии Лейбница и Вольфа, особенно их теории пространства. Кант изменяет фундаментальные концепции своей теории пространства в 1758 г., а также впервые признает проблемы, которые несут с собой теории пространства того времени. В 1768 г. под влиянием Эйлера Кант приходит к выводу о необходимости трансреляционной концепции пространства. Это были первые шаги, впоследствии приведшие к трансцендентальному идеализму критического периода, определявшему кантовскую теорию пространства начиная с 1770 г.

Ниже я опишу асинхронное развитие кантовских концепций притяжения и пространства, рассматривая значимые произведения докритического периода. Начиная с «Истинной оценки живых сил» мы узнаем о связи между гравитацией и размерностью пространства, мысль о которой, хотя и в разных модификациях, поддерживалась Кантом на протяжении всей его жизни. Далее я рассмотрю «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755). В этой диссертации Кант вновь пытается примирить идею о притяжении между субстанциями с воззрениями Лейбница. Хотя растущий разрыв между Кантом и Лейбницем станет более ясным, я покажу, что Фридман не полностью прав, приписывая Канту следование ньютоновской доктрине божественной вездесущности. Исследование продолжится рассмотрением «Новой теории движения и покоя» (1758), в которой Кант впервые осознает недостатки существующих теорий пространства в отношении правильной теории движения и пытается разрешить эту проблему путем наблюдения за взаимодействием тел в системе координат центра масс. Таким образом, он отводит фундаментальным законам физики центральную роль в выборе правильной системы отсчета, что имеет решающее значение для разивавшейся в критический период теории пространства и движения, отраженной в механике «Метафизических на-

critical period. This changed under the influence of Euler who was a fierce critic of Leibniz and Wolff's natural philosophy, particularly of their theory of space. Kant changed fundamental conceptions of his own theory of space in 1758 and also, for the first time, recognised the problems that the theories of space of this time bring along with them. In 1768, under the influence of Euler, Kant came to the conclusion that a transrelational conception of space was necessary. These were the first steps that later on led to the transcendental idealism in the critical period: a position he held concerning space from 1770 forward.

In the following, I shall depict Kant's asynchronous development by looking at the significant writings of the pre-critical period. Starting off with the *True Estimation of the Living Forces*, we will learn about the connection between gravity and the dimension of space – a thought that, even though modified, was endorsed by Kant during his whole life. Subsequently, I will take a look at Kant's *Nova Delucidatio* of 1755. In this writing Kant tries again to reconcile attraction between substances and Leibnizian ideas. While the growing distance between Kant and Leibniz will become clearer, I will furthermore show that Friedman is not completely right in ascribing to Kant the Newtonian doctrine of divine omnipresence at that point. My investigation will continue by looking at the *New Theory of Motion and Rest* of 1758. Here, for the first time, Kant realises the flaws of the existing theories of space with regard to a proper theory of motion and tries to solve this problem by observing the interaction of the bodies in the centre-of-mass frame. Thus he gives the fundamental laws of physics the central role on how to choose the right reference frame. This position is crucial to his theory of space and motion in the critical period, namely the mechanics of the *Metaphysical Foundations of Natural Science*.

чал естествознания». Наконец, я рассмотрю «О первом основании различия сторон в пространстве» (1768) и покажу, каким образом Кант принимает абсолютное пространство под влиянием Эйлера и как это связано с переоценкой Кантом роли метафизики в целом.

2. «Мысли об истинной оценке живых сил» (1749) и связь между гравитацией и пространством

В своем первом сочинении Кант пытается установить очень важную для него связь между формой закона всемирного тяготения и размерностью пространства. Хотя позже он изменил свои взгляды на гравитацию и ее роль в конституировании пространства, связь между математической формой закона всемирного тяготения и размерностью пространства² сохранилась.

Ньютон видел в своей, столь важной для него, теории притяжения недостатки с точки зрения механической философии, допускавшей воздействие сил только через прямые контакты объектов. Он не мог объяснить, каким образом притяжение работает в пустом пространстве по закону обратных квадратов, а потому в своих публикациях придерживался агностической точки зрения. Он пишет в конце своих «Начал»: «Причину же этих свойств силы тяготения я до сих пор не мог вывести из явлений, гипотез же я не измышляю» (Ньютон, 1989, с. 662).

Несмотря на свой агностицизм³ в отношении механизма работы силы притяжения, Ньютон все же намекал своим последователям на возможные объяснения. В письме Бентли он пишет:

² Ср. замечания о структуре закона притяжения в критический период в «Прологоменах» (AA 04, S. 320–322) и «Метафизических началах естествознания» (AA 04, S. 518–521).

³ Подробнее об этой позиции Канта см.: (Koyré, 1965, p. 151–152).

Lastly, I will take a look at his writing *Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space* of 1768 and show how Kant adopts absolute space by studying Euler. This goes hand in hand with the new evaluation of the role of metaphysics in general by Kant.

2. *True Estimation of the Living Forces* (1749) and the Connection between Gravity and Space

In his first writing Kant tries to establish a connection between the form of the law of gravity and the dimensions of space. This is a crucial insight to him. Even though Kant changes his view on gravity and its role for the constitution of space later on, he still sees this connection between the mathematical form of the law of gravity and the dimension of space.²

The status of gravity was important to Newton. With regard to the standards of mechanical philosophy, Newton saw shortcomings in his own theory. The mechanical philosophy only allowed forces through contact. But Newton could not explain how gravity, seemingly, was acting through empty space by the inverse square law. In his publications he therefore held an agnostic viewpoint. He writes at the end of his *Principia*: “I have not as yet been able to deduce from phenomena the reason for these properties of gravity, and I do not feign hypothesis” (Newton, 1999, p. 943).

While resting on an agnostic³ position concerning the way gravity acts, he gave his followers hints on how such action might be possible. In a letter to Bentley, Newton writes:

² Cf. in the critical period his remarks on the structure of the law of attraction in the *Prolegomena* (*Prol*, AA 04, pp. 320-322) and his *Metaphysical Foundations of Natural Science* (*MAN*, AA 04, pp. 518-521).

³ For this position see Koyré (1965, pp. 151-152).

То, что тяготение должно быть врожденным, внутренне присущим материи и существенным для нее, дабы одно тело могло воздействовать на другое на расстоянии через пустоту, без посредства какого-либо агента, посредством и при участии которого действие и сила могли бы передаваться от одного <тела> к другому, представляется мне столь вопиющей нелепостью, что, по моему убеждению, ни один человек, способный со знанием дела судить о философских материях, не впадет в нее. Тяготение должно вызываться неким агентом, постоянно действующим по определенным законам; материален этот агент или нематериален, я предоставляю судить читателям (Данилов, 1993, с. 39).

Поскольку Ньютон в своих сочинениях утверждал существование вездесущего Бога, подобные комментарии воспринимались как убедительное свидетельство того, что он рассматривал Бога в качестве посредника в дистанционном воздействии тел друг на друга⁴. Многие современники понимали Ньютона именно таким образом. Лейбниц, например, обвинял его в том, что он основал свою теорию притяжения на бесконечном чуде. В третьем письме Кларку Лейбниц пишет:

Если бы Бог устроил дело так, чтобы свободное тело двигалось в *эфире* вокруг определенного, неподвижного центра, не испы-

That gravity should be innate inherent & essential to matter so yt one body may act upon another at a distance through a vacuum without the mediation of any thing else by & through wch their action or force may be conveyed from one to another is to me so great an absurdity that I believe no man who has in philosophical matters any competent faculty of thinking can ever fall to it. Gravity must be caused by an agent constantly acting according to certain laws, but whether this agent be material or immaterial is a question I have left to ye consideration of my readers (Newton, 1961, p. 233).

As Newton argued for God's existence as an omnipresent being in his writings, these comments were seen as strong evidence that he pictured God as the medium by which bodies act upon each other at a distance.⁴ In fact, Newton was understood in this way by many of his contemporaries. Leibniz, for instance, accused Newton of basing his theory of gravity on a perpetual miracle. In his third letter to Newton's intimate Clarke he writes: "If God would cause a Body to move free in the *Æther* round about a certain fixed Centre, without any other Creature acting upon it: I say, it could not

⁴ Поскольку сам материальный посредник подпадет под действие закона всемирного тяготения, он должен быть нематериальным. Это приводит к выводу, что Ньютон, вероятно, считал таким посредником бесконечную нематериальную среду. Можно предположить, что он думал о самом Боге как о причине всемирного тяготения. См. также: (Görg, 2015, S. 263). О более позитивной интерпретации концепции гравитации Ньютона см., напр.: (Janiak, 2015, p. 120–121). А пока статус действия силы тяжести для Ньютона является предметом споров. Наблюдается тенденция принимать мнимый агностицизм Ньютона за его истинное мнение, см., напр.: (Biener, Schliesser, 2014, p. 6). Такая интерпретация недооценивает влияние частных рассуждений Ньютона на его научную работу и роль основных онтологических обязательств ученых в целом (см.: Masterman, 1974, p. 62). Однако для этого исследования важно, что статус гравитации и ее действие в пространстве были центральным моментом рецепции Ньютона в континентальной Европе и, в частности, его рецепции Кантом.

⁴ Since a material medium itself would fall under the law of universal gravity, the medium must be immaterial. This leads to the conclusion that Newton must have thought of this medium as an infinite immaterial medium. One might suggest that he thinks of God himself as the cause of universal gravity. See also Görg (2015, p. 263). For a more positive interpretation of Newton's conception of gravity, see for instance Janiak (2015, pp. 120-121). Up until that time the status of the action of gravity for Newton is a matter of debate. The tendency to take Newton's ostensible agnosticism as his true opinion can be observed (cf. e.g. Schliesser and Biener, 2014, p. 6). Such an interpretation underestimates the influence of Newton's private speculations on his scientific work and the role of basic ontological commitments of scientists in general (cf. Masterman, 1974, p. 62). However, for this investigation it is important that the status of gravity and its action through space was of central concern to the reception of Newton in continental Europe and Kant's reception in particular.

тывая воздействия со стороны чего-то другого, то, по моему утверждению, это возможно только посредством *чуда*, так как это нельзя объяснить природой тел. Ибо свободное тело естественным образом удаляется от кривой по касательной (Лейбниц, 1989, с. 445).

Эти проблемы ньютоновской теории притяжения сохраняли свое значение в течение первых десятилетий рецепции Ньютона в континентальной Европе. Даже такие ученые, как Эйлер, опиравшийся в своей работе на ньютоновскую механику и критически относившийся к философии Лейбница, отказывались видеть в гравитации сущностное свойство материи и взамен постулировали взаимодействия тел с эфиром в качестве фундаментального механизма притяжения двух тел:

Предположим, что до сотворения мира Бог создал только два тела, удаленные друг от друга, что вне их не было ничего и что эти два тела были неподвижны. Возможно ли было бы тогда, чтобы одно из них приблизилось к другому или обнаружило стремление к такому сближению? Каким образом одно почувствовало бы присутствие другого, находящегося в отдалении? Как возникло бы у него стремление сблизиться? Такие мысли противоречат здравому смыслу. Но если предположить, что пространство между телами заполнено тончайшей материей, то становится понятно, что эта материя может воздействовать на тела, толкая их друг к другу, причем результат будет таким же самым, как если бы они взаимно притягивали друг друга (Эйлер, 2002, с. 144).

Хотя такие ученые, как Эйлер, не принимали гравитацию, Кант пытается использовать ее в качестве краеугольного камня своей собственной системы и тем самым расширяет роль, предписанную ей самим Ньютоном. Джон Кейл, один из последователей Ньютона, выступал против механицизма и попыток построения теории притяжения, основанной на движениях эфира (ср.: Keill, 1745, р. IV–VIII; 1725, р. 6–8). Его цель заключалась в математическом приложении закона обратных квадратов.

be done without a *Miracle*; since it cannot be explained by the Nature of Bodies. For, a free Body does naturally recede from a Curve in the Tangent” (Clarke, 1717, pp. 70-71). These problems of Newtonian gravity continued to be felt throughout the first decades of the reception of his work in continental Europe. In fact, even scholars like Euler, who in their own work relied heavily on Newton’s mechanics and were very critical of Leibnizian philosophy, refused to see gravity as an essential property of matter and, instead, postulated an aether as the fundamental mechanism behind the attraction between two bodies:

Let us assume that before the creation of the world, God had created only two bodies at a distance from each other; that nothing absolutely existed out of them, and that they were in a state of rest; would it be possible for the one to approach the other, or that they would have a propensity to approach? How could the one feel the other at a distance? Whence could arise the desire of approaching? These are perplexing questions. But if you suppose that the intermediate space is filled with a subtile matter, we can comprehend, at once, that this matter may act upon the bodies, by impelling them; the effect would be the same as if they possessed a power of mutual attraction (Euler, 1802, pp. 262-263).

While thinkers like Euler had their problems with gravity, Kant tried to give gravity the role of a cornerstone of his own system and thereby extended the role that Newton had ascribed to it. John Keill, a follower of Newton, argued against the idea of mechanistic philosophy and the attempt to derive gravity from the action of an aether (*cf.* Keill, 1745, pp. IV-VIII; 1725, pp. 6-8). His aim was to apply the inverse square law mathematically. He therefore showed that the density of rays that emanate

Таким образом он показал, что плотность лучей, выходящих из точки во всех направлениях, уменьшается пропорционально квадратному корню (ср.: Keill, 1745, p. 5–6; 1725, p. 13–15):

Поскольку, согласно гипотезе, качество распространяется в сфере по всем направлениям посредством прямых линий, его интенсивность на любом расстоянии от центра будет пропорциональна пространственной плотности или плотности лучей на том же расстоянии. Под лучами я здесь подразумеваю прямолинейные пути распространения качества... <...> Следовательно, интенсивность качества на расстоянии, равном АВ, будет относиться к интенсивности того же качества на расстоянии, равном АЕ, как квадрат АЕ к квадрату АВ (Keill, 1745, p. 5–6).

Например, источник света выпускает лучи света с интенсивностью, пропорциональной квадратному корню. Кейл видел в этом «универсальную теорему». Эта связь оказала большое влияние на взгляды Канта на гравитацию и пространство. В своей первой работе, «Мысли об истинной оценке живых сил», Кант не только рассматривал притяжение как сущностное свойство материи, но и использовал установленную Кейлом связь между гравитацией и пространством, перевернув его аргумент: математическая форма гравитации определяет размерность пространства. «Ибо без этой силы нет никакой связи, без связи — никакого порядка и, наконец, без порядка нет никакого пространства. Однако несколько труднее понять, каким образом из закона, по которому эта сила субстанций действует вовне, вытекает множественность измерений пространства» (AA 01, S. 23; Кант, 1994б, с. 68–69). Здесь Кант, кажется, считает само собой разумеющимся, что пространство — это порядок связанных субстанций. Поэтому он в определенном смысле принимает то, что можно условно назвать лейбницианской концепцией пространства. Но связь отдельных субстанций друг с другом

from a point in all directions diminishes proportionally to the inverse power of two (cf. Keill, 1745, pp. 5-6; 1725, pp. 13-15):

Since, from the Hypothesis, the Quality is propagated in a Sphere every way by right Lines, its Intension at any Distance from the Center, will be proportionable to the Spissitude or Density of the Rays at the same Distance. By Rays I here mean the rectilinear Ways by which the Quality is diffused [...]. [...] therefore the Intension of a Quality at a Distance equal to AB, will be to the Intension of the same Quality at a Distance equal to AE, reciprocally in a duplicate Ratio of the Distance AB to the Distance AE; that is directly as the Square of AE to the Square of AB (Keill, 1745, pp. 5-6).

The way by which a light source, for instance, emits light rays in comparison to its distance from the receptor, goes to the inverse power of two. Keill sees this as an ‘universal theorem’. This connection heavily influenced Kant’s view on gravity and space. In his first writing, the *True Estimation of the Living Forces*, Kant did not only see attraction as an essential property of matter. He also picked up the link between gravity and space, set up by Keill, but reversing the argument: the mathematical form of gravity determines the dimensions of space.

It is easy to show that there would be no space and no extension if substances had no force to act external to themselves. For without this force there is no connection without connection, no order, and, finally, without order, no space. Yet it is somewhat more difficult to see how the plurality of dimensions in space derives from the law according to which this force of substances acts externally (GSK, AA 01, p. 23; Kant, 2012a, p. 26).

Here Kant seems to take it for granted that space is the order of the connected substances. He therefore somehow adopts what one

обусловлена силой гравитации, хотя Кант и не называет ее прямо. Он вводит интересный способ использования концепции реляционного пространства, интегрируя в него гравитацию: если сила воздействия субстанции на другие субстанции описывается как квадратный корень, то возникает трехмерное пространство. Бог действительно определяет, каким образом субстанции действуют друг на друга, будь то, как в случае с трехмерным пространством, квадратный корень или любой другой способ. Поскольку связь между субстанциями произвольно выбрана Богом, то, если бы Бог предпочел другие силы, посредством которых они действуют друг на друга, возникли бы другие пространства с другими размерностями.

Мы видим, что Кант стремится интегрировать гравитацию в свою работу и отводит ей фундаментальную роль в самом начале своей интеллектуальной карьеры. Но его внимание еще не было обращено на абсолютное пространство и связанные с ним проблемы.

Что касается влияния Эйлера на Канта до этого момента, стоит упомянуть, что последний действительно послал первому «Истинную оценку живых сил» вместе с письмом, в котором с глубокой признательностью просил дать оценку его сочинениям⁵. Это выступает свидетельством уже тогда существовавшего глубокого почтения к Эйлеру. Однако Кант ищет одобрения у мыслителя, во многих отношениях придерживавшегося противоположных взглядов, чем те, которые выразил автор «Истинной оценки...». К примеру, это можно заметить, рассмотрев уже упомянутые выше различия в их взглядах на гравитацию. Таким образом, мы можем сделать вывод, что до этого момента Кант еще не изучил работы Эйлера достаточно глубоко.

⁵ Ср. письмо Канта к Эйлеру (Kant, 1999, p. 45–46). Оно не включено в *Akademie-Ausgabe*, но его можно найти в (Fischer, 1985, S. 217–218).

can loosely call a Leibnizian-based concept of space. But the way that the single substances are in connection with each other is due to the force of gravity, even though Kant does not name the force directly. Kant introduces an interesting way of employing a conception of relational space by integrating gravity: If a substance acts on other substances to the inverse power of two, a three dimensional space emerges. God does determine the way by which substances act on each other. Be it, as in the case of a three dimensional space, by the power of two or in any other way. Since the connection between the substances is arbitrarily chosen by God, if God chose other forces by which the substances act on each other, other spaces with different dimensions would occur.

We see that Kant is aiming to integrate gravity in his work and gives it a fundamental role at the very beginning of his intellectual career. But his attention has not yet been drawn to absolute space and the problems that surround those notions.

With regard to Euler's influence on Kant up to this point it is worth mentioning that Kant did send the *True Estimation of the Living Forces* to Euler together with a letter in which he, deeply appreciative, pleads for an appraisal of his writing.⁵ This shows that his deep admiration for Euler was already in place. However, Kant asked a thinker for a positive review, who, in many regards, held an opposing view to Kant's in the *True Estimation of the Living Forces*. This for instance can be seen by looking at their different views on gravity as discussed above. So it seems that up to this point, Kant did not study Euler's work in depth.

⁵ Cf. Kant's letter to Euler in Kant (1999, pp. 45-46). This letter is not included in the *Akademie-Ausgabe* but can be found in Fischer (1985, pp. 217-218).

3. «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755)

Утверждение Кантом реляционной природы пространства в «Мыслях об истинной оценке живых сил» не должно приводить нас к выводу, что Кант являлся лейбнизианцем. Мы, скорее, имеем дело с тем фактом, что он унаследовал лейбнизианско-вольфианскую позицию, не подвергнув ее критике. Однако его попытка совместить эту позицию с идеей гравитации с самого начала показывает нам важность этой ньютоновской концепции. Эта тенденция продолжается и в его последующих трудах, в то время как абсолютное пространство и роль, которую оно играет для основ физики, не сразу становится для него явной проблемой. В «Новом освещении...» он опять же сочетает реляционистскую идею пространства с концепцией гравитации, расширяя ее. Однако эта работа не была в полной мере корректно охарактеризована исследователями. Фридман пишет: «Таким образом, лейбнизианско-вольфианская доктрина пространства как феномена, выводимого из непространственного порядка, превращается в ньютоновское учение о божественной вездесущности» (Friedman, 1994, p. 7).

Фридман здесь вводит нас в заблуждение. На самом деле для Канта речь здесь идет не о вездесущности Бога в ньютоновском смысле, а о связи субстанций посредством божественного разума. «Конечные субстанции только в силу того, что они существуют, не находятся еще ни в каких отношениях друг к другу, и общение между ними имеет место лишь постольку, поскольку все они удерживаются в том или ином виде взаимного отношения одним общим источником их существования, а именно божественным разумом» (AA 01, S. 412–413; Кант, 1994г, с. 305–306).

Эта связь определяется силой притяжения⁶. Ньютон рассматривал само пространство, неза-

⁶ «И так как оно создается одним лишь соприсутствием, то оно действует на любом расстоянии и есть не что иное, как ньютоновское притяжение, или всеобщее тяготение» (AA 01, S. 414; Кант, 1994г, с. 310).

3. *Nova Delucidatio* (1755)

Kant's affirmative position on a relational space in the *True Estimation of the Living Forces* should not lead to the conclusion that Kant is a Leibnizian. It is rather the fact that he inherits a Leibniz-Wolffian perspective without questioning it further. But his attempt to include gravity into it shows the importance of this Newtonian conception from the beginning. This tendency continues throughout his writings, while absolute space and the role it plays for the foundations of physics is not a problem which he truly estimates at this point. In *Nova Delucidatio* he again combines a relationist idea of space with the conception of gravity, but extends it. However, this writing has not been characterised correctly to the full extent. Friedman (1994, p. 7) writes: "In this way the Leibnizean-Wolffian doctrine of space as a phenomenon derived from the order of non-spatial and is transmuted into the Newtonian doctrine of divine omnipresence."

This is misleading. Actually, for Kant at this point, it is not about the omnipresence of God in a Newtonian sense, but about the connection of the substances through the divine reason: "*Finite substances do not, in virtue of their existence alone, stand in a relationship with each other, nor are they linked together by any interaction at all, except in so far as the common principle of their existence, namely the divine understanding, maintains them in a state of harmony in their reciprocal relations*" (PND, AA 01, pp. 412-413; Kant, 1992a, p. 40). This connection is identified as gravity.⁶ Newton saw space itself, independently from its parts or the matter it contains, as the emanative effect of God, an

⁶ "Since it is brought about by co-presence alone, it reaches to all distances whatever, and is *Newtonian attraction* or universal gravity" (PND, AA 01, p. 414; Kant, 1992a, p. 43).

висимо от его частей или содержащейся в нем материи, как эманативный эффект Бога, эту идею он почерпнул в традиции кембриджского платонизма (ср.: Jammer, 1993, p. 110): «Пространство есть эманативный эффект изначально существующей сущности (то есть Бога), ибо если дана некоторая сущность, то тем самым дано и пространство» (Newton, 2004, p. 25).

Будучи эманативным эффектом самого Бога, пространство берет на себя такие его важнейшие свойства, как бесконечность и неизменность. Для Канта, напротив, речь идет о синтезе случайных субстанций через Бога. Этот синтез возможен не через вездесущность, а через божественный рассудок, соединяющий субстанции в единое пространство. Следовательно, можно сказать, что концепция Канта частично соответствует концепции Ньютона. Но все же единственным истинно ньютоновским элементом в подходе Канта является его попытка интегрировать гравитацию в свой пространственный реляционизм. Итак, хотя Кант все еще далек от ньютоновских воззрений на пространство, стоит отметить, что он все больше отдаляется от классических лейбнизианских воззрений. Ссылаясь спор Лейбница с Кларком, он пишет: «Нет, говорят, никакого основания для того, чтобы Бог назначил двум субстанциям различные места, если во всех других отношениях они совершенно между собой совпадают. Какая нелепость! Я удивляюсь тому, как серьезнейшие люди могут тешить себя подобной детской игрой в доводы» (AA 01, S. 409; Кант, 1994г, с. 299).

Данное высказывание следует рассматривать как прямой комментарий к дискуссии между Лейбницем и Кларком, в которой они обсуждают возможность существования двух неразличимых объектов. Согласно Лейбницу, две совершенно одинаковые вещи не могут существовать, потому что это нарушило бы его принцип тождества неразличимых⁷. Кларк возражает против этого аргумента. Лейбниц утверждает, что из-за этого принципа ни два идентичных

⁷ Этот принцип, по крайней мере по утверждению Лейбница, следует из принципа достаточного основания.

idea he adapted from the tradition of Cambridge Platonism (cf. Jammer, 1993, p. 110): “Space is an emanative effect of the first existing being, for if any being whatsoever posited, space is posited” (Newton, 2004, p. 25).

Being the emanative effect of God himself, space takes on crucial properties from him such as infinity and immutability. For Kant, on the contrary, it is about the synthesis of contingent substances through God. This synthesis is possible, not through an omnipresence, but a divine understanding which connects the substances to one space. Therefore it can be said that Kant’s conception parallels in part Newton’s. But still, the only truly Newtonian element in Kant’s approach is his attempt to integrate Newtonian gravity into his relationalism. So, while Kant still happens to be far distant from a Newtonian perspective on space, it is noteworthy that he disavows a classic Leibnizian viewpoint. With reference to the debate between Leibniz and Clarke, he writes: “It is constantly being said that if two substances agree completely in all other respects, then there is no reason why God should assign different places to them. What nonsense! It amazes me that grown men of the greatest gravity should take a delight in such frivolous arguments” (PND, AA 01, p. 409; Kant, 1992a, p. 35).

This is to be considered as a direct comment on the debate between Leibniz and Clarke in which both of them discuss the possibility of two indiscernible objects. According to Leibniz, two completely similar things cannot exist because it would violate his principle of the identity of indiscernibles.⁷ Clarke opposes his argument. Leibniz claims that, because of this principle, neither two identical bodies nor absolute space can exist: if two identical bod-

⁷ A principle that, at least as Leibniz claims, follows from the principle of sufficient reason.

тела, ни абсолютное пространство не могут существовать: если бы существовали два идентичных тела, это противоречило бы божественной мудрости⁸. Далее: если бы абсолютное пространство как однородная сущность состояло из неразличимых частей, то мир, в котором тела размещены неким определенным образом, был бы неотличим от мира, в котором положения этих тел изменены⁹. Это приводит Лейбница к выводу, что абсолютного пространства не существует, а пространство должно рассматриваться лишь как нечто относительное.

В «Новом освещении...» Кант выступает против Лейбница: в то время как две идентичные вещи не могут существовать для Лейбница из-за их неразличимости, Кант считает такие субстанции различимыми из-за разницы присутствующих им мест. Поэтому и могут существовать одновременно в остальном неразличимые субстанции:

Для полной тождественности двух вещей требуется тождественность всех признаков или определений — и внутренних, и внеш-

⁸ «Я из него, между прочим, делаю заключение, что нет в природе *двух* реальных, абсолютно *неразличимых* вещей, ибо если бы таковые были, то Бог и природа, обращаясь с одной иначе, чем с другой, поступали бы без основания. Поэтому я заключаю, что Бог вообще не создает *двух* материальных частиц, совершенно *равных* и *сходных* друг с другом» (из пятого письма Лейбница Кларку, см.: Лейбниц, 1989, с. 471).

⁹ «Итак, я утверждаю: если пространство было бы абсолютной сущностью, то случилось бы что-то, для чего невозможно было бы указать достаточное основание, а это нарушает нашу аксиому. Доказываю я это следующим образом. Пространство является чем-то совершенно однородным, и, если отвлечься от находящихся в нем вещей, одна его точка абсолютно ничем не отличается от любой другой точки. Следовательно... невозможно указать основание для того, почему Бог, сохраняя те же взаимные расположения тел, разместил их в пространстве именно таким образом, а не иначе... Но если пространство не что иное, как этот порядок, или отношение, и если оно без тел не что иное, как только возможность давать им определенное положение, то именно эти два состояния — первоначальное и обращенное — ни в чем не отличаются друг от друга. Их различие содержится лишь в нашем химерическом предположении реальности пространства самого по себе» (из третьего письма Лейбница Кларку, см.: Лейбниц, 1989, с. 442).

ies were to exist, this would be against God's wisdom?⁸ Further, if absolute space, as a homogenous being, were to consist of indiscernible parts of space, a world in which the bodies are placed the way they are would be indistinguishable from a world where the bodies are shifted.⁹ This leads Leibniz to the conclusion that absolute space does not exist, and space must be seen as something merely relative.

In *Nova Delucidatio* Kant argues against Leibniz. While two identical things cannot exist for Leibniz because of their indiscernibility, Kant sees such substances as discernible because of the different places they inhabit. That is why such otherwise identical substances can exist:

The complete identity of two things demands the identity of all their characteristic marks or determinations, both internal and external. Is there anyone who has excluded place from this complete determination? Accordingly, no matter how great the agreement of things in respect of their internal characteristic marks,

⁸ "I infer from that Principle, among other consequences, that there are not in Nature *two* real, absolute beings in nature, *indiscernible* from each other; because if there were, God and Nature would act without reason, in ordering the one otherwise than the other; and that therefore God does not produce *Two* Pieces of Matter perfectly *equal* and *alike*" (Leibniz' fifth Letter to Clarke (1717, p. 173)).

⁹ "I say then, that if *Space* was an absolute *Being*, there would Something happen, for which would be impossible there should be a *sufficient Reason*. Which is against my Axiom. And I prove it thus. *Space* is Something absolutely *Uniform*; and, without the Things placed in it, *One Point* of Space does not absolutely differ in any respect whatsoever from *Another Point* of Space. Now from hence it follows, [...] that 'tis impossible there should be a *Reason*, why God, preserving the same Situations of Bodies among themselves, should have placed them in Space after *one certain particular manner*, and not *otherwise* [...]. But if Space is nothing else, but That *Order* or *Relation*; and is nothing at all without Bodies, but the Possibility of placing them; then those two States, the *one* such as it now is, the *other* supposed to be the quite contrary way, would not at all differ from one another. *Their* Difference therefore is only to be found in our *Chimerical* Supposition of the *Reality* of Space in it slf." (Leibniz' third letter to Clarke (1717, pp. 58-59)).

них. Но разве кто-нибудь исключил из этого полного определения такой признак, как место? Поэтому они вовсе не одна и та же вещь, ибо, как бы они ни совпадали по своим внутренним признакам, они отличаются друг от друга по крайней мере по своему местоположению (AA 01, S. 409; Кант, 1994г, с. 299).

Здесь мы ясно видим, что Кант все больше и больше отходит от лейбнизианской концепции, находясь при этом далеко от ньютоновских понятий пространства и места. Если мы верим в абсолютное пространство в ньютоновском смысле, то направленная против Лейбница аргументация Канта неубедительна, так как у Ньютона пространство однородно. Присущие телам места, понимаемые как части пространства, не могут, таким образом, быть отличительным признаком двух субстанций, тождественных в других аспектах. Однако для Канта, поддерживающего реляционную концепцию пространства, этот аргумент был вполне рабочим: «Так как место, положение и пространство суть отношения субстанций...» (AA 01, S. 414; Кант, 1994г, с. 308).

Хотя Кант все еще придерживался реляционной концепции пространства, он все больше и больше отдалялся от унаследованного им лейбнизианского подхода. Однако на тот момент он осознавал лишь концептуальные проблемы теорий Лейбница, но не физические. Это изменится в 1758 г.

4. «Новая теория движения и покоя» (1758)

Глубокие изменения в теории пространства Канта мы найдем в сочинении «Новая теория движения и покоя». Кажется, здесь Кант впервые осознает последствия, которые правильная теория движения могла бы иметь для пространства как фундаментального физического понятия. В коротком трактате он начинает развивать теорию, которую завершит почти тридцать лет спустя. Что касается движения, в 1758 г. Кант пишет:

things which are distinguished at least in virtue of place are not one and the same thing at all (PND, AA 01, p. 409; Kant, 1992a, p. 35).

Here it becomes clear that Kant distances himself more and more from Leibniz' conception, even though his concept of place and space is still far from Newton's perspective. If one believes in absolute space in a Newtonian sense, Kant's argument against Leibniz is not compelling, since Newton's absolute space is homogenous. The places bodies inhabit, understood as parts of space, cannot therefore be seen as a feature by which two otherwise identical substances could be distinguished. But based on the fact that Kant endorses a relational conception of space, the argument does work well for him: "Since place, position, and space are relations of substances [...]" (PND, AA 01, p. 414; Kant, 1992a, p. 42).

Even though Kant still holds a relational view on space, he more and more disavows the Leibnizian-based perspective he inherited. But up to this point he only is aware of the conceptual problems that such a theory of space includes. He is not yet aware of the physical problems that surround the theories of space at this time. This, however, changes in the year 1758.

4. *New Doctrine of Motion and Rest* (1758)

A profound change in Kant's theory of space can be found in his writing *New Doctrine of Motion and Rest*. It seems that Kant realised for the first time the implications a proper theory of motion might have on space as a fundamental concept of physics. In his short treatise he starts to develop a theory that he will finish almost thirty years later. With regard to motion, Kant writes in 1758:

Став на эту точку зрения, я узнаю, что движение есть перемена места. Но вскоре я начинаю также понимать, что место вещи можно знать, если знают ее положение или ее внешнее отношение к другим окружающим ее вещам. Далее я могу рассматривать тело в его отношении к определенным внешним предметам, которые непосредственно его окружают, и тогда, если тело не изменяет этого отношения, я могу сказать, что оно находится в состоянии покоя. Но когда я стану его рассматривать по отношению к более широкой сфере, то возможно, что это же тело вместе с близкими к нему предметами будет изменять свое положение относительно этой сферы, и с этой точки зрения я наделю его движением (AA 02, S. 16; Кант, 1994в, с. 371).

Проблема, с которой сталкивается здесь Кант, может быть обрисована следующим образом: шарик на столе может не двигаться относительно стола, но если мы представим себе стол, который неподвижно стоит на Земле, участвует во вращении Земли, а Земля вращается вокруг Солнца и так далее, то у нас возникнут проблемы с приписыванием истинного движения шарика. Космология, разработанная Кантом во «Всеобщей естественной истории и теории неба» (1755), выступает фоном для этой проблемы. Для Ньютона абсолютное пространство отождествлялось с системой координат центра масс Солнечной системы¹⁰. Сам Ньютон видел неподвижные звезды, но не применил к ним свою теорию гравитации¹¹. Таким образом, он, по крайней мере в общих чертах, смог решить проблему, которую несет с собой однородное абсолютное пространство, и определить абсолютное место и скорость тел, определяя абсолютное пространство относительно центра масс Солнечной системы. Для Канта такой подход оказывается недоступным, поскольку

¹⁰ «Центр системы мира находится в покое. Это признается всеми, ибо одни принимают находящимися в этом центре и покоящимися Землю, другие – Солнце. Посмотрим же, что из этого следует» (Ньютон, 1989, с. 526).

¹¹ В 28-м вопросе своей «Оптики» Ньютон риторически спрашивает: «...и что мешает падению неподвижных звезд одной на другую?» (Ньютон, 1954, с. 280).

In this situation, I recognize that motion is a change of place. But I also soon realize that the place of a thing is known by its position, situation, or by its external relationship to other objects around it. Now, I can think of a body in relation to its closest neighbouring objects, and, if this relationship does not change, I will say that it is at rest. But as soon as I think of it in relation to a sphere of greater size, it is possible that that body, together with the objects close to it, will change its position in relation to the larger relative space, and from this point of view I shall ascribe motion to it (NLBR, AA 02, p. 16; Kant, 2012b, p. 400).

The problem Kant faces here can be sketched as follows: A marble on a table might not move with regard to the table. But if we imagine the table, which stands still on the earth, participates in the rotation of the earth, and the earth rotates around the sun and so on, we have problems in ascribing the true motion to the marble. The cosmology Kant developed in the *Universal Natural History and Theory of the Heavens* of 1755, is the backdrop to this problem. For Newton, absolute space was identified with the centre-of-mass frame of the solar system.¹⁰ Newton himself saw the fixed stars at rest. He did not apply his theory of gravity to them.¹¹ He therefore, at least in principle, was able to solve the problem that a homogenous absolute space brings with it and identify absolute place and velocity by identifying absolute space with the centre-of-mass frame of the solar system. This option is not available to Kant, since the fixed stars are not fixed for him anymore. Three decades be-

¹⁰ “The center of the system of the world is at rest. No one doubts this, although some argue that the earth, others that the sun, is at rest in the center of the system. Let us see what follows from this hypothesis” (Newton, 1999, p. 816).

¹¹ Newton asks in Query 28 of his *Opticks* rhetorically: “what hinders the fixed stars from falling upon one another?” (Newton, 1718, p. 344).

ку для него больше нет неподвижных звезд. За три десятилетия до этого Брэдли обнаружил движение некоторых звезд, принимаемых Ньютоном за неподвижные (Bradley, 1727). В космологии 1755 г. Кант пытается объяснить это движение, рассматривая неподвижные звезды как часть более крупной системы центра масс. Поэтому он применяет решение Ньютона для солнечной системы в более крупном масштабе: «Итак, все солнца небесной тверди совершают круговое движение либо вокруг одного общего центра или же вокруг многих. <...> На основании этого взгляда можно в некоторой степени представить систему неподвижных звезд как планетную систему, увеличенную до бесконечности» (AA 01, S. 250; Кант, 1994а, с. 142).

Но Кант на этом не останавливается. Он видит за каждой системой с центром масс еще большую подобную систему и так далее (AA 01, S. 256). В «Новой теории движения и покоя» Кант видит проблемы для теории движения и ее фундаментальной роли в основании физики, которые космология приносит с собой. Пустое пространство не способно поддержать такую теорию: «И если бы я даже захотел представить себе математическое пространство, свободное от каких бы то ни было предметов, как некое вместилище тел, то и это мне несколько не помогло бы. Ибо каким образом я могу отличить часть этого пространства и различные места в нем, коль скоро они не заняты ничем телесным?» (AA 02, S. 17; Кант, 1994в, с. 372).

Решение Канта состоит в том, что движение нельзя рассматривать как абсолютное, но лишь как относительное. Но как выбрать, относительно каких тел будет происходить движение? Чтобы определить правильную систему отсчета, Кант придает физическим законам статус аксиоматики. Импульсы взаимодействующих тел должны быть одинаковыми¹², что

¹² Как показывает Кэрриер (Carrier, 1992, p. 404–409), Фридман ошибочно интерпретирует этот закон (Friedman, 1994, p. 39) как третий закон Ньютона. Здесь Кант говорит не о равенстве сил, а о равенстве импульсов.

fore, Bradley (1727) discovered the motion of some of the fixed stars. In the cosmology of 1755, Kant tries to explain this movement by seeing the fixed stars as part of a bigger centre-of-momentum frame. Therefore he applies Newton's solution for the solar system to a larger scale: "Thus all the suns of the firmament have orbital motions either around one universal centre point or around many. [...] According to this representation, the system of the fixed stars may be described approximately by the planetary one, if the latter is extended infinitely" (NTH, AA 01, p. 250; Kant, 2012b, p. 217).

But Kant does not stop there. He sees every centre-of-momentum frame embedded again in a larger frame and so on (NTH, AA 01, p. 256; Kant, 2012b, p. 222). In his *New Theory of Motion and Rest* Kant sees the problems which cosmology brings with it for the theory of motion and its fundamental role for the foundation of physics. An empty space cannot provide such a theory: "Even though I might imagine a mathematical space empty of all creatures as a container for the bodies, this would not help me. For how might I distinguish its parts and the various places that are not occupied by anything corporeal?" (NLBR, AA 02, p. 17, Kant, 2012c, p. 401).

Kant's solution is that motion cannot be applied in an absolute sense but only with reference to other bodies. But how to select these bodies? In order to determine the correct reference frame, Kant grants the physical laws axiomatic status. The momentum between interacting bodies must be the same.¹² This leads to a centre-of-mass frame and a theo-

¹² This law has been wrongly interpreted by Friedman (1994, p. 39) as the third Newtonian axiom. This has been shown by Carrier (1992, p. 404-409). Kant is not talking about the equality of forces but about the equality of momentum here.

приводит нас к центру масс как точке отсчета и теории движения, в которой движение тел всегда рассматривается как происходящее по отношению к их собственной системе отсчета. Таким образом, Кант обнаруживает, что, хотя невозможно приписать абсолютное движение телу, по крайней мере возможно описать его движение по отношению к множеству тел, с которыми оно взаимодействует. Здесь важен аксиоматический статус теории пространства, который Кант теперь приписывает закону равного обмена импульсом. Этот аксиоматический статус фундаментальных законов теории пространства и движения, вероятно, связан с изучением Кантом публикаций Эйлера, который приписал аксиоматический статус закону инерции и использовал его в качестве инструмента для разработки теории пространства. В следующем разделе мы обсудим это более подробно. То, что в тот момент натурфилософия Эйлера имела решающее значение для развития теорий Канта, подтверждается еще одним фактом: отныне он объясняет движение инертного тела не силой инерции, а свойством инерции (AA 02, S. 19–21; Кант, 1994в, с. 375). Хотя он и подчеркивал существование такой силы инерции двумя годами ранее в «Физической монадологии», теперь он сводит эту силу к простому свойству, подобно тому как это делал Эйлер (Эйлер, 2002, с. 144–146).

Что касается развития натурфилософии Канта, то примечательно, что к тому времени он пришел к пониманию тех физических проблем, с которыми сталкивались ведущие современные ему теории пространства и времени.

5. «О первом основании различия сторон в пространстве» (1768)

Эта работа 1768 г. знаменует собой окончательный разрыв Канта с реляционной теорией пространства. Ссылаясь на «Размышления» Эйлера, Кант стремится доказать существование независимого, абсолютного пространства.

ry of motion where motion is always seen as happening in relation to their very own reference frame. Thus Kant finds that, even though it is not possible to ascribe an absolute motion to a body, it is at least possible to ascribe a motion in relation to a sphere of bodies with which the body is interacting. Important, at this point, is the axiomatic status for the theory of space that Kant now ascribes to the law of equality of the exchange of momentum. This axiomatic status of the fundamental laws for the theory of space and motion is probably connected to Kant's study of Euler's publications who did ascribe axiomatic status to the law of inertia and used it as a tool for developing the proper theory of space. This will be discussed in greater detail in the next paragraph. That Euler's natural philosophy was of crucial importance for Kant's development at that time is confirmed by another fact: From now on he does not explain the movement of an inert body by a force of inertia but by the property of inertia (NLBR, AA 02, pp. 19-21, Kant, 2012c, pp. 403-404). While he underlined the existence of such a force of inertia two years before in the *Monadologia Physica*, he now reduces this force to a mere property exactly as Euler did (Euler, 1802, pp. 263-266).

With regard to Kant's development it is noteworthy that he had by then established an understanding of the physical problems which the leading theories of space of his time bore.

5. *On the Ultimate Ground of the Differentiation of Regions in Space (1768)*

This writing of 1768 marks for Kant the final break with a mere relational theory of space. With direct reference to Euler's *Reflections*, Kant aims to prove the existence of an independent, absolute space.

Всем известно, сколь тщетны были усилия философов раз и навсегда решить этот вопрос посредством отвлеченнейших суждений метафизики; я не знаю ни одной попытки вывести это, так сказать, *a posteriori* (а именно посредством других неопровержимых положений, которые сами, правда, лежат вне метафизики, однако, если применять их *in concreto*, могут послужить пробным камнем их правильности), кроме статьи знаменитого Эйлера-старшего в «Истории Королевской академии наук» в Берлине от 1748 г. Эта статья, однако, не вполне достигает своей цели, потому что она лишь показывает, как трудно придать самым общим законам движения определенное значение, когда принимают только то понятие пространства, которое возникает из абстракции от отношений действительных вещей между собой. Статья обходит не меньшие трудности, остающиеся при применении упомянутых законов, когда их хотят представить *in concreto* в соответствии с понятием абсолютного пространства. Доказательство, которое я здесь ищу, должно дать убедительный довод не знатокам механики, как это имел в виду Эйлер, а самим геометрам, дабы они с обычной для них очевидностью могли обосновать действительность признаваемого ими абсолютного пространства (AA 02, S. 378; Kant, 1994d, c. 269–270)¹³.

«Размышления о пространстве и времени», о которых говорит Кант, ставит своей целью преодоление борьбы математиков и метафизиков по поводу природы пространства и времени. Математики представляют Ньютона и его последователей, а метафизики — Лейбница, Вольфа и Беркли. Эйлер рассматривает фундаментальные законы механики как критерий реальности абсолютного пространства. Следуя Эйлеру, эти фундаментальные законы, а имен-

¹³ Кант, однако, не обращается к проблемам, возникающим в результате применения этих законов к абсолютному пространству. В какой-то степени он попытается решить их в «Метафизических началах естествознания» 18 лет спустя. Таким образом, влияние Эйлера особенно заметно в третьей главе. Более того, недавние исследования показали, что на геометрическое построение движения Канта в первой главе также сильно повлиял Эйлер. См. подробнее: (Hyder, 2019, p. 485–492).

Everybody knows how unsuccessful the philosophers have been in their efforts to place this point once and for all beyond dispute, by employing the most abstract judgements of metaphysics. Nor am I familiar with any attempt to attain this end so as to speak *a posteriori* (in other words, by employing other indisputable propositions which, while lying outside the realm of metaphysics, are nonetheless capable of furnishing a touchstone of their correctness through their application *in concreto*) apart, that is, from the treatise of the illustrious Euler the Elder, which is to be found in the *Proceedings of the Berlin Royal Academy of Sciences* for the year 1748. This treatise, however, does not quite achieve its purpose. It only shows the difficulties involved in giving a determinate meaning to the universal laws of motion if one operates with no other concept of space than that which arises from abstraction from the relation between actual things. It does not, however, consider the no less serious difficulties which arise if, in applying the laws just mentioned, one attempts to represent them *in concreto*, employing the concept of absolute space (GUGR, AA 02, p. 378; Kant, 1992b, p. 366).¹³

Euler's *Reflections on Space and Time* that Kant is referring to aims to overcome the struggle between mathematicians and metaphysicians about the nature of space and time. The mathematicians here refer to Newton and his followers while the metaphysicians refer to Leibniz, Wolff and Berkeley. Euler sees the fundamental rules of mechanics as the criterion of whether or not absolute space is real. According to Euler, these fundamental rules, namely

¹³ Kant does not, however, address the problems that derive from the application of these laws to absolute space. The project which he to some degree, he tries to solve 18 years later in the *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Euler's influence can thereby be found especially in the third chapter. Recent research has furthermore pointed out that Kant's geometrical construction of motion in his first chapter is also heavily influenced by Euler. For this see Hyder (2019, pp. 485-492).

но законы инерции, можно рассматривать как компас, который может привести метафизиков к правильной теории пространства. Он пишет:

Первые идеи, которые мы составляем о вещах внешних по отношению к нам, обыкновенно столь туманны и столь плохо определены, что крайне опасно выводить из них какие-либо гарантированные результаты. Потому большим преимуществом будет знать заранее из других источников, к каким результатам должны приводить первые принципы метафизики; именно на этих результатах должны основываться и ими определяться первые идеи метафизики (Euler, 2015, p. 1).

Эйлер ясно дает понять, что простой реляционный подход Лейбница и Вольфа не может служить основанием физики. Его аргумент состоит в следующем. Подход, основанный на одном лишь рационализме, не способен придать смысл законам инерции. Если тело покоится в воде, это можно объяснить с точки зрения относительности стремлением тела оставаться в непосредственной близости от ближайших тел. Этот аргумент, однако, не подходит для объяснения поведения тела в текущей воде. Поэтому кажется, что место, понимаемое как часть пространства, необходимо для законов движения. Но Эйлер не останавливается на одной лишь критике Лейбница и Вольфа. Из его сочинений становится ясно, что он разочарован метафизикой своего времени и считает, что хорошо установленные фундаментальные законы механики могут направлять метафизиков в их исследованиях. Пространство реально, но в каком смысле оно реально — вопрос, требующий ответа, основанного на философском исследовании. Следовательно, сочинение Эйлера следует рассматривать как ставящее задачу перед философами (Speiser, 1986, S. XXX). Фридман и его сторонники ошибаются, когда интерпретируют процитированный выше отрывок из сочинения 1768 г. как критику Эйлера и его метода (Friedman, 1994, p. 28–29). Кант рассматривает сочинение Эйлера скорее как вызов филосо-

the laws of inertia, can be seen as a compass that could lead metaphysicians the way to the right theory of space. He writes:

The first ideas that we form of things that are beyond us are ordinarily so obscure and so poorly established that it is extremely dangerous to draw guaranteed results from them. It is therefore always a great advantage when one already knows from elsewhere some conclusions to which the first principles of metaphysics must lead; and it shall be upon these conclusions that the first ideas of metaphysics must be regulated and determined (Euler, 2015, p. 1).

Euler makes clear that a mere relational approach in the sense of Leibniz and Wolff cannot serve as the basics of physics. His argument, in a nutshell, goes as follows: A mere relational approach cannot give meaning to the laws of inertia. If a body rests in water this can be explained relationally by the tendency of a body to stay in the vicinity of the nearby bodies. This argument, however, is not valid for the explanation of the way the body behaves if the water starts to flow. Therefore it seems that place, understood as a part of space, is necessary for the laws of motion. But Euler does not simply leave it by criticising the position of Leibniz and Wolff. In his writing it becomes clear that he is frustrated with the metaphysics of his time and is of the opinion that the well-established, fundamental laws of mechanics could guide metaphysicians in their enquiries. Space is real but in what sense it is real he leaves as a question to be answered by further philosophical research. Therefore Euler's writing must be seen as a task set for philosophers (Speiser, 1986, pp. XXX). Scholars like Friedman are wrong if they interpret the passage of 1768, quoted above, as a critique of Euler and his method (Friedman, 1994, pp. 28-29). Kant rather sees Euler's writing as a challenge to philosophy that he accepts. He now sees space as a

фии, который он принимает. Теперь он видит пространство как необходимое, но не думает, что правильно понимает его природу. Следующие два года своей карьеры Кант проводит, решая обозначенные Эйлером проблемы.

Вот почему понятие пространства, взятое в том значении, как его мыслит геометр и в каком проницательные философы ввели его в систему естественных наук, вдумчивый читатель не станет рассматривать как чистый плод воображения, хотя нет недостатка в трудностях, связанных с этим понятием, когда его реальность, ясно созерцаемую внутренним чувством, хотят постигнуть посредством понятий разума. Однако трудность эта имеется во всех случаях, когда хотят философствовать о первых данных нашего познания, но она особенно велика, когда следствия, вытекающие из принятого понятия, противоречат совершенно очевидному опыту (AA 02, S. 383; Кант, 1994д, с. 276).

Эти идеи стоят в начале более длительного развития, которое привело к принятию Кантом трансцендентального идеализма в 1770 г. — позиции, концептуально остающейся в некоторой степени ньютоновской, но опирающейся на совершенно другую онтологию:

*Пространство не есть что-то объективное и реальное, оно не субстанция, не акциденция, не отношение, оно субъективно и идеальное: оно проистекает из природы ума по постоянному закону, словно схема для координации вообще всего воспринимаемого извне. Те, кто отстаивает реальность пространства, либо представляют его себе как абсолютное и неизмеримое *вместилище* всех возможных вещей — это мнение вслед за англичанами одобряют весьма многие геометры, — либо утверждают, что *само* пространство есть отношение существующих вещей, совершенно исчезающее с уничтожением вещей и мыслимое только в действительных вещах, как вслед за Лейбницем полагают весьма многие из наших соотечественников (AA 02, S. 403; Кант, 1994е, с. 300).*

Таким образом, можно сказать, что вызов, брошенный Эйлером метафизике, и, казалось бы, неразрешимые проблемы, связанные с по-

necessity but does not think he understands the nature of it properly. He spends the next two years of his career solving the problems highlighted by Euler.

A reflective reader will not, therefore, dismiss the concept of space, as it is construed by geometers and as it has also been incorporated into the system of natural science by penetrating philosophers, as a mere figment of the imagination, though the concept is not without its difficulties. Such difficulties reveal themselves when the attempt is made, employing the ideas of reason, to understand the reality of space, which is intuitive enough for inner sense. But this difficulty always presents itself when one attempts to philosophise about the ultimate data of our cognition (GUGR, AA 02, p. 383, Kant 1992b, p. 372).

These ideas of Kant stand at the beginning of a longer development leading to transcendental idealism which Kant already endorsed in 1770. This position is in part conceptually Newtonian but endorses a totally different ontology from Newton's:

*Space is not something objective and real, nor is it a substance, nor an accident, nor a relation; it is, rather, subjective and ideal; it issues from the nature of the mind in accordance with a stable law as a scheme, so to speak, for co-ordinating everything which is sensed externally. Those who defend the reality of space either conceive of it as an *absolute* and boundless *receptacle* of possible things — an opinion which finds favour with most geometers following the English — or they contend that it is the relation *itself* which obtains between existing things, and which vanishes entirely when the things are taken away, and which can only be thought as being between actual things — an opinion which most of our own people, following Leibniz, maintain (MSI, AA 02, p. 403; Kant 1992c, p. 397).*

Thus it can be said that Euler's challenge to the subject of metaphysics and the seemingly unsolvable problems that surround the no-

нятием пространства, привели Канта к приданию другого значения ньютоновскому пространству. Пространство — это не что-то реальное, не эманативный эффект Бога, разделяющий с ним некоторые из его свойств, но чистое созерцание, трансцендентальное условие нашего внешнего восприятия. Онтологический вопрос о пространстве был превращен Кантом в его критической философии в эпистемологический.

С самого начала ньютоновская гравитация занимала центральное место в мышлении Канта. Но при посредничестве Эйлера именно принятие Кантом ньютоновского пространства и сопутствующих ему метафизических проблем стало причиной ряда глубоких размышлений и привело его в конечном счете к трансцендентальному идеализму. Помимо этого, оно привело к переоценке Кантом не только пространства, но и метафизики в целом.

Заключение

Представления о гравитации и различных теориях пространства, которые поддерживались Кантом в докритический период, уходят корнями в идеи его предшественников. Концепции Ньютона противоречили центральным позициям континентальных европейских философов, например Лейбница. Канта во многих отношениях можно рассматривать как ньютонианца, однако его восприятие центральных ньютоновских представлений асинхронно. В отличие от некоторых современников, у него не было проблем с принятием идей гравитации и дистанционного взаимодействия. На деле Кант прилагает большие усилия, чтобы интегрировать эти идеи в лейбницянскую теорию пространства. Несмотря на то что он все больше и больше отдаляется от идей Лейбница, воспринятых им еще в период учебы, он, вероятно под влиянием Эйлера, осознает необходимость абсолютного пространства для оснований физики лишь в конце 50-х гг. XVIII в., во время написания «Новой

tion of space lead Kant to providing another meaning to another Newtonian space. Space is not something real, an emanative effect of God that shares some of his properties, but pure intuition, the transcendental condition of our outer perception. The ontological question that surrounded space was turned into an epistemological one by Kant in his critical philosophy.

From the very beginning, Newtonian gravity is of central importance to Kant's thinking. But through the mediation of Euler, it is Kant's acceptance of Newtonian space and the metaphysical problems that surround it that are the trigger for a line of profound developments and lead him to the position of transcendental idealism. Beyond this it leads to a new evaluation not only of space but of metaphysics in general.

Conclusion

The notion of gravity and the different theories of space that the pre-critical Kant endorsed are rooted deeply in the ideas of his precursors. Newton's concepts were in conflict with central positions held by European philosophers such as Leibniz. Kant, in many ways, can be seen as a Newtonian. His reception of the central Newtonian notions is however asynchronous. Unlike some of his contemporaries, he had no problem in endorsing gravity and action at a distance. In fact he put major efforts into integrating this concept into an otherwise loosely Leibnizian-based theory of space. But Kant, at first, did not see the necessity of absolute space for the foundation of physics. Even though he distanced himself more and more from the Leibnizian ideas that he grew up with, it took him until the end of the fifties of the eighteenth century and his writing *New Theory of Motion and Rest*, influenced probably by the works of Euler, to see this. His encounter

теории движения и покоя». Знакомство с работами Эйлера привело Канта к тому, что в 1768 г. он наконец принял абсолютное пространство Ньютона. Это оказало на него большое влияние, заставив переосмыслить роль метафизики в вопросе оснований ньютоновской механики. Философия должна прибавить к фундаментальным понятиям механики, необходимость которых уже установлена, новый, метафизический смысл. Это требование Эйлера приводит Канта к серии серьезных изменений в подходе к эпистемологии, кульминацией которых становится принятие Кантом трансцендентального идеализма в 1770 г.

Благодарности. *Выражаю благодарность Балтийскому федеральному университету им. И. Канта, который пригласил меня в 2019 г. провести исследование и тем самым сделал возможным написание этой статьи. Благодарю доктора Рудольфа Мера, который читал черновики статьи и дал мне множество полезных комментариев, а также Каролу Вертер и Таю Билимава за вычитку статьи.*

Список литературы

- Данилов Ю.А. Ньютон и Бентли // Вопросы истории естествознания и техники. 1993. № 1. С. 30–45.
- Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 1. С. 113–260.
- Кант И. Мысли об истинной оценке живых сил // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 1. С. 51–82.
- Кант И. Новая теория движения и покоя // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 1. С. 369–382.
- Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994г. Т. 1. С. 261–312.
- Кант И. О первом основании различия сторон в пространстве // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994д. Т. 2. С. 267–276.
- Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994е. Т. 2. С. 277–320.
- Лейбниц Г.Ф.В. Переписка с Кларком // Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1982. Т. 1. С. 430–528.

with Euler's work led him to finally take Newtonian space for granted in 1768. But it further influenced him and drove him to rethink the role that metaphysics plays in relation to the foundations of mechanics – a discipline mainly instituted by Newton. Philosophy then had to add a new metaphysical meaning to fundamental concepts that are otherwise shown to be necessary. This requirement of Euler led Kant to a number of profound changes in his epistemology and the position of transcendental idealism in the year 1770.

Acknowledgements. *I am grateful to the Immanuel Kant Baltic Federal University of Kaliningrad that invited me for a research stay in 2019 and so made this paper possible. Furthermore, I am thankful to Dr. Rudolf Meer who read drafts of the paper and gave me many useful comments. Lastly, I want to thank Carola Werter and Taya Bilimava for proof-reading the paper.*

References

- Biener, Z. and Schliesser, E., 2014. Introduction. In: Z. Biener and E. Schliesser, eds. 2014. *Newton and Empiricism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-11.
- Bradley, J., 1727. A Letter from the Reverend Mr. James Bradley Savilian Professor of Astronomy at Oxford, and F.R.S. to Dr. Edmond Halley Astronom. Reg. &c. Giving an Account of a New Discovered Motion of the Fix'd Stars. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 35, pp. 637-661.
- Carrier, M., 1992. Kant's Relational Theory of Absolute Space. *Kant-Studien*, 83(4), pp. 399-416.
- Clarke, S., 1717. *A Collection of Papers, Which passed between the late Learned Mr. Leibnitz, and Dr. Clarke, In the Years 1715 and 1716*. London.
- Euler, L., 1802. *Letters of Euler to a German Princess, on Different Subjects in Physics and Philosophy*. New York: Murray and Highley.
- Euler, L., 2015. *Reflections on Space and Time*. In: Euler Archiv [E 149]. Translated by M. Saclolo & P. Wake. [online] Available at: <<http://eulerarchive.maa.org/>> [Accessed 26 August 2019].
- Fischer, H.-P., 1985. Kant an Euler. *Kant-Studien*, 76, pp. 214-220.

Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М. : Наука, 1989.

Ньютон И. Оптика, или трактат об отражениях, преломлениях, изгибаниях и цветах света. М. : Гос. изд-во технико-теорет. лит., 1954.

Эйлер Л. Письма к немецкой принцессе о разных физических и философских материях. СПб. : Наука, 2002.

Biener Z., Schliesser E. Introduction // *Newton and Empiricism* / ed. by Z. Biener, E. Schliesser. Oxford : Oxford University Press, 2014. P. 1–11.

Bradley J. A Letter from the Reverend Mr. James Bradley Savilian Professor of Astronomy at Oxford, and F.R.S. to Dr. Edmond Halley Astronom. Reg. &c. Giving an Account of a New Discovered Motion of the Fix'd Stars // *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*. 1727. № 35. P. 637–661.

Carrier M. Kant's Relational Theory of Absolute Space // *Kant-Studien*. 1992. Vol. 83, № 4. S. 399–416.

Euler L. Reflections on Space and Time // *Euler Archiv* [E 149] / transl. by M. Saclolo, P. Wake. 2015. URL : <http://eulerarchive.maa.org/> (дата обращения: 26.08.2019).

Fischer H.-P. Kant an Euler // *Kant-Studien*. 1985. Bd. 76. S. 214–220.

Friedman M. *Kant and the Exact Science*. Cambridge : Harvard University Press, 1994.

Görg E. Zum Gravitationsgesetz bei Newton, Kant und Fries // *Kant-Studien*. 2015. Vol. 106, № 2. S. 259–275.

Hyder D. Kant on Time I: The Kinematics of the Metaphysical Foundations of Natural Science // *Kant-Studien*. 2019. Vol. 110, № 3. S. 477–497.

Jammer M. *Concepts of Space*. N. Y. : Dover Publications, 1993.

Janiak A. *Newton*. Hoboken : Wiley Blackwell, 2015.

Kant I. *Correspondence* / transl. and ed. by A. Zweig. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

Keill J. *Introductiones ad veram Physicam et veram Astronomiam*. Leiden : Joh. et Herm. Verbeek, 1725.

Keill J. *Introduction to Natural Philosophy. Or Philosophical Lectures Read in the University of Oxford Anno Dom. 1700*. Transl. from the last Edition of the Latin. L. : M. Senex, W. Innys, T. Longman and T. Shewell, 1745.

Koyré A. *Newtonian Studies*. L. : De Gruyter, 1965.

Masterman M. *The Nature of a Paradigm // Criticism and the Growth of Knowledge* / ed. by I. Lakatos, A. Musgrave. Cambridge : Cambridge University Press, 1970.

Friedman M., 1994. *Kant and the Exact Science*. Cambridge: Harvard University Press.

Görg, E. 2015. Zum Gravitationsgesetz bei Newton, Kant und Fries. *Kant-Studien*, 106(2), pp. 259-275.

Hyder, D. 2019. Kant on Time I: The Kinematics of the Metaphysical Foundations of Natural Science. *Kant-Studien*, 110(3), pp. 477-497.

Jammer, M., 1993. *Concepts of Space*. New York: Dover Publications.

Janiak, A., 2015. *Newton*. Hoboken: Wiley Blackwell.

Kant, I., 1992a. A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition. In: I. Kant, 1992. *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Translated & edited by D. Walford. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-45.

Kant, I., 1992b. Concerning the Ultimate Ground of the Differentiation of Directions in Space. In: I. Kant, 1992. *Theoretical Philosophy 1755-1770*. Translated & edited by D. Walford. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 361-372.

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

Kant, I., 1999. *Correspondence*. Translated & edited by A. Zweig. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2012a. Thoughts on the True Estimation of Living Forces. In: I. Kant, 2012. *Natural Science*. Translated by J.B. Edwards and M. Schönfeld, edited by E. Watkins. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-155.

Kant, I., 2012b. Universal Natural History and Theory of the Heavens or Essay on the Constitution and the Mechanical Origin of the Whole Universe According to Newtonian Principles. In: I. Kant, 2012. *Natural Science*. Translated by J.B. Edwards and M. Schönfeld, edited by E. Watkins. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 182-308.

Kant, I., 2012c. New Doctrine of Motion and Rest and the Conclusions Associated with It in the Fundamental Principles of Natural Science While at the Same Time his Lectures for this Half-Year are Announced. In: I. Kant, 2012. *Natural Science*. Translated by J.B. Edwards and M. Schönfeld, edited by E. Watkins. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 396-408.

Keill, J., 1725. *Introductiones ad veram Physicam et veram Astronomiam*. Leiden: Joh. et Herm. Verbeek.

Newton I. De Gravitatione // Newton I. Philosophical Writings / ed. by A. Janiak. Cambridge : Cambridge University Press, 2004. P. 12–39.

Speiser A. Einleitung // Euler L. Briefe an eine deutsche Prinzessin / hrsg. von R. Sexl, K. von Meyenn. Braunschweig : Vieweg & Sohn, 1986. S. XXI–XLV.

Об авторе

Эрдман Гёрг, доктор философии, Рурский университет Бохума, Бохум, Германия.

E-mail: erdmann.goerg@googlemail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9015-3945>

О переводчике

Александр Сергеевич Киселев, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: AlSKiselev@stud.kantiana.ru

Для цитирования:

Гёрг Э. Кантовская асинхронность в отношении восприятия ньютоновского пространства и гравитации в докритических трудах // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 4. С. 7–28.

doi: [10.5922/0207-6918-2020-4-1](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2020-4-1)

Keill, J., 1745. *Introduction to Natural Philosophy. Or Philosophical Lectures Read in the University of Oxford Anno Dom. 1700. Translated from the last Edition of the Latin.* London: M. Senex, W. Innys, T. Longman and T. Shewell.

Koyré, A., 1965: *Newtonian Studies.* London: De Gruyter.

Masterman, M., 1970: The Nature of a Paradigm. In: I. Lakatos and A. Musgrave, eds. 1970. *Criticism and the Growth of Knowledge.* Cambridge: Cambridge University Press.

Newton, I., 1961. *The Correspondence of Isaac Newton. Volume III.* Edited by H. Turnbull, J. Scott, A. Hall [a.o.]. Cambridge: Cambridge University Press.

Newton, I., 1999. *The Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy.* Translated by I.B. Cohen and A. Whitman. Berkeley: University of California Press.

Newton, I., 2004. De Gravitatione. In: I. Newton, 2004. *Philosophical Writings.* Edited by A. Janiak. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 12-39.

Speiser, A., 1986. Einleitung. In: L. Euler, 1986. *Briefe an eine deutsche Prinzessin,* edited by R. Sexl and K. von Meyenn. Braunschweig: Vieweg & Sohn, pp. XXI-XLV.

The author

Dr Erdmann Görg, Ruhr-University Bochum, Germany.

E-mail: erdmann.goerg@googlemail.com

ORCID: [0000-0002-9015-3945](https://orcid.org/0000-0002-9015-3945)

To cite this article:

Görg, E., 2020. Kant's Asynchronicity Concerning Newtonian Space and Gravity in his Pre-Critical Writings. *Kantian Journal*, 39(4), pp. 7-28.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-4-1>



УДК 1(091)

**ПОНЯТИЯ «ЯВЛЕНИЕ» И «ФЕНОМЕН»
В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ
(КАНТ, ГУССЕРЛЬ, ФИНК)**

А.Н. Крюков^{1,2}

Целью исследования является, во-первых, разграничение двух, казалось бы, синонимичных понятий «феномен» и «явление», во-вторых – отслеживание функций каждого из этих понятий в философии Канта и в феноменологической традиции. Анализ предпринимается на основе «Критики чистого разума» Иммануила Канта, центральных работ Эдмунда Гуссерля и наследия Ойгена Финка. У Канта различие между двумя терминами неявно, о феноменах речь заходит в тот момент, когда говорится о категориальном применении рассудка. У Гуссерля явление связано с областью естественной установки, в то время как феномен абсолютен. Позиция Финка интересна тем, что она отличается от взглядов главных представителей трансцендентальной философии – Канта и Гуссерля. Тезисы Финка, в которых выражена эта позиция, гласят, что явленность есть основание того, что существующее есть, и что явленность и есть бытие. Смыслы явления как противостоящего вещи в себе, которая обладает истинным, но непостижимым бытием, у Канта и явления как имеющего место в «относительной» сфере естественной установки у Гуссерля Финком понимаются отличным образом: у него явление, или, как он часто пишет, явленность, оказывается условием существования предметов. Явление, понятое через призму человеческого бытия, которому нечто представляется в качестве *Vorschein*, предполагает изначальную открытость мира. Вслед за Финком я провожу анализ этих положений, во-первых, рассматривая свет как метафизический источник познания, во-вторых, трактуя человека как особого рода сущее, в-третьих, принимая во внимание

¹ Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург. 197046, Санкт-Петербург, ул. Малая Посадская, д. 26.

² Социологический институт ФНИСЦ РАН, Санкт-Петербург. 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14.

Поступила в редакцию: 16.11.2019 г.

doi: 10.5922/0207-6918-2020-4-2

**THE CONCEPTS OF “APPEARANCE”
AND “PHENOMENON”
IN TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY
(KANT, HUSSERL, FINK)**

A.N. Krioukov^{1,2}

*This study aims, first, to delimit the seemingly synonymous concepts of “phenomenon” and “appearance” and second, to trace the functions of each in Kant’s philosophy and the phenomenological tradition. The analysis is based on Immanuel Kant’s Critique of Pure Reason and the central works of Edmund Husserl and Eugen Fink. Kant does not explicitly distinguish the two terms and only speaks about phenomena when he deals with the categorial application of reason. With Husserl, appearance is linked with the area of the natural attitude while the phenomenon is absolute. Fink’s position is interesting in that it differs from the views of the main representatives of transcendental philosophy, Kant and Husserl. According to Fink, appearing is the foundation of the fact that what exists is and that appearing is being. Fink takes a different approach to the meanings of appearance as opposing the thing in itself which possesses true but unknowable being (Kant) and appearance as taking place in the “relative” sphere of the natural attitude (Husserl): with Fink, appearance (or, as Fink constantly writes, “appearing”) turns out to be the condition of the existence of objects. Appearance, understood through the prism of the human being which perceives something as *Vorschein*, implies an inherently open world. Following Fink, I analyse these provisions and examine, first, light as the metaphysical source of cognition, second, the human being as a*

¹ The Herzen State Pedagogical University. 26 Malaja Posadskaja Street, St.-Petersburg, 197046, Russia.

² Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences. 25/14 Sed’maya Krasnoarmeyskaya Street, St.-Petersburg, 190005, Russia.

Received: 16.11.2019.

doi:10.5922/0207-6918-2020-4-2

досократический способ трактовки бытия и, в-четвертых, рассуждая о формировании особого феноменологического языка. В результате исследования прихожу к выводу, что метафизико-онтологический способ феноменологического анализа явления, предложенный Финком, позволяет по-другому посмотреть на принцип априорности и природу вещи в себе Канта и предлагает новое обоснование тезиса Гуссерля о проблематичности кантианского агностицизма.

Ключевые слова: Кант, Гуссерль, Ойген Финк, явление, феномен, вещь в себе, априорное.

В истории философии понятия «явление» и «феномен», как правило, не разграничиваются однозначным образом, поскольку оба термина обозначают способ данности предметов в отличие от существования самих предметов и понимаются как взаимозамещающие. С появлением феноменологического движения такая синонимичность двух понятий ставится под вопрос. Попробуем разобраться, существует ли смысловое отличие между понятиями «явление» и «феномен» и в чем именно оно заключается.

Поводом для этого исследования послужили размышления Ойгена Финка о феномене и явлении в его работе «Бытие. Истина. Мир. Предварительное рассмотрение проблемы понятия “феномен”» (Fink, 1958). Укажу на ключевые моменты перехода к указанной проблематике в этой работе. Финк пишет: «[Вещи], существуя для нас, существуют в качестве феноменов. Путь философской мысли должен всегда начинаться со сферы “феноменов”, с области “данного”» (Fink, 1958, S. 77)³. Данное (Gegebenе) ассоциируется на этом этапе с бытием. Чуть ниже Финк вопрошает относительно этого бытия: «Что значит для существующего, что оно “является”?» (Ibid.). И аргументация развивается следующим образом: данное (существующее) соотносится с областью феноменов, однако, чтобы ответить на вопрос о сущности феноменов, необходимо объяснить, что значит

³ Здесь и далее перевод с немецкого автора.

special kind of being, third, the pre-Socratic treatment of being and, fourth, the formation of a distinct phenomenological idiom. I come to the conclusion that the metaphysical-ontological method of phenomenological analysis of appearance proposed by Fink affords a new insight into the a priori principle and the nature of Kant's “thing in itself” and proposes a new grounding of Husserl's thesis which questions Kant's agnosticism.

Keywords: Kant, Husserl, Eugen Fink, appearance, phenomenon, thing in itself, a priori.

In the history of philosophy the concepts of “appearance” and “phenomenon” are not usually clearly distinguished since both terms denote the mode of givenness of objects as distinct from the existence of the objects themselves and are treated as interchangeable. With the emergence of the phenomenological movement the synonymy of the two concepts has been put into question. Let us try to sort out whether there is a semantic difference between these concepts – “appearance” and “phenomenon” – and what it consists in.

The stimulus for this investigation came from Eugen Fink's reflections on phenomenon and appearance in his book *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs (Being, Truth, World. Preliminary Investigation of the Problem of the Concept “Phenomenon”)* (Fink, 1958). I shall point out only the key moments of transition to the above problem in this work. Fink writes: “They [i.e. things], existing for us, exist as phenomena. The path of philosophical thought should always begin with the sphere of phenomena, with the realm of the ‘given’”³ (ibid., S. 77). The given (Gegebene) is, at this stage, associated with being. A little further on Fink asks about being: “What does it mean for

³ “Sie [die Dinge] sind, indem sie für uns sind, sind als Phänomene. Der Weg des philosophischen Denkens muß immer ausgehen vom Bereich der ‘Phänomene’, vom Feld des ‘Gegebenen’.”

для существующего «являться», то есть быть феноменом. Мы приходим, по сути, к тавтологичной попытке определения феномена и явления: феномен — это то, что являет себя, то есть эти два понятия определяются друг через друга. Таким образом, возникает ощущение, что, говоря о феномене и явлении, Финк имеет в виду одно и то же. Однако в дальнейшем он переключает предмет своего анализа исключительно на понятие «явление». И для этого есть весомые основания, на которые я укажу в заключительной части статьи.

История рассмотрения понятий «явление» и «феномен» как проблемы начинается с момента возникновения феноменологии как философской дисциплины в начале прошлого века. В настоящее время эта проблема также остается ключевой для феноменологического движения⁴. Но поскольку эти термины возникли в трансцендентальной философии много раньше, то свой анализ я выстрою следующим образом. Прежде всего необходимо рассмотреть, в чем состоит принципиальное отличие этих двух, казалось бы, синонимичных понятий у Канта в его варианте трансцендентальной философии (тем более что сам Ойген Финк в своих работах делает частые отсылки к работам Канта). Поскольку Финк принадлежит к феноменологической традиции, то далее необходимо проследить принципы различения этих понятий у Гуссерля, у которого явление играет скорее второстепенную роль по отношению к феномену. И в заключение я перейду непосредственно к текстам Финка с целью выявить особую значимость понятия «явление» для его философии.

Необходимо также указать на методологические основания для проведения сравнения

⁴ См., напр., книги Мартина Селя (Seel, 2003) и Гюнтера Фигала (Figal, 2010), которые демонстрируют возрастающий интерес к исследуемой теме. Их работы посвящены в первую очередь анализу понятия «явление». У Клауса Хельда (Held, 2012) проблема явления также тематизируется как особая феноменологическая проблема.

what exists that it 'appears'?"⁴ (*ibid.*). His argument proceeds as follows: the given (existing) correlates with the realm of phenomena; however, to answer the question about the essence of phenomena, one first has to answer the question, what does it mean for what exists to "appear", that is, to be a phenomenon? We arrive at what is essentially a tautological attempt to define "phenomenon" and "appearance": a phenomenon is that which appears, i.e. the two concepts are defined via each other. This seems to suggest that when Fink speaks about phenomenon and appearance, he is referring to the same thing. But further down his analysis switches exclusively to the concept "appearance". There are weighty reasons for this, as I will explain in the final part of this article.

The history of the study of the concepts "appearance" and "phenomenon" as a problem begins from the moment phenomenology emerged as a philosophical discipline early in the last century. Today it remains the key problem for the phenomenological movement.⁵ But because these terms sprang up in transcendental philosophy much earlier, I propose to structure my analysis in the following way. First of all, it is necessary to identify the fundamental difference between the two seemingly synonymous concepts in Kant's version of transcendental philosophy (especially since Eugen Fink himself in his works frequently invokes Kant). Because Fink belongs to the phenomenological tradition it is then necessary to trace the principles of distinguishing these concepts in Husserl, for whom appearance is secondary in relation to phenomenon. And finally I will turn to Fink's texts to reveal the special significance of the concept of "appearance" for his philosophy.

⁴ "Was bedeutet für das Seiende, daß es 'erscheint'?"

⁵ Cf. the books of Martin Seel (Seel, 2003) and Gunther Figal (Figal, 2010), which demonstrate the growing interest in the topic. Their works are devoted above all to the analysis of the concept "appearance". Klaus Held (2012) also thematizes the problem of appearance as a distinct phenomenological problem.

кантианской и феноменологической направлений в философии в интерпретации понятий «явление» и «феномен»: во-первых, использование этих понятий находится в русле общей трансцендентальной традиции; во-вторых, Финк — один из немногих авторов-феноменологов, которые выходили за рамки своего направления и работали с текстами Канта (а также Гегеля); в-третьих, сама цель исследования состоит в разработке интердисциплинарного подхода к анализу этих понятий, то есть такого подхода, который объединяет кантианскую и феноменологическую традиции интерпретации явления и феномена.

1. «Явление» и «феномен» у Канта

У исследователей Канта не существует однозначной трактовки понятий «явление» и «феномен». Представляется даже само собой разумеющимся, что эти термины употребляются как синонимы (см.: Комаров, 2006, с. 165)⁵, однако такая схожесть обманчива. Трактовка понятия «явление» имеет очень широкую амплитуду — от утверждения, что явление правильнее понимать в «физическом смысле», до утверждения, что явления Канта — это сугубо ментальный феномен, связанный с представлением (Pinkard, 2002, p. 26). Так, Т.И. Ойзерман в статье «Понятие явления в системе И. Канта» выдвигает тезис об амбивалентной, субъект-объектной природе феномена, причем в «Крити-

⁵ При этом необходимо указать на то, что синонимичность терминов рядом исследователей ставится под вопрос. К примеру, Д.Н. Разеев сомневается в правомочности взаимозаменяемого использования терминов «явление» и «феномен» в английском переводе «Критики чистого разума» (Разеев, 1997, с. 200). Н.В. Мотрошилова указывает: «...очень важно дать себе отчет в том, что для очень распространенного ошибочного мнения о том, что “феномен” и “явление” у Канта — будто бы одно и то же (почему переводчики брали на себя смелость даже заменять одно слово другим), нет никаких оснований, если, конечно, опираться на определения самого Канта, а не выдумывать что-то от себя» (Мотрошилова, 2017, с. 13).

It is also necessary to mention the methodological grounds for comparing the Kantian and phenomenological currents in philosophy in interpreting the concepts “appearance” and “phenomenon”: first, the use of these concepts has been endorsed by the entire transcendental tradition; second, Fink is one of the few phenomenological authors who have crossed the boundaries of their trend and worked with the texts of Kant (as well as Hegel); and third, the aim of this investigation is to develop an inter-disciplinary approach to the analysis of these concepts, i.e. an approach that combines the Kantian and phenomenological traditions in interpreting appearance and phenomenon.

1. “Appearance” and “Phenomenon” in Kant

There is no consensus among Kant scholars on the interpretation of the concepts “appearance” and “phenomenon”. Indeed, it is taken for granted that these terms are used synonymously (*cf.* Komarov, 2006, p. 165),⁶ but the similarity is deceptive. Interpretations of the concept “appearance” vary widely from the assertion that appearance should be more correctly understood “in the physical sense” to the claims that with Kant appearance is a strictly mental phenomenon connected with representations (Pinkard, 2002, p. 26). Thus, Teodor I. Oizerman, in an article entitled “The Concept of Appearance in Kant’s System”,

⁶ It has to be said that some authors question the synonymy of the terms. For example, Daniil N. Razeev challenges the legitimacy of the interchangeable use of the terms “appearance” and “phenomenon” in the English translation of the *Critique of Pure Reason* (Razeev, 1997, p. 200). Nelli V. Motroshilova stresses that “it is very important to be aware of the fact that the popular misconception that ‘phenomenon’ and ‘appearance’ with Kant mean the same thing (which is why translators did not stop short of replacing one word with the other) is totally groundless, provided of course that we proceed from Kant’s own definition and do not invent our own” (Motroshilova, 2017, p. 13).

ке чистого разума» выражено преимущественно субъективно-идеалистическое понимание явлений в качестве представлений, а в «Метафизических основах естествознания» — преимущественно их субъект-объектное толкование (Ойзерман, 2002, с. 207–208). Справедливости ради стоит указать, что целью этой работы было не разграничение между явлением и феноменом, но обоснование тезиса о дуализме явления как имплицитного сочетания материалистической и идеалистической традиций в философии Канта (Ойзерман, 2002, с. 208) с точки зрения марксистской критики. Для наших целей важен вывод: трактовка явления возможна не в сугубо идеалистическом, но в более определенном, объектном смысле.

На различие между явлением и феноменом указывает Д.Н. Бурханов: «Однако явление и феномен — вовсе не одно и то же. Феномен означает нечто, возникающее на границе явления и вещи в себе. Явление же подразумевает связь, порождаемую трансцендентальными принципами познания» (Бурханов, 2016, с. 35). Данное разграничение несколько абстрактно, потому что с ним, с одной стороны, нельзя не согласиться (явление действительно связано с трансцендентальными принципами познания, впрочем, как и феномен), с другой — феномен определяется автором как возникающий на границе явления и вещи в себе. В этом случае мы имеем как бы два полюса — явление и вещь в себе, между которыми возникает феномен. Но тогда какова содержательная природа феномена? Как в эту биполярную модель встраиваются ноумен и представление?

Центральным вопросом в одной из статей Д.Н. Разеева была собственно проблема различения понятий «явление» и «феномен». Резюмируя итоги своего анализа, автор пишет, что познание посредством способности воображения трансформирует явление и предмет в феномен (Разеев, 1997, с. 206). Мы видим, что решающую роль для определения феномена играет

suggests that phenomenon has an ambivalent, subject-object nature, with the *Critique of Pure Reason* expressing a predominantly subjective-idealistic interpretation of appearances as representations and *Metaphysical Foundations of Natural Science* a predominantly subject-object one (Oizerman, 2002, pp. 207-208). It has to be said for fairness sake that the aim of that work was not to distinguish the concepts of appearance and phenomenon but to ground the essentially Marxist thesis about the dualism of appearance as an implicit combination of the materialistic and idealistic traditions in Kant's philosophy (Oizerman, 2002, p. 208). For our purpose the important conclusion is that appearance lends itself not only to a strictly idealistic, but also to a more definite objective interpretation.

Rafael A. Burkhanov stresses the difference between appearance and phenomenon: “However, appearance and phenomenon are by no means the same. Phenomenon means something on the border between appearance and thing in itself. Appearance implies the link engendered by transcendental principles of cognition” (Burkhanov, 2016, p. 35). The distinction is somewhat abstract because on the one hand we cannot but agree with it (appearance is indeed linked with the transcendental principles of cognition, as indeed is phenomenon), but on the other hand the author defines phenomenon as something that arises on the border between appearance and the thing in itself. In this case we have two poles, appearance and the thing in itself, between which is located the phenomenon. But what, then, is the content of phenomenon? How do noumen and representation fit into this bipolar model?

One of Danil N. Razeev's papers was expressly devoted to the problem of distinguishing appearance and phenomenon. Summing up his analysis, the author writes that cognition through the imaginative capacity trans-

способность воображения. Необходимо напомнить, что данное понятие вводится у Канта в трансцендентальной аналитике, когда речь заходит собственно об опытном познании, то есть проблеме соотношения априорных категорий с данными чувственности. Здесь имеется косвенное указание на то, что феномен связан с определенностью чувственного познания в опыте. Однако остается вопрос: выделение феномена посредством способности воображения осуществляется одновременно разнонаправленно — как от явления, так и от предмета? Если первое кажется более обоснованным, поскольку существует тенденция смешивания функциональности явления и феномена, то второе необходимо прояснить.

Н. В. Мотрошилова выделяет несколько «оттенков» различия понятий «феномен» и «явление» (Мотрошилова, 2010; 2017). Так, ранний Кант, по мнению автора, различал явление как сам факт явленности, а при помощи феномена конкретизировал уже предметную сторону этой явленности. В этом случае явление оказывается связано с дологическим применением рассудка, феномен же — с рефлексивностью и опытом. В «Критике чистого разума» функция феномена еще более конкретизируется, поскольку при его помощи происходит подведение созерцаний под рассудочные понятия, то есть осуществляется применение категорий к явлениям (Мотрошилова, 2010, с. 85; 2017, с. 14). Феномены в таком случае — своеобразная предметная сторона познания. Субординация между значениями двух этих понятий в «Критике чистого разума» выглядит так: явление неотделимо от представления об объекте, феномен же является метапонятием по отношению к явлению (Мотрошилова, 2010, с. 84–85). «Итак, терминологически “феномен” играет в “Критике чистого разума” центральную роль прежде всего при разъяснении смысла и функции категорий рассудка» (Мотрошилова, 2010, с. 85). То есть феномен имеет оттенок смысла, связанный с категориальным применением познания.

forms appearance and object into phenomenon (Razeev, 1997, p. 206). We see that the faculty of imagination plays the decisive role in the definition of phenomenon. It should be remembered that Kant introduces this concept into transcendental analytics when he speaks of experiential cognition, i.e. the problem of the relationship between a priori categories and sensual data. This implies that the phenomenon is linked with the certainty of sensual cognition in experience. That, however, still leaves the question: Is the phenomenon isolated through the faculty of imagination in different directions at once, i.e. proceeding from the phenomenon and from the object? While the former seems to be better grounded because there is a tendency to confuse the functionalities of appearance and phenomenon, the latter calls for a clarification.

Nelli V. Motroshilova writes about “shades” in distinguishing the concepts “phenomenon” and “appearance” (Motroshilova, 2010; 2017). Thus, the early Kant, she believes, distinguished appearance as the fact of appearing and used phenomenon to specify the object aspect of appearing. In this case, appearance is linked with a pre-logical use of reason and phenomenon with reflexivity and experience. In the *Critique of Pure Reason* the function of the phenomenon is further concretised because it brings intuitions within the scope of mental concepts, i.e. applies categories to appearances (Motroshilova, 2010, p. 85; 2017, p. 14). In this case, phenomena are an object aspect of cognition. In the *Critique of Pure Reason* the subordination between the meanings of these two concepts is as follows: appearance is inseparable from the representation of an object, while the phenomenon is a meta-concept relative to appearance (Motroshilova, 2010, pp. 84-85). “Thus, terminologically, ‘phenomenon’ plays the central role in the *Critique of Pure Reason* primarily in explaining the meaning and

Рассмотрим в общих чертах, в каком смысле сам Кант употребляет понятия «явление» и «феномен», прежде всего в «Критике чистого разума»⁶. Определение явления связано с хорошо известной предпосылкой кантианской философии, что существуют две стороны этого мира: мир, который можно познать, и мир, который познать нельзя⁷. Мир, который нельзя познать, состоит из вещей в себе, или существующих сами по себе; мир, который мы в состоянии познать, — это мир явленный: «... (в чувственно воспринимаемом мире) мы везде, даже при глубочайшем исследовании его предметов, имеем дело только с явлениями» (В 62—63; Кант, 2006, с. 123). С точки зрения Канта, мы в принципе не имеем возможности иначе созерцать вещи, кроме как в качестве явлений. На нас как бы надеты «трансцендентальные очки», благодаря которым мы начинаем видеть вещи в пространстве и времени. Именно благодаря этому становится возможным созерцать вещи внутренним взором до всякого непосредственного опытного столкновения с ними. Одно из немногих, наиболее цитируемых, определений явления гласит: «Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется *явлением*» (В 34; Кант, 2006, с. 89). Неопределенному предмету по логике вещей должен противопоставляться определенный предмет. Поэтому неизбежно возникают вопросы: может ли явление обрести статус определенного предмета, и если «да», то при каких условиях? Если «нет», то каким должен быть этот определенный предмет и как он соотносится с явлением? Определенный предмет отличается от вещи в себе или это одно и то же?

⁶ По поводу понятия «явление» Т.И. Ойзерман справедливо отмечает: «Среди основных понятий, специфически характеризующих трансцендентальный идеализм Канта, понятию “явление” несомненно принадлежит центральное место. Правда, в “Критике чистого разума” ... нет ни главы, ни даже параграфа, специально посвященных этому понятию...» (Ойзерман, 2002, с. 196).

⁷ Ср. с интерпретацией двух сторон мира Канта как одного унифицированного мира в работе: (Marshall, 2013).

function of the categories of reason” (*ibid.*, p. 85). In other words, phenomenon has a shade of meaning connected with the categorial use of cognition.

Let us look at the meaning with which Kant invests the concepts “appearance” and “phenomenon”, notably in the *Critique of Pure Reason*.⁷ The definition of appearance is associated with the well-known prerequisite of Kantian philosophy to the effect that there are two sides to this world: the knowable world and the unknowable world.⁸ “[...] we have nothing to do with anything except appearances anywhere (in the world of sense), even in the deepest research into its objects” (*KrV*, В 62-63; Kant, 1998, p. 187). On Kant’s account, we can only observe things as appearances. It is as if we were wearing “transcendental glasses” thanks to which we begin to see things in space and time. This makes it possible to intuit things with inner vision prior to immediate experiential encounter with them. One of the few oft-quoted definitions of appearance reads: “The undetermined object of an empirical intuition is called appearance” (*KrV*, В 34; Kant, 1998, p. 172). Logically, the undetermined object is counterposed to a determined object. Therefore questions inevitably suggest themselves: can an appearance gain the status of determined object, and if “yes” under what conditions? If not, what should the determined object be like and how does it relate to appearance? Is a determined object something different from a thing in itself or are these the same thing?

⁷ T.I. Oizerman rightly says this about the concept of appearance: “Among the main concepts specifically characterising Kant’s transcendental idealism ‘appearance’ occupies the central place. True, in the *Critique of Pure Reason* [...] there is not a single chapter or even paragraph devoted to this concept [...]” (Oizerman, 2002, p. 196).

⁸ Cf. interpretation of the two sides of Kant’s world as one unified world in Marshall (2013).

С понятием «явление» связано понятие «феномен». Приведу цитату из параграфа о противопоставлении феномена и ноумена в «Критике чистого разума», в которой Кант вводит это понятие. Он пишет:

Тем не менее когда мы те или иные предметы как явления называем чувственно воспринимаемыми сущностями (*Phaenomena*), отличая при этом способ, каким мы их созерцаем, от их свойств самих по себе, то уже в самом нашем понятии [чувственно воспринимаемой сущности] заключается то, что мы как бы противопоставляем этим чувственно воспринимаемым сущностям или те же самые сущности с их свойствами самими по себе, хотя мы этих свойств в них и не созерцаем, или же другие возможные вещи, которые вовсе не объекты наших чувств; и мы рассматриваем их как предметы, которые мыслит только рассудок, и называем их рассудочными сущностями (*Noumena*) (В 306; Кант, 2006, с. 405).

Из самой этой цитаты мы можем вывести предварительное определение феномена как чувственно воспринимаемой сущности (*Sinnenwesen*), что, по сути, соответствует определению понятия «явление». На первый взгляд такое определение синонимично выше представленному определению явления как неопределенного предмета чувственного созерцания. Поэтому мы сталкиваемся с необходимостью проведения различия между оттенками значения понятий «явление» и «феномен» у Канта.

Различию между феноменом и ноуменом также посвящен § 32 «Пролегомен...». Здесь иные оттенки различия между этими понятиями. Кант в этом параграфе отождествляет чувственные вещи или явления, уточняя в скобках, что речь идет о «*Phaenomena*». Он пишет, что ноуменальные сущности для древних были чем-то само собой разумеющимся, поскольку они «смешивали явления с призраками» (AA 04, S. 314; Кант, 1993, с. 99). Это важный момент: приписывание призрачности ноуменальным сущностям было жизненной реальностью древних ввиду

The concept “phenomenon” is linked with the concept “appearance”. Consider this quote from a paragraph on the juxtaposition of phenomenon and noumenon in the *Critique of Pure Reason* in which Kant introduces this concept:

Nevertheless, if we call certain objects, as appearances, beings of sense (*phaenomena*), because we distinguish the way in which we intuit them from their constitution in itself, then it already follows from our concept that to these we as it were oppose, as objects thought merely through the understanding, either other objects conceived in accordance with the latter constitution, even though we do not intuit it in them, or else other possible things, which are not objects of our senses at all, and call these beings of understanding (*noumena*) (*KrV*, B 306; Kant, 1998, p. 360).

From this quotation we can derive a tentative definition of phenomenon as a being of sense (*Sinneswesen*), which essentially corresponds to the concept “appearance”. At first glance this definition is synonymous with the above definition of appearance as an undetermined object of sensible intuition. Thus we are confronted with the need to distinguish the shades of meaning of “appearance” and “phenomenon” according to Kant.

The difference between phenomenon and noumenon is the subject of § 32 of *Prolegomena*. Here the shades of difference between these concepts are different. In this paragraph Kant identifies sensible things and appearances, warning in brackets that he is referring to *phaenomena*. He writes that noumenal entities were taken for granted by the ancients “because they took appearance and illusion to be one and the same thing” (*Prol*, AA 04, p. 314; Kant, 2002, p. 107). This is a point to be noted: equating nominal entities with illusions was real for the ancients because of the pardonable immaturity of their reason and their belief in fantastic worlds. In other words, imagined phantoms

простительной незрелости их разума и веры в фантастические миры. Иными словами, выдуманные фантомы (призраки) — это ноумены, которым противостоят феномены как чувственные явления в конкретной жизненной реальности, обусловленной опытом. Можно предположить, что в пролегоменах Кант использует феномены и явления как нечто сходное для описания одного и того же факта сознания. Но посмотрим заключение к этому параграфу: «...об этих чистых умственных сущностях мы не знаем и не можем знать ничего определенного, так как наши чистые рассудочные понятия, равно как и чистые воззрения, относятся к предметам возможного опыта, т.е. к простым чувственным вещам, вне которых эти понятия теряют всякое значение» (AA 04, S. 315; Кант, 1993, с. 100). Мы имеем дело со следующим оттенком различия: о ноуменах мы не знаем ничего определенного, а это значит, что ноуменам противостоят феномены в качестве определенного знания. Хотя явления тоже есть неопределенный предмет чувственного созерцания, однако они не ноумены. Тогда предварительно можно выдвинуть гипотезу, что отличительная характеристика феноменов должна быть каким-то образом связана с определенностью.

Попробую суммировать принципы соотнесения понятий «явление» и «феномен». Явления относятся к области трансцендентальной чувственности в целом, и по этой причине Кант называет их «неопределенными предметами», феномены связаны с категориальным познанием, а тем самым — с конкретными вещами, познаваемыми в опыте. Феномены — это явления, определенные в чувственном опыте.

При этом остается вопрос, какую роль это различие может играть для наших последующих штудий при переходе к рассмотрению проблемы соотношения явления и феномена в феноменологической традиции. Здесь я упомяну еще одно значительное свойство явления. Кант пишет:

(ghosts) are noumena contrasted with phenomena as sensible appearances in concrete reality conditioned by experience. Arguably, Kant in *Prolegomena* uses phenomena and appearances as something similar to describe one and the same fact of consciousness. But let us look at the conclusion of this paragraph: “[...] we do not know and cannot know anything determinate about these intelligible beings at all, because our pure concepts of the understanding as well as our pure intuitions refer to nothing but objects of possible experience, hence to mere beings of sense, and that as soon as one departs from the latter, not the least significance remains for those concepts” (*Prol*, AA 04, p. 315; Kant, 2002, p. 107). The shade of difference here is this: we know nothing definite about noumena, which means that noumena are counterposed to phenomena as determinate knowledge. Although phenomena are also an undetermined object of sensible intuition they are not noumena. Now we can tentatively put forward a hypothesis that the distinctive feature of phenomena must somehow be connected with determinedness.

I shall now try to sum up the principles of correlating the concepts of “appearance” and “phenomenon”. Appearances belong to the realm of transcendental sensibility as a whole, which is why Kant calls them “undetermined objects”, while phenomena are connected with categorial knowledge and thereby with concrete things cognised through experience. Phenomena are appearances determined in sensible experience. The question remains as to what role this distinction may play in our subsequent investigations as we move on to the problem of the relationship between appearance and phenomenon in the phenomenological tradition. At this point I would like to mention another significant property of appearance. Kant writes:

...всякое наше созерцание есть только представление о явлении... вещи, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, как они нам являются, и если бы мы устранили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и их отношения в пространстве и времени, даже само пространство и время исчезли бы: как явления они могут существовать только в нас, а не в себе (В 59; Кант, 2006, с. 119).

Из этой цитаты следует, что, во-первых, явления существуют в нас (хотя и являются отображением внешней вещи в себе) и, во-вторых, они тесно связаны с нашими представлениями. Второй момент принципиален и связан с определенной линией трактовки явления у Канта. Речь идет о так называемом берклианском подходе, суть которого заключается в том, что весь явленный мир есть не что иное, как наше представление⁸. Эту интерпретацию можно назвать крайностью⁹. Но, как ни странно, именно такой идеалистический подход, такое отождествление явления с представлением будет играть важную роль для феноменологических интерпретаций Финка, который отождествляет мир явлений Канта именно с представлением.

Прежде чем перейти к феноменологическому рассмотрению проблемы соотношения явления и феномена, подведу итог: в общих чертах я обозначил маркер, разграничивающий явление и феномен,— это опытное применение категорий к чувственным данным, а также указал на одну экстремальную, однако потенциально важную трактовку явления в качестве

⁸ Подробный обзор такого подхода в контексте семантической интерпретации связки «предмет — явление — представление» см.: (Катречко, 2018).

⁹ К примеру, понимание явления только лишь в качестве представления Т.И. Ойзерман считает неоправданным. Он пишет: «Ведь согласно учению Канта, *вся познаваемая реальность есть не что иное, как совокупность явлений*. Явления же определяются Кантом как наши, человеческие представления, т.е. нечто, существующее лишь в познании, которое, таким образом, трактуется как анализ и синтез представлений. Тем не менее Кант определяет явления и как предметы, тела, вещи, которые воспринимаются нашими чувствами, стало быть, *наличествуют до всякого восприятия*» (Ойзерман, 2002, с. 196).

“[...] all our intuition is nothing but the representation of appearance; [...] the things that we intuit are not in themselves what we intuit them to be, nor are their relations so constituted in themselves as they appear to us; and [...] if we remove our own subject or even only the subjective constitution of the senses in general, then all constitution, all relations of objects in space and time, indeed space and time themselves would disappear, and as appearances they cannot exist in themselves, but only in us (В 59; Kant, 1998, p. 185).

It follows from this quotation that first, appearances exist within us (although they reflect the external thing in itself) and second, that appearances are closely linked with our representations. The latter point is a matter of principle because it reflects a certain line in Kant’s interpretation of appearance. I am referring to what is known as the Berkeleyan approach which is that all the apparent world is nothing but our representation.⁹ This interpretation may sound extreme.¹⁰ But, oddly enough, this idealistic approach, the identification of appearance and representation, would loom large in the phenomenological interpretations of Fink: Fink identifies Kant’s world of appearances with representations.

Before I proceed to consider the relationship between appearance and phenomenon from the phenomenological point of view an interim summing up is in order. I have generally indicated the marker that distinguishes appearance and phenomenon (it is the experiential use of categories with regard to sensual data)

⁹ For a detailed review of this approach in the context of semantic interpretation of the “object-appearance-representation” sequence see Katrechko (2018).

¹⁰ For example, T.I. Oizerman disagrees with the interpretation of appearance merely as representation. He writes: “According to Kant, *all cognised reality is nothing but a totality of appearances*. Appearances, according to Kant, are our human representations, i.e. something that exists only in cognition and is thus interpreted as analysis and synthesis of representations. Nevertheless Kant defined appearances also as objects, bodies, things perceived by our senses, hence *existing before any perception*” (Oizerman, 2002, p. 196).

представления, которая будет использоваться в феноменологии Финка. Мы видели, что дать однозначную трактовку феномена и явления у Канта затруднительно, поэтому я предложил общий принцип различия: явление — продукт трансцендентальной эстетики, феномен же связан с категориальным познанием. У Гуссерля¹⁰ меняются акценты. Центральным понятием оказывается феномен, который также связан со сферой трансцендентального опыта.

2. Значение понятия «феномен» у Гуссерля

В феноменологии Гуссерля сложно найти однозначные дефиниции центрального понятия «феномен». Укажу на принципиальную позицию Гуссерля: концепция кантианской

¹⁰ Осуществление перехода из одного способа трансцендентальной философии к другому требует определенного методологического обоснования. Очевидно, что, несмотря на схожесть терминов «трансцендентальный», «явление», «феномен» у Канта и Гуссерля, речь идет о концепциях, базирующихся на различных принципах. К примеру, А.Н. Круглов указывает на то, что ошибочное понимание трансцендентального субъекта возникло под влиянием традиции понимания трансцендентального субъекта у Гуссерля (Круглов, 2004, с. 291), а также на осуществленную его последователями-феноменологами деструкцию истории философии (Там же, с. 293). С этим нельзя не согласиться, но с одной оговоркой: в принципе любая тема, за которую Гуссерль брался в историко-философском ключе, была переписана на феноменологический манер. И некорректное понимание трансцендентального субъекта тогда следует отнести к читателям Гуссерля, которые не учитывали момент «своеобразия» его историко-философских штудий. При этом отношение же к истории философии в феноменологическом ключе вполне оправдано. Примечателен следующий факт. А.Н. Круглов отмечает, что сам Кант использует центральное, с точки зрения его исследователей, понятие «трансцендентальный субъект» в «Критике чистого разума» 8 раз, не давая четкого определения (Там же, с. 286) (то же самое относится, как мы только что видели, и к понятиям «явление» и «феномен»). Как ни странно, такой упрек можно адресовать и Гуссерлю, который не определяет центральные для его философии понятия «феномен» и «явление» однозначным образом. При этом Кант и Гуссерль относятся к достаточно строгим философам совершенно в традициях немецкой скрупулезности. Можно сформулировать риторический вопрос: случаен ли этот методический «пробел» у обоих систематичных и строгих философов?

and pointed out one extreme but potentially important interpretation of appearance as representation which will be used in Fink's phenomenology. We have seen that it is difficult to interpret Kant's appearance and phenomenon in an unambiguous way, which is why I have proposed a common principle of differentiation: appearance is a product of transcendental aesthetics while phenomenon is linked with categorical cognition. With Husserl, we see a shift of emphasis¹¹ to phenomenon which is also linked to the sphere of transcendental experience.

2. The Meaning of the Concept "Phenomenon" in Husserl's Work

It is hard to find clear-cut definitions of the central concept of "phenomenon" in Husserl's works. But I would like to point out Husserl's

¹¹ Transition from one mode of transcendental philosophy to another calls for a methodological grounding. Obviously, despite similar interpretations of the terms "transcendental," "appearance," and "phenomenon", Kant and Husserl proceed from different principles in defining them. For example, Aleksey N. Krouglov (2004, p. 291) notes that Husserl's tradition of interpreting the transcendental subject has influenced an erroneous interpretation of the transcendental subject, and that succeeding phenomenologists had carried out a destruction of the history of philosophy (*ibid.*, p. 293). One can go along with this but with one reservation: whatever topic Husserl looked at from the historical-philosophical angle, he rewrote it in the phenomenological manner. So Husserl's readers have only themselves to blame for misinterpreting the transcendental subject because they did not take into account the "idiosyncrasy" of Husserl's study of the history of philosophy. For all that, the study of the history of philosophy from the phenomenological point of view is perfectly justified. Yet another fact noted by A.N. Krouglov is that, while in the *Critique of Pure Reason* Kant uses what is believed to be the central concept of "transcendental subject" eight times, he does not give a clear-cut definition of it (*ibid.*, p. 286) (the same is true, as we have just seen, of the concepts "appearance" and "phenomenon"). Oddly enough, the same charge may be brought against Husserl who also fails to give clear definitions of the concepts of "appearance" and "phenomenon" that are central to his philosophy. And yet Kant and Husserl are rigorous philosophers quite in line with the scrupulous German approach. The rhetorical question suggests itself: was this methodological gap in both these systematic and rigorous philosophers accidental?

вещи в себе для него неприемлема. А это значит, что мир познаваем и, если правильно применяется феноменологический метод для его постижения, не содержит никакого трансцендентного «закулисья».

Трактовка понятий «явление» и «феномен» у Гуссерля также в корне отличается от кантовской, поскольку в его феноменологии пространство и время не обладают тем же статусом, что у Канта. С одной стороны, они трансцендентальны, априорны, но с другой — трансцендентальное сознание, по Гуссерлю, в каком-то смысле более фундаментально: оно само конституирует время и пространство. По этой причине явление, феномен, мир как совокупность явлений и, как следствие, понятие реальности у Гуссерля должны быть совершенно отличны от кантовской философии, несмотря на то что речь также идет о трансцендентальной философии. Нерв этого различия в том, что априорные пространство и время как причины невозможности постигнуть вещь саму по себе уже не являются определяющими для формирования своеобразия явления и феномена.

Есть еще один важный момент, на который необходимо обратить внимание в контексте сопоставления Гуссерля с Кантом: реальность связана со способом существования предметов естественной установки, то есть с их способом явленности (Гуссерль, 2009, с. 143–144). Это утверждение принципиально для проведения демаркационной линии между трансцендентальными философиями Канта и Гуссерля. По Канту, реальность — это все то, что дано нам в опыте, который, со своей стороны, обусловлен априорными формами и априорными понятиями, для Гуссерля же существует реальный, не необходимый мир трансцендентного и абсолютный, необходимый мир имманентного, или трансцендентального.

Феноменология — наука о феноменах. Что означает этот центральный термин в феноменологии Гуссерля? Прежде чем я перейду к непосредственному анализу его текстов, сделаю

principled position, viz., he finds unacceptable the Kantian concept of the thing in itself. This means that the world is cognisable and if the phenomenological method of cognising it is used there is no transcendental “hidden” world.

Similarly, Husserl’s treatment of the concepts “appearance” and “phenomenon” differs from Kant’s because in his phenomenology space and time do not have the same status as in Kant. On the one hand, they are transcendental and a priori and, on the other hand, transcendental consciousness, according to Husserl, is in a certain sense more fundamental: it constitutes time and space itself. For this reason appearance, phenomenon, the world as totality of appearances and the concept of reality with Husserl should be totally different from the Kantian philosophy, even though in both cases we are dealing with transcendental philosophy. The root of this difference is that a priori space and time, which make it impossible to know a thing in itself, are no longer determining factors accounting for the character of appearance and phenomenon.

Comparing Husserl and Kant, yet another point should be noted: reality is linked with the mode of existence of natural objects, i.e. the method of their appearing (Husserl, 1983, p. 106). This assertion is key for drawing the demarcation line between the transcendental philosophies of Kant and Husserl. According to Kant, reality is what is given to us in experience, which in turn is conditioned by a priori forms and a priori concepts, whereas for Husserl, there exists a real, not necessary world of the transcendental and the absolute necessary world of the immanent, the transcendental.

Phenomenology is a science of phenomena. What is the meaning of this central term in Husserl’s phenomenology? Before I pass on to analysing Husserl’s texts I would like to invoke the works of the modern scholar Alexan-

отсылку к работам современного исследователя Александра Шнелля и попробую разобраться с его трактовкой понятий «явление» и «феномен» в работах основателя феноменологии. С точки зрения А. Шнелля, они не имеют четкого и однозначного различия в феноменологии Гуссерля. Исследователь предлагает различать два смысла понятия «феномен»: «...феномен есть не непосредственно данное, но “является” лишь опосредованно» (Schnell, 2015, S. 20). Эта цитата показательна в том смысле, что указывает на важное функциональное единство феномена и способов его явления. В принципе, здесь повторяется вышеуказанная тавтология: феномен являет себя. Онтологическое измерение, как это свойственно феноменологии Гуссерля, не тематизируется, и в его философии имплицитно подразумевается, что, с одной стороны, есть существующее (*Seiende*), которое манифестирует себя в явлениях (*Erscheinungen*), после же осуществления редукции феномен являет себя (*das Phänomen erscheint sich*). При таком понимании концепта «феномен» мы имеем дело с тем, о чем говорит А. Шнелль, указывая на нечеткое различие концептов «феномен» и «явление» у самого Гуссерля. То есть, по сути, феномен имеет ту же самую манифестирующую функцию, что и явление. И для первого, и для второго первичным оказывается трансцендентный, вынесенный за скобки предмет, на основе которого функционирует явление в мире естественной установки и который коррелятивен феномену после исполнения редукции. Следует заметить, что такое понимание феномена у Гуссерля является наиболее расхожим: в редуцированной феноменологической сфере трансцендентального сознания мы имеем дело с феноменами, которые коррелятивны трансцендентному миру.

А. Шнелль указывает и на вторую возможность трактовки понятия «феномен»: «Второе значение понятия феномен относится к “исполняющим функциям” (*fungierende Leistungen*) трансцендентальной субъективности»

der Schnell and try to sort out his interpretation of the concepts “appearance” and “phenomenon” in the works of the founder of phenomenology. For Alexander Schnell, the concepts “phenomenon” and “appearance” in Husserl’s phenomenology are not clearly distinguished. He proposes distinguishing two meanings of “phenomenon.” He writes: “[...] the phenomenon is not immediately given, it ‘appears’ only through mediation”¹² (Schnell, 2015, p. 20). This quote is indicative in that it points out an important functional unity of the phenomenon and methods of its appearing. Basically, it replicates the above-mentioned tautology: the phenomenon presents itself. The ontological dimension, in line with Husserl’s phenomenology, is not thematised, and his philosophy implies that, on the one hand, there is what exists (*Seiende*), which manifests itself in appearances (*Erscheinungen*), and after reduction the phenomenon presents itself (*das Phänomen erscheint sich*). Given this interpretation of the concept “phenomenon” we find what Schnell is speaking about when he points out that Husserl himself does not clearly distinguish the concepts phenomenon and appearance. For both of them the phenomenon has the same manifesting function as appearance. For both of them what is primary is the transcendental (bracketed) object on the basis of which appearance functions in the natural world and which correlates with phenomenon after reduction has been accomplished. It has to be noted that Husserl’s interpretation of phenomenon is the most common one: in the reduced phenomenological sphere of transcendental consciousness we deal with phenomena correlated with the transcendental world.

Schnell mentions another possible interpretation of “phenomenon”: “The other meaning of the concept phenomenon pertains to

¹² “Das Phänomen ist somit nicht ein unmittelbar Gegebenes, sondern ‘erscheint’ je nur durch eine Vermittlung.”

(Schnell, 2015, S. 21). В этом выражении ключевым является сложно переводимое на русский язык словосочетание “*fungierende Leistungen*”, которое я очень приблизительно перевожу как «исполняющие функции». То есть феномен — это продукт самой трансцендентальной субъективности. Проливает ли такая трактовка какой-то свет на понятие «феномен» и на принцип различения феномена и явления? В первой трактовке феномен понимается как являющий себя, во второй зависит от усилий самой трансцендентальной субъективности. Сам А. Шнелль определяет феномен как «особый тип существующего» (Schnell, 2015, S. 24). Справедливо ради нужно заметить, что такие формулировки также достаточно абстрактны и вряд ли их можно считать исчерпывающими.

Другая точка зрения на содержание понятий «феномен» и «явление» представлена Клаусом Хельдом в статье «Возврат Гуссерля к *Phänomenon* и историческое место феноменологии» (Held, 1980). К. Хельд предлагает рассматривать феномен у Гуссерля как «являющееся в своей явленности (*das Erscheinende in seinem Erscheinen*)» (Held, 1980, S. 90, 92). Под «являющимся» Гуссерль, с точки зрения Хельда, понимает предмет в широком смысле слова как единство явленности (Ibid., S. 90). В более поздней своей работе К. Хельд повторяет эту мысль, указывая, что феноменология — это наука о являющемся в его явленности (*vom Erscheinenden in seinem Erscheinen*) (Held, 2012, S. 17). То есть дискурс о феномене в феноменологии переходит в область рассуждений о явлении и явленности. Аналогичный ход мы встретим у Финка. Это же указание на Хельда имеет целью продемонстрировать, что «феномен» и «явление», как самим Гуссерлем, так и его интерпретаторами рассматривается в смысловой взаимосвязи, которую лучше всего можно выразить словами: «Феномен являет себя». Но обратимся к текстам Гуссерля и попробуем разобраться, как сам Гуссерль разграничивает эти два понятия — «феномен» и «явление».

‘performative functions’ (*fungierende Leistungen*) of transcendental subjectivity”¹³ (Schnell, 2015, p. 21). Central to this expression is the word-combination *fungierende Leistungen* which I roughly translate as “performative functions”. In other words, the phenomenon is the product of transcendental subjectivity. Does this interpretation shed any light on the concept “phenomenon” and the principle of distinguishing phenomenon and appearance? In the former interpretation phenomenon is seen as self-manifesting, and in the second it depends on the efforts of the transcendental subjectivity itself. Schnell defines phenomenon as “a special type of the existing”¹⁴ (Schnell, 2015, p. 24). In all fairness, such formulations are also quite abstract and can hardly be considered exhaustive.

Another point of view on the meaning of the concepts “phenomenon” and “appearance” is set forth in an article by Klaus Held entitled “*Husserls Rückgang auf das Phänomenon und die Geschichtliche Stellung der Phänomenologie*” (“Husserl’s Return to *Phänomenon* and the Historical Place of Phenomenology”) (1980). Held (1980, p. 90, 92) suggests that with Husserl phenomenon is “the appearing in its appearance (*das Erscheinende in seinem Erscheinen*)”. Held (1980, p. 90) believes that by “the appearing” Husserl means object in the broad sense as unity of appearance. Klaus Held (2012, p. 17) repeats this idea in a later work noting that phenomenology is a science of the appearing in its appearance (*vom Erscheinenden in seinem Erscheinen*). The discourse on phenomenon in phenomenology transforms into reasoning on appearing and appearance. We find a similar train of thought in Fink. My reference to Held is aimed at showing that “phenomenon” and “appearance” are thought of by Husserl

¹³ “Die zweite Bedeutung des Phänomenbegriffs betrifft die ‘*fungierenden Leistungen*’ dieser transzendentalen Subjektivität.”

¹⁴ “[...] eine besondere Art des Seienden.”

Во фрайбургских лекциях 1922 г. (Husserl, 2002) Гуссерль определяет феномен косвенно, посредством функциональной связи с другими понятиями, прежде всего с редукцией. Исполнение последней необходимо для того, чтобы достичь аподиктичности сознания, основанной на принципе эгологичности. Вот небольшая цитата, которая звучит своего рода манифестом феноменологии: «Лишь тот *факт*, что я таким и именно таким образом выношу суждения, таким и именно таким образом выношу ценностные суждения, ставлю перед собой такие и именно такие цели и т.д., их фиксирую, лишь он и является моим феноменом» (Husserl, 2002, S. 77). В моем сознании исключаются отсылки к существованию трансцендентного мира с его предметами. Важными остаются факты полагания моего собственного *ego cogito*. Такое полагание связано с саморефлексивностью сознания. Гуссерль пишет: «Как феноменолог я не могу делать никаких других высказываний, кроме как связанных с Я-рефлексией» (Husserl, 2002, S. 78–79). В этой краткой фразе о саморефлексивности актов сознания заключен своеобразный дайджест гуссерлианской мысли, который в разных вариациях повторяется на различных страницах его творческого наследия: феноменологическое схватывание всегда и по преимуществу рефлексивно.

Попробую дешифровать этот небольшой параграф из лекций, который поможет прояснить и вторую трактовку понятия «феномен» А. Шнелля. Данное положение Гуссерля можно интерпретировать следующим образом: после исполнения феноменологической редукции мы имеем дело с аподиктичным, трансцендентальным феноменом как функциональным единством саморефлектирующего сознания. При этом так понятый феномен не специфицирован и не персонифицирован как имеющий отношение к какому-либо конкретному внешнему предмету или некоторому существу в качестве денотата. Гуссерлем представлена, скорее, сама деятельность трансцендентального созна-

and his interpreters in terms of a semantic link best expressed in the words: “the phenomenon presents itself”. Let us now turn to Husserl’s texts to see how Husserl himself delimits these two concepts – “phenomenon” and “appearance”.

In his 1922 Freiburg lectures Husserl (2002) defines phenomenon indirectly through its functional link with other concepts, above all, reduction. The latter is necessary to achieve apodicticity of consciousness based on the principle of egologicity. Consider this brief quotation which is a kind of manifesto of phenomenology: “Only the *fact* that I make judgements in this and precisely this way, deliver value judgements in this and precisely this way, set for myself such and precisely such goals, etc., fixate them, it alone is my phenomenon”¹⁵ (Husserl, 2002, p. 77). My consciousness rules out not only or largely references to the existence of the transcendental world with its objects, but rather the very facts of positing my *ego cogito*. At the same time all this is linked to the self-reflectiveness of consciousness. “As a phenomenologist I cannot make any other utterances except those connected with my self-reflection”¹⁶ (*ibid.*, pp. 78-79). This short sentence about self-reflectiveness distils Husserl’s thought, repeated in various versions on various pages of his creative heritage: phenomenological capture is always and mainly reflexive.

I will try to decipher this short paragraph from his lectures to clarify also the second interpretation of “phenomenon” by Alexander Schnell. Husserl’s thesis can be interpreted in the following way: after phenomenological reduction is completed we deal with an apodictic transcendental phenomenon as a functional unity of self-reflecting consciousness. The phe-

¹⁵ “Nur die Tatsache, dass ich so und so urteile, so und so werte, die und die Zwecke mir stelle usw., fixiere ich, nur sie ist mein Phänomen.”

¹⁶ “Ich als Phänomenologe darf keine anderen Aussagen machen als solche der Ichreflexion.”

ния. По всей видимости, речь как раз и идет о феномене во втором смысле, как мы видели у А. Шнелля, когда он говорил об исполняющих функциях сознания. Результатом является понимание феномена в широком смысле, в качестве области чистого делания, которая остается после исполнения феноменологической редукции. Сходные положения были сформулированы Гуссерлем в его ранней «Идее феноменологии» — лекциях 1907 г., прочитанных в Гёттингене. Для достижения сферы чистого феномена необходимо совершить редукцию, чтобы затем перейти в сферу рефлексивно-абсолютного сознания, в которой мы имеем дело с феноменом (Гуссерль, 2008, с. 119).

Для целей этого исследования, пожалуй, самым важным текстом оказываются «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913) — сочинение, которое написано в период между двумя указанными выше работами и в котором Гуссерль специально тематизирует проблему феноменальности. Использование понятия «феномен» здесь функционально. Согласно расхожему общепринятому представлению, пишет Гуссерль, явление присутствует лишь восприятию вещей, которые воспринимаются, во-первых, неадекватно, а во-вторых, односторонне (Гуссерль, 2008, с. 132). «Вещь с необходимостью дается лишь “способами явления”, с необходимостью ядро “действительно репрезентируемого” окружено при этом, по мере постигнутости, горизонтом не собственно данной “соприданности” и более или менее туманной неопределенности» (Там же). Речь в этой цитате идет о хорошо известной в рассуждениях Гуссерля теме: многочисленные восприятия вещи фундируемы так называемым «оттенением, нюансированием (*Abschattung*)» (Giubilato, 2017, S. 46) и образуют бесконечный горизонт восприятия. Гуссерль пишет следующее: «Вещь мы воспринимаем благодаря тому, что она “нюансируется” — “проецируется” по всем своим определенностям, какие только “действительно” и по-настоящему “попадают” в восприятие.

phenomenon thus interpreted is not specified or personified as related to any concrete external object or any entity as the object referred to. Rather, Husserl presents the activity of transcendental consciousness. Apparently, this applies to phenomenon in the second sense, as we have seen when Schnell speaks about the performative functions of consciousness. The result is the interpretation of phenomenon in the broad sense, as an area of pure doing that remains after phenomenological reduction has been performed. Husserl formulated similar propositions in his early work *The Idea of Phenomenology*, lectures delivered in Gottingen in 1907. To achieve the sphere of pure phenomenon it is necessary to perform reduction in order to then move into the sphere of reflexive absolute consciousness in which we deal with phenomenon (Husserl, 1999, p. 33).

For the purposes of this study perhaps the most important text is *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, written in 1913, in the period between the two above-mentioned works, in which Husserl expressly thematises the problem of phenomenality. The use of the concept “phenomenon” here is functional. Conventional wisdom has it, writes Husserl (1983, p. 94), that appearance only applies to things that are perceived, first, inadequately and second, one-sidedly. “A physical thing is necessarily given in mere ‘modes of appearance’ in which necessarily a core of ‘what is actually presented’ is apprehended as being surrounded by a horizon of ‘co-givenness’ which is not givenness proper, and of more or less vague indeterminateness” (*ibid.*). The reference here is to the recurrent theme of Husserl’s: numerous perceptions of a thing are founded on “foreshadowing, nuancing” (*Abschattung*) (Giubilato, 2017, p. 46) and form an infinite horizon of perception. Husserl (1983, p. 90) writes: “We perceive the physical thing by virtue of its be-

Переживание же не нюансируется» (Гуссерль, 2009, с. 128). Мы имеем дело с важным различием между восприятием и переживанием. Если первое характеризуется как бесконечность вышеупомянутых оттенков, относящихся к одному предмету, то переживание не нюансируется. Это принципиально для нас в том смысле, что тем самым имплицитно различие между явлением и феноменом. Трансцендентное бытие дано Я через явления (Там же, с. 133). При внимательном прочтении текста выстраивается следующая градация феноменологического восприятия: во-первых, мы имеем дело с единой вещью, которая, во-вторых, может восприниматься посредством многообразия способов явленности и, в-третьих, коррелирует с областью трансцендентального переживания. Каждый момент такой градации описывается Гуссерлем определенным образом. К примеру, вещь трансцендентна и не может находиться в области сознания (Там же, с. 129), а также есть единство и основание для многообразных способов явленности (Там же, с. 129, 154). Трансцендентное восприятие, в свою очередь, как раз характеризуется через вышеуказанное оттенение. Именно на этом этапе Гуссерлем вводятся понятия «явление», «явленность». Если и возможно восприятие трансцендентной вещи, то оно возможно только через явления, в форме трансцендентного восприятия (Там же, с. 133). В свою очередь, трансцендентное восприятие отличается от переживания тем, что переживание абсолютно, имманентно, рефлексивно и сами переживания не могут являться, в отличие от способов восприятия, и не могут оттеняться (Там же, с. 124). В этом моменте заключается принципиальное различие между естественной установкой и феноменологическим схватыванием. Трансцендентальная феноменологическая область абсолютна.

Хотя однозначного различия между понятиями «феномен» и «явление» мы здесь также не встретили, представленная аргументация Гуссерля поможет нам их разграничить.

ing ‘adumbrated’ in respect of all the determinations which, in a given case, ‘actually’ and properly ‘fall within the scope of’ perception. *A mental process [Erlebnis] is not adumbrated.*” We are looking at an important difference between perception and experience. While the former is an infinity of above-mentioned foreshadowings referring to a single object, experience is not nuanced. This is a crucial statement for us because it implies a difference between appearance and phenomenon. Transcendental being is given to *I* through appearances (*ibid.*, p. 95). An attentive reading of the text reveals the following gradation of phenomenological perception: first, we deal with a single object which, second, can be perceived through diverse appearing and third, correlates with the area of transcendental experience. Husserl describes each stage of this gradation. For example, a thing is transcendental and cannot be located in consciousness (*ibid.*, p. 88), and there is a unity and foundation for diverse methods of appearing (*ibid.*, p. 93, 107, 114). Transcendental perception in turn is characterised through the above-mentioned nuancing. It is at this stage that Husserl introduces the concepts of appearance and appearing. Perception of a transcendental thing is possible, if at all, only through appearances in the form of transcendental perception (*ibid.*, p. 97). In turn, transcendental perception differs from experience in that experience is absolute, immanent, reflexive and experiences cannot be given, unlike methods of perception, and cannot be nuanced (*ibid.*, p. 99, 100). Herein lies the fundamental difference between the natural attitude and phenomenological capturing. The transcendental phenomenological area is absolute.

Although the above does not finally clarify the difference between the concepts of “phenomenon” and “appearance” Husserl’s argumentation is helpful in delimiting these concepts. On the face of it, Held’s thesis to

На первый взгляд все выглядит так, будто тезис Хельда о том, что феномен нужно понимать как являющееся в своей явленности, может быть эксплицирован с опорой на указанные страницы «Идей...». И действительно, говоря о феноменологической области, Гуссерль употребляет слова «явление» и «явленность». Однако в «Идеях...» мы можем обнаружить новые нюансы различения оттенков понятий, рассматриваемых в данной статье. Важный аспект: явление и способы явленности в оттенениях относятся к трансцендентному восприятию, интенционально направленному на предмет. Речь в этом случае все еще не идет об области чисто феноменологической. Собственно о феноменологической сфере сознания речь заходит, лишь когда Гуссерль обращается к абсолютным переживаниям. Поэтому можно сделать вывод, что явления как способ данности трансцендентных вещей в восприятии относительны. Область феноменологического трансцендентального сознания, по Гуссерлю, абсолютна, а это значит, что и феномен может описываться в схожих терминах абсолютности как относящийся к этой области (см.: Soentgen, 2010, S. 50—51). Явление в контексте «Идей к чистой феноменологии», как мы это только что видели, относится не к необходимому, а к случайному бытию естественной установки.

Таким образом, явление у Гуссерля определяется как относящееся к области «оттеняемого», трансцендентного, то есть к способам явленности предмета, феномен же относится к абсолютной трансцендентальной сфере сознания.

3. Значение понятия «явление» в феноменологии Ойгена Финка

Указав на общую интенцию понимания феномена и явления у Канта и Гуссерля, я перехожу к рассмотрению другой позиции в феноменологии — концепции Ойгена Финка, кото-

the effect that phenomenon should be interpreted as the given in its appearing can be explained proceeding from the indicated pages of *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology*. Indeed, speaking about the phenomenological area, Husserl uses the words “appearance” and “appearing”. However, in *Ideas* we can discover new nuances in the differentiation of the shades of the concepts that form the subject of this article. A point to be borne in mind: appearance and methods of appearing in shades belong to transcendental perception, intentionally directed towards the object. We are not yet in the purely phenomenological realm. We only enter the phenomenological sphere of consciousness when Husserl turns to absolute experiences. This warrants the conclusion that appearances as the method of givenness of transcendental things in perception are relative. The area of phenomenological transcendental consciousness, according to Husserl, is absolute, which means that phenomenon too, can be described in similar absolute terms as belonging to this area (cf. Soentgen, 2010, p. 50, 51). Appearance in the context of *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology*, as we have just seen, pertains not to the necessary but to the accidental being of the natural attitude.

Thus, Husserl defines appearance as pertaining to the area of the “adumbrated,” transcendental, i.e. to the methods of an object’s appearing, whereas the phenomenon pertains to the absolute transcendental sphere of consciousness.

3. The Meaning of the Concept “Appearance” in Eugen Fink’s Phenomenology

Having outlined the overall intention of Kant’s and Husserl’s interpretation of phenomenon and appearance I now pass on to another

рый долгое время был сотрудником Эдмунда Гуссерля, а также работал вместе с Хайдеггером. Речь пойдет о его работах «Бытие. Истина. Мир» (Fink, 1958), «Всё и ничто» (Fink, 1959) и «К ранним онтологическим воззрениям в отношении пространства, времени, движения» (Fink, 1957).

Прежде всего укажу на важную методическую проблему. Однозначные определения понятий феномена и явления у Финка сложно найти. К примеру, подзаголовок его работы «Бытие. Истина. Мир» звучит так: «Предварительное рассмотрение проблемы понятия феномен». Из названия следует, что понятие феномена является в этой работе центральным. Попробую реконструировать общий ход мысли Финка. Понятие «феномен» автор вводит, рассуждая о данностях этого мира. Данности понимаются очень широко, но прежде всего в связи понятием окружающего мира (*Lebensumwelt*) (Fink, 1958, S. 50). То есть понятие феномена, феноменального трактуется им в предельно широком смысле, поскольку феномены — это все, что нас окружает и что преднаходимо в окружающем мире. При этом рассуждения затрагивают важную проблематику, касающуюся отношения между существующим (*das Seiende*), бытием (*das Sein*), явленностью (*das Erscheinen*), явлением (*die Erscheinung*) и, наконец, феноменом (*das Phänomen*). Феноменальность понимается в тесной связи с явлением, явленностью. Таким образом, проблему раскрытия понятия «феномен», осмысляемого как данность окружающего мира, Финк переводит в плоскость рассуждений о явленности, явлении (Fink, 1958, S. 51, 65, 79) и связывает ее с анализом того, как вещи, предметы, данности, а в общем, широком смысле — феномены *являются* (*sich erscheinen*). Поэтому в дальнейшем, говоря о феноменах, Финк концентрируется на анализе способов явленности. Рассмотрим это подробнее.

Во-первых, Финк акцентирует свое внимание (не без влияния Хайдеггера) на анали-

er position in phenomenology. I will talk about the concept of Eugen Fink, Husserl's long-time collaborator who also worked with Heidegger. I am going to discuss his works *Sein, Wahrheit, Welt* (*Being, Truth, World*) (Fink, 1958), *Alles und Nichts* (*All and Nothing*) (Fink, 1959) and *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung* (*Early Ontological History of Space – Time – Movement*) (Fink, 1957).

First of all, I should flag an important methodological problem. It is hard to find a straightforward definition of the concepts of phenomena and appearance in Fink. For example, the subtitle of his 1958 work *Being, Truth, World* reads: *Preliminary Examination of the Problem of the Concept of Phenomenon*. The title suggests that the concept of phenomenon is central to this work. I shall try to reproduce the train of Fink's thought. He introduces the concept "phenomenon" when discussing the givens of this world. The givens are interpreted very broadly, but above all in connection with the concept of the surrounding world (*Lebensumwelt*) (Fink, 1958, p. 50). That is, he interprets the concept of phenomenon, and the phenomenal in the broadest possible senses because phenomena is everything that surrounds us and pre-exists. His reasoning touches upon important problems that have to do with the relationship between what exists (*das Seiende*), being (*das Sein*), appearing (*das Erscheinen*), appearance (*die Erscheinung*), and phenomenon (*das Phänomen*). Phenomenality is interpreted in close connection with appearance, appearing. Thus, Fink transports the problem of disclosing the concept of "phenomenon", understood as a given of the surrounding world, to the area of reasoning about appearance and appearing (Fink, 1958, p. 51, 65, 79), and links it with the analysis of how things, objects, givens and, in a general and broad sense, phenomena *appear* (*sich erscheinen*). Therefore in the rest

зе той инстанции, которой бытие является (*erscheint sich*). В отличие от Гуссерля, у которого переживание носило внеличностный характер, диспозиция Финка такая: бытие и явление рассматриваются в их связи с человеком, *существующее является человеку*. Финк рассуждает совершенно в духе античной диалектики, говоря, что, к примеру, круговращение солнца, отделение суши и земли возможны лишь потому, что бытие является человеку как особому существующему, отличающему от себя все остальное (Fink, 1958, S. 79–80, 82). Во-вторых, Финк выдвигает, с моей точки зрения, принципиальный тезис: «Явленность¹¹ бытия есть основание, почему вообще есть существующее» (Ibid., S. 79). Несуществующее первично, способ его явленности вторичен, но равно и наоборот: идея, что бытие первично, а явление или способы явленности бытия — вторичны, есть своего рода общее место историко-философского дискурса.

Тексты Финка примечательны тем, что в них заметно влияние как феноменологов — Гуссерля и Хайдеггера, так и представителей немецкой классической философии — Канта и Гегеля. К примеру, гегелевские понятия «für sich» и «an sich» — одни из самых частотных слов в философском лексиконе Финка. Несмотря на терминологические и содержательные заимствования, лекции Финка можно считать поворотной точкой в феноменологическом усмотрении проблемы явления и феномена. У Гуссерля феномен — не столько проблема, сколько оперативный термин. У Канта оттенок в различении явления и феномена едва уловим. Размышления Финка, при всей преемственности традиции, отличаются от размышлений его идейных предшественников: понятия «явление» и «явленность» теряют свое подчиненное отношение к понятию «феномен» и становятся важным самостоятельным термином.

¹¹ Отглагольное существительное «das Erscheinen» можно переводить не только как «явление», но как «явленность», «являемость». В своих текстах Финк, рассуждая о явлении, часто употребляет это отглагольное существительное.

of his work Fink concentrates on analysing the methods of appearing. Let us take a closer look at this.

First, Fink (not without Heidegger's influence) focuses on the analysis of being which appears (*erscheint sich*). As distinct from Husserl, for whom experience was extra-personal, Fink's approach is as follows: he sees being and appearance in their connection with the human being, *what exists is presented to the human being*. Fink argues quite in the spirit of antique dialectics, maintaining that for example the rotation of the Sun, the separation of land and earth are only possible because being appears to the human being as a special creature that sets itself apart from all things extant (Fink, 1958, pp. 79–80, 82). Second, Fink puts forward what I consider to be a fundamental thesis: "Appearing¹⁷ of being is the ground for why anything exists"¹⁸ (*ibid.*, p. 79). The non-existent is primary, the way of appearing of which is secondary, but also vice versa: The idea that being is primary and the appearance or ways of appearing of being are secondary is a kind of commonplace of historical-philosophical discourse.

Fink's texts are notable in that they show signs of the influence both of phenomenologists, Husserl and Heidegger, and of German classical philosophers, Kant and Hegel. For instance, the Hegelian concepts *für sich* and *an sich* are among the most frequently used words in Fink's vocabulary. In spite of terminological and substantive borrowings, Fink's lectures arguably mark a turning point in the phenomenological treatment of the problem of appearance and phenomenon. For Husserl, phenomenon is not so much a problem as an operational term. In Kant, the difference between appearance and

¹⁷ The verbal noun *das Erscheinen* can be translated not only as "appearing" but also as "the state of having appeared" and "potential for appearing". Fink often uses this verbal noun when discussing appearance.

¹⁸ "Das Erscheinen des Seins ist der Grund, daß überhaupt Seiendes ist."

Введение пары гегелевских терминов «для себя» и «в себе» кажется на первый взгляд чужеродным феноменологической традиции. Однако, как мы знаем, эти термины также использовал Сартр в работе «Бытие и ничто» в присущей ему эклектической манере. То есть прецедент применения в феноменологии терминов нефеноменологического, по сути, текста «Феноменологии духа» Гегеля уже был. С другой стороны, понятие «человек», которому в его амбивалентном бытии существующее кажет себя, также имеет легко узнаваемую коннотацию в смысле хайдеггеровского «Dasein». При этих смысловых и терминологических заимствованиях Ойген Финк остается верным гуссерлианцем. Сам факт его работы с различным терминологическим аппаратом косвенно указывает на то, что рамки феноменологии не ограничиваются только лишь собственным методом, который предлагал Гуссерль. Его последователи (на примере Финка) пытаются преодолеть границы классической феноменологии.

В общем смысле мы можем говорить о двух традициях трансцендентальной философии, имея в виду упомянутых авторов: с одной стороны — Кант и Гуссерль, с другой — Хайдеггер, Финк и... Гегель. Если Кант и Гуссерль находятся на теоретико-познавательной позиции, то у Гегеля, Хайдеггера и Финка субъект-объектное противостояние размывается. К примеру, Финк пишет, что схема «субъект — объект» абстрактна и формальна, поскольку человек всегда находится в определенной ситуации и вовлечен в целый комплекс смыслов (Fink, 1959, S. 42). Речь заходит об экзистенциальных мотивах, неизбежно связанных с познавательным актом и всегда ему сопутствующих. Это выглядит как парафраза из Хайдеггера и Сартра, и в этом тезисе не заключалось бы ничего нового, если бы на последующих этапах своих рассуждений Финк не предложил свою оригинальную трактовку места человека в этом являющемся мире. Приведу еще

phenomenon is barely noticeable. Fink's reflections, for all the continuity of tradition, differ from those of his predecessors: the concepts of "appearance" and "appearing" cease to be subordinate to the concept "phenomenon" to become important terms in their own right.

The introduction of a pair of Hegelian terms — "for itself" and "in itself" — seems at first glance to be alien to the phenomenological tradition. However, we know that Sartre, in his characteristic eclectic manner, used these terms in his book *L'Être et le Néant (Being and Nothingness)*. So, the precedent of the use of phenomenological terms from Hegel's essentially non-phenomenological text *Phenomenology of Spirit* had been set. On the other hand, the concept "man" to whom what exists presents itself in its ambivalent being also has a readily recognisable connotation in the spirit of Heidegger's *Dasein*. In spite of these semantic and terminological borrowings, Eugen Fink remains a faithful follower of Husserl. The very fact that Fink used different terminologies indirectly proves that phenomenology is not limited to the method proposed by Husserl. His followers (for example, Fink) try to overcome the boundaries of classical phenomenology.

In general, we can talk about two traditions of transcendental philosophy, represented by Kant and Husserl on the one hand, and by Heidegger, Fink and... Hegel on the other. While Kant and Husserl take a theoretical-cognitive approach, in Hegel, Heidegger and Fink the subject-object dichotomy is diluted. For example, Fink writes that the "subject-object" scheme is abstract and formal because the human being is always in a certain situation and is included in a complex of meanings (Fink, 1959, p. 42). Here we see existential motives which are inevitably linked with the cognitive act and always accompany it. This looks like a paraphrase of Heidegger and Sartre and this thesis would have nothing new except that in

одну цитату, в которой не просто указывается на ситуативность процесса познания человеком мира, но говорится, что сама душа имеет пространственное измерение (!): «Душа всегда открыта в телесной сфере вещей — она также находится в пространстве, равно как и тело человека» (Ibid., S. 246). Собственно, эту метафору можно рассматривать скорее как еще одно указание на то, что субъект-объектное разграничение для Финка неприемлемо.

Финк неоднократно повторяет, что человек — это особый тип бытия (Fink, 1958, S. 79–80, 82). Но в чем особенность? Введение фигуры человека для анализа феномена и явления — принципиально. Во-первых, размышления о человеке, его самости — это косвенное указание на ту, четко осознававшуюся к тому времени в феноменологии, проблему, что непосредственный жизненный мир человека после осуществления трансцендентальной редукции может оказаться забытым. Во-вторых, Финк в своих рассуждениях явно тематизирует гегелевскую проблематику, согласно которой сознание и то, о чем сознание, не могут существовать отдельно (уже упомянутое отрицание субъект-объектной матрицы познания). Это положение также может быть переведено и в плоскость размышлений Гуссерля об интенциональности, когда сознание всегда направлено на свой феномен. Но размышления самого Финка в корне отличаются от гуссерлианской концепции. И тут мы, пожалуй, подошли к самому важному моменту. С дальнейшими размышлениями о специфике явления у Финка связаны два мотива: первый — ограниченность человеческого познания, второй — функциональное различие между понятиями *Anschein* и *Vorschein*.

Под ограниченностью познания имеется в виду то, что человек может знать лишь находящееся в сфере доступного опыта. Жизнь человека на земле — это, по словам Финка, лишь остров в безбрежной вселенной. Нечто подоб-

the following stages of his reasoning Fink offered his original interpretation of the human being's place in this appearing world. Let me cite another quotation which does not merely assert the situational character of the process of the human being cognising the world but says that the soul has a spatial dimension (*sic!*): "The soul is always open to the corporeal sphere of things — it is also in space like the human being's body"¹⁹ (*ibid.*, p. 246). Indeed, this metaphor can be seen rather as yet another indication that Fink does not accept the subject-object delimitation.

Fink repeatedly states that the human being is a special type of being (Fink, 1958, pp. 79-80, 82). But why is this statement remarkable? The introduction of the figure of the human being into the analysis of phenomenon and appearance is of fundamental importance. First, reflections on the human being and his selfhood indirectly point to the problem of which phenomenology had become well aware by that time, viz. that after transcendental reduction the immediate life world of the human being may be forgotten. Second, Fink in his argument clearly thematises Hegelian problematics whereby consciousness and its subject cannot exist separately (*cf.* the above-mentioned negation of the subject-object matrix of cognition). This proposition can also be brought into the sphere of Husserl's reflections on intentionality when consciousness is always directed towards its phenomenon. But Fink's reflections differ from Husserl's conception in a fundamental way. This brings us to what is probably the crucial point. Fink's further ruminations on the features of appearance reveal two motives: first, the limited nature of human knowledge, and second, the functional difference between the concepts of *Anschein* and *Vorschein*.

¹⁹ "Die Seele ist immer schon in die körperliche Sphäre der Dinge hinein eröffnet, — sie ist auch im Raum, ebensogut wie der Leib des Menschen."

ное также утверждалось в свое время Кантом. Опытное познание человека становится возможным благодаря синтезу чувственного восприятия и априорных форм пространства, времени и категорий, которые делают осуществимым естествознание, и, поскольку такой тип опыта невозможен для метафизики, метафизика не существовала в качестве науки (AA 04, S. 369; Кант, 1993, с. 183). Объем области познаваемого, условием которого является связь чувственности и априорного знания, оказывается весьма ограниченным. По всей видимости, именно в этой связи Финк говорит о жизни человека как о жизни на «острове». Однако у него, в отличие от Канта, появляется новый мотив в контексте рассуждения об априорных принципах человеческого познания. Финк пишет, что бытие, или «*ist*», пронизывает всё — и мой конкретный мир, и вселенную. Возникает резонный вопрос: а откуда мы знаем эту метафизическую истину? Ответ Финка: мы всё это знаем априори, априори нам известны все основные виды бытия (*Grundarten des Seienden*) (Fink, 1958, S. 108–109). С одной стороны, таким образом понятый опыт шире, чем у Канта, с другой — мы имеем дело с явной апорией: Финк говорит об «острове» человеческой жизни в смысле ограниченности познания, но в то же время и об априорности глагола-связки «есть» (*ist*); обладая чувственным познанием, мы обладаем конкретным опытом на этой земле-«острове», но в то же время каким-то образом, несмотря на эту ограниченность, знаем и все типы бытия.

Следствием из нового принципа априорности оказывается другой подход в феноменологии к решению проблемы непознаваемости вещи в себе. И здесь мы снова возвращаемся к интересующей нас теме: данное решение связано с анализом явления, но уже в другом контексте. Финк, говоря о явлении, вводит два новых понятия. Способ, каким вещь является (*erscheint sich*), можно описать двояко: посред-

The limited nature of cognition means that the human being can only know what is within the sphere of accessible experience. The human being's life on earth is but an island in the boundless universe, as Fink puts it. Kant made a similar assertion in his time. The human being's experiential cognition is made possible by the synthesis of the sense perception and a priori forms of space, time and the categories which make possible natural studies and since this type of experience is impossible for metaphysics, metaphysics cannot be a science (*Prol*, AA 04, p. 369; Kant, 2002, p. 157). The area which is cognisable, through a link between sensible perception and a priori knowledge, turns out to be limited. This is probably why Fink speaks about the human being living on an "island". However, unlike Kant, he introduces a new motive into the reasoning about a priori principles of human knowledge. Fink writes that being, or *ist*, permeates everything: my concrete world and the universe. The question suggests itself: how have we come to know this metaphysical truth? Fink's answer: we know all this a priori, we know all the "main types of being" (*Grundarten des Seienden*) a priori (Fink, 1958, pp. 108-109). On the one hand, experience understood in this way is broader than with Kant; on the other hand, we are dealing with an obvious a priori: Fink speaks about an "island" of human life meaning the limited nature of cognition, but also about the a priori character of the link verb *ist* (is): equipped with sensible perception we have concrete experience on this island (the Earth) but at the same time, in spite of this limitation, we know all the types of being.

The new a priori principle leads to a different approach in phenomenology to the problem of the thing in itself being unknowable. And this brings us back to the topic of our discussion. The solution involves analysis of appearance, but in a different context. Speaking

ством либо *Anschein*, либо *Vorschein*. Под первым понимается вид, видимость, внешность. В способе представленности как *Anschein* бытие являет себя человеку. В этом термине прослеживается отсылка к кантианской модели познания, поскольку оно, как говорит Финк, обладает неотъемлемым свойством: быть актуализацией посредством представления (*vorstellungsmässige Vergegenwärtigung*) (Fink, 1958, S. 112). Ключевой момент состоит в том, что *Anschein* понимается в связи с представлением¹². Собственно, это тот самый пункт, который сближает Финка с Кантом, поскольку, как мы уже видели, один из способов рассмотрения явления у Канта — это вариант интерпретации явления в качестве представления.

Здесь необходимо сделать отступление и указать, как сам Финк интерпретирует Канта в своих работах¹³. Центральная идея состоит в том, что Кант, по мысли Финка, подразделяет существующее на три области: первая — это область субъекта, вторая — предметов опыта, третья — вещей в себе (Fink, 1959, S. 61, 73). Идея о трехуровневом мире Канта повторяется Финком в различных текстах, но нас интересует прежде всего интерпретация области субъекта. Вот пример определений, которые Финк дает этой «субъективной» кантианской области: «всеобщность явлений» (*die Gesamtheit der Erscheinungen*) (Ibid., S. 107), «мир явлений» (*Erscheinungswelt*) (Ibid., S. 162), «мир-время-пространство явления» (*Welt-Zeit-Raum des Erscheinens*), или «мир как явление-время-пространство» (*die Welt als der Erscheinungs-Zeit-Raum*) (Ibid., S. 247). По поводу различия мира опыта и мира вещей в себе Финк пишет, что существующее распадается на «явление», постигаемое человеком, которое образует область опыта, с одной стороны, и на лишь мыслимую,

¹² В исследовательской литературе существует традиция трактовки явления Канта как субъективного представления, что только отчасти позволяет проводить параллели с явлением как *Anschein* у Финка.

¹³ См. об этом также: (Ikeda, 2015).

about appearance Fink introduces two new concepts. The method by which a thing is presented (*erscheint sich*) can be described in two ways: through *Anschein*, or through *Vorschein*. The former means “look”, “appearance”, “exterior”. Being presents itself to the human being as *Anschein*. This term can be traced back to the Kantian model of cognition because it possesses, according to Fink, an inalienable property of being actualisation through representation (*vorstellungsmässige Vergegenwärtigung*) (*ibid.*, p. 112). The key point is that *Anschein* is understood in connection with representation.²⁰ This is what brings Fink closer to Kant because, as we have seen, one method of considering appearance, with Kant, is a version of interpreting appearance as representation.

A digression is in order here to show how Fink interprets Kant in his works (*cf.* Ikeda, 2015). The central idea is that Kant, according to Fink, subdivides everything that exists into three areas: first, the area of the subject, second, the area of the objects of experience and third, the area of things in themselves (Fink, 1959, p. 61, 73). Fink repeats the idea of a three-tiered world in various places, but we are interested above all in the interpretation of the area of the subject. Here is an example of Fink’s definitions of the “subjective” Kantian area: “sum total of appearances” (*die Gesamtheit der Erscheinungen*) (*ibid.*, p. 107), “the world of appearances” (*Erscheinungswelt*) (*ibid.*, p. 162), “world-time-space of appearing” (*Welt-Zeit-Raum des Erscheinens*) or “the world as presented appearance of space-time” (*die Welt als der Erscheinungs-Zeit-Raum*) (*ibid.*, p. 247). On the difference between the world of experience and the world of things in themselves Fink writes that matter on the one hand falls into the “appearance” cognised by the human being, which forms the area of

²⁰ The research literature traditionally interprets Kant’s “appearance” as a subjective representation, which makes parallels with Fink’s appearance as *Anschein* only partial.

но непознаваемую «вещь в себе» — с другой (Ibid., S. 162). Из приведенных определений следует, что Финк вслед за Кантом связывает мир опыта с миром явлений, не проводя, впрочем, разграничения у Канта на феномен и явление.

Если говорить об оригинальной интерпретации понятия «явления» у Финка, то в связи с пониманием явления, явленности в качестве *Vorschein*. В первом случае (явление как *Anschein*) учитывался субъективный момент представления, во втором случае (явление как *Vorschein*) проблема явления рассматривается на онтологическом уровне. Смысл этого немецкого слова лучше продемонстрировать на примере идиомы «zum *Vorschein* kommen», что означает «обнаруживаться, проявляться» в специфически геологическом смысле «выходить на поверхность». Это геологическое значение, как ни странно, более демонстративно для прояснения смысла этого термина. Вещь (*das Ding*) как явленность (*das Erscheinen*) кажется благодаря тому, что она проявляется, подобно геологическим залежам выходя на свет. Такое толкование связано с метафорой света: явление — это то, что оказывается на свету. При этом свет понимается в предельно широком, космологическом смысле, небо как источник света в этой метафоре — это свет бытия, земля — ночь бытия (Fink, 1958, S. 114). Финк пишет: «Явленность означает *выход на свет*, который объединяет и охватывает все отдельно существующее» (Ibid., S. 115). Финк постулирует тот факт, что бытие вещи состоит в его явленности (Ibid.). Этот тезис перекликается с уже упомянутым тезисом Финка о том, что явленность есть основание существующего, о котором я говорил выше. Явленность — это и есть бытие вещи. Быть значит являться в метафизическом свете небес.

Итак, при попытке интерпретации понятия «явление» мы имеем следующие связанные между собой понятия: *Anschein*, *Vorschein*, свет. Вышеизложенного явно недостаточно для объяснения значения понятия «явление» у Фин-

experience, and, on the other hand, the merely thought of but unknowable thing in itself (*ibid.*, p. 162). It follows from the above definitions that Fink, after Kant, links the world of experience with the world of appearances although Kant does not make a distinction between phenomenon and appearance.

What makes Fink's interpretation of "appearance" different from those of others stems from his interpretation of appearance, appearing as *Vorschein*. In the first case (appearance as *Anschein*) the subjective aspect of representation is taken into account, and in the second case (appearance as *Vorschein*) the problem of appearance is examined on the ontological level. The meaning of this German word can best be demonstrated by the idiom *zum Vorschein kommen*, meaning "to come out, manifest itself" and in geology, "to come to the surface". The geological usage, oddly enough, brings out the meaning of the term best of all. The thing (*das Ding*) as appearing (*das Erscheinen*) presents itself because it manifests itself by coming to the surface like a geological deposit. This interpretation is connected with the light metaphor: appearance is what comes to light. Light is interpreted in the broadest possible, cosmological, way; in this metaphor heaven as the source of light is the light of being, and the earth is the night of being (Fink, 1958, p. 114). Fink writes: "Appearing means *coming out into the light*, light which gathers together and surrounds each individual being"²¹ (*ibid.*, p. 115). Fink postulates the fact that a thing's being consists in its appearing (*ibid.*). This thesis echoes Fink's above-mentioned thesis that appearing is the ground of matter (see above). Appearing is the thing's being. To be means to appear in the metaphysical light of heaven.

Thus, in attempting to interpret the concept "appearance" we deal with the following inter-connected concepts: *Anschein*, *Vorschein*,

²¹ "Das Erscheinen ist Hervorkommen in die Lichtung, welche alles vereinzelt Seiende versammelt und umfangt."

ка, поэтому я предлагаю несколько контекстов, которые могут нам помочь лучше уяснить этот термин.

1. В докантовской метафизике мы уже имели схожий способ отношения к постижению сущего. Речь идет прежде всего о методе Декарта, для которого первым принципом и критерием правильного научного опыта является требование включать в свои суждения только то, что представляется ясно и отчетливо (Декарт, 1989б, с. 260). В методе Декарта все, что не соответствует принципу ясности и отчетливости, и, как следствие, то (так мы могли бы утверждать), что сокрыто землей, в терминологии Финка, оказывается неистинным. Ясное восприятие Декарт связывает с очевидностью, понимаемой, в свою очередь, по аналогии с ясно различимыми предметами, на которые мы смотрим (Декарт, 1989а, с. 332). Взгляд, ясность усмотрения, очевидность тесно связаны между собой в его философской методологии. Кажется, что аналогия с Декартом более чем релевантна. Однако необходимо отметить, что тезисы Финка отнюдь не стоит понимать в качестве лишь эпистемологического утверждения. Они скорее являются некоторыми метафизико-онтологическими постулатами, подразумевающими, что не только свет должен пониматься как источник или средство для истинного познания. То, что сокрыто землей, имеет принципиальное свойство или потенциальность быть выведенным на свет, и сокрытость в земле отнюдь не означает, что если на него нельзя в свете небес взглянуть, то оно неистинно. В свое время Гуссерль утверждал, что понятие вещи в себе Канта связано с принципиальным заблуждением, поскольку любая вещь принципиально познаваема в потенциальном горизонте восприятия, если не в этот момент, когда мы ее не воспринимаем, то в будущем (Гуссерль, 2009, с. 129–130).

Позицию Финка, с одной стороны, можно трактовать как продолжение линии Гуссерля: то, что сокрыто сейчас землей, может стать яв-

and light. Since what I have said above clearly falls short of explaining the full meaning of Fink's concept of "appearance" I think it would be helpful to present several contexts that would elucidate this term.

1. Pre-Kantian metaphysics already had a similar approach to understanding matter. I am referring above all to the method of Descartes whose first principle and criterion of valid scientific experience is the requirement that judgments include only that which is clear and distinct (Descartes, 1998, p. 11). In Descartes' method everything that does not meet the requirement of clarity and distinctness and as a consequence that (we could claim) which is covered by earth, to use Fink's terminology, is not true. Descartes associates clear perception with being evident, which in turn is understood by analogy with clearly discernible objects we are looking at (Descartes, 1985, pp. 207-208). In his philosophical methodology, view, clear vision and being evident are closely interconnected. The analogy of Descartes seems to be more than relevant. However, it has to be noted that Fink's theses should on no account be seen as mere epistemological judgements. Rather, they are metaphysical-ontological postulates implying that not only light should be seen as the source or instrument of true knowledge. What is hidden in the ground has an inherent property or potential of being brought to light, and hiddenness in the ground is not the same as saying that, if it cannot be seen in the light of heaven, it is untrue. Husserl in his time claimed that Kant's concept of the thing in itself involves a basic misconception because any thing is in principle knowable in the potential horizon of perception, if not at the moment we perceive it, then in the future (Husserl, 1983, p. 92).

Fink's position may, on the one hand, be interpreted as the continuation of Husserl's line: what is hidden in the ground may come to light as a result of tectonic shifts in the future, and this means that the thing is potentially know-

ленным свету в результате тектонических разломов в будущем, и это есть потенциальная воспринимаемость вещи. С другой же стороны, позиция Финка кардинально отличается от гуссерлианской. То, что еще не явлено в свете, но может предстать небесам, априорно является существующим, сокрыто оно землей или нет, следовательно, является познаваемым.

2. Как я уже указывал, для размышлений о явлении и феномене типичны фразы, которые повторяет и Финк, например: «Das Phänomen zeigt sich» («феномен кажет себя») или «Das Phänomen erscheint sich» («феномен является»). Эти выражения подразумевают необходимость в смысловом дополнении, поскольку феномен кажется, является именно *кому-то*. Путеводная нить языка подразумевает в этих выражениях наличие инстанции, которая видит ситуацию и для которой это зримо. Такой инстанцией выступает человек. Человек видит являющееся бытие в определенной ситуации. К примеру, лес может быть виден с позиции путешественника, дровосека, картографа. Лес для европейца и сибирского охотника не один и тот же (Fink, 1958, S. 87). Такое ситуативное отношение к существующему еще раз подчеркивает, что человек необходим для того, чтобы существующее являлось, причем являлось определенным образом. Вероятно, именно в этом смысле необходимо понимать тезис Финка о том, что явление есть основание существующего: то, как, каким образом существующее является человеку, определяется в его ситуации. Мир обретает свое существование в способе его явленности. Приведу еще одну цитату, в которой Финк не просто говорит о человеке в вышеупомянутом ситуативном смысле, но непосредственно сравнивает человека со светом (а свет, как мы видели,— принцип и источник познания): «Коль скоро существуют люди, в ближайшем окружении сферы жизни человека всегда происходит явленность. Человек сродни свету в ночи...» (Ibid., S. 96). Собственно, этой цитатой Финк значительно усиливает

able. On the other hand, his position is fundamentally different from that of Husserl. What has not yet come to light but can be presented to heaven is a priori existent, whether or not it is hidden in the ground, hence it is knowable.

2. As I have noted, Fink often repeats the phrases that occur in his reflections on appearance and phenomenon; for example, *das Phänomen zeigt sich* (the phenomenon shows itself) or *das Phänomen erscheint sich* (the phenomenon appears). These expressions are in need of semantic elaboration because the phenomenon appears *to somebody*. In these expressions the guiding thread of language implies the existence of an entity that sees the situation and to which it is visible. This entity is the human being. He sees the appearing being in a certain situation. For instance, the forest may be seen by a wayfarer, a wood-cutter or a map-maker. The forest is not the same for a European citizen and a Siberian hunter (Fink, 1958, p. 87). This situational attitude to matter highlights the fact that the human being is necessary for matter to present itself and present it in a certain way. This must be the underlying meaning of Fink's thesis to the effect that appearance is the foundation of matter: how and in what way what exists presents itself to the human being is determined by the the human being's situation. The world acquires existence in the mode in which it presents itself. Let me give another quotation in which Fink does not just speak about the human being in the above-mentioned situational sense, but expressly compares the human being with light (light, as we have seen, is the principle and source of knowledge): "Insofar as human beings exist, in the immediate surroundings of the human being's sphere of life there is always appearing. The human being is akin to light in the dark [...]"²² (ibid., p. 96). This quotation of Fink's significantly upgrades the role of the human being in the

²² "Sofern also Menschen existieren, geschieht im Umkreis des menschlichen Lebensfeldes immer ein Erscheinen. Der Mensch gleicht einem Licht in der Nacht [...]"

значение и роль человека в аналитике понятия *явление*: именно с появлением человека становится возможным вращение солнца, отделение земли от суши. Человек — это та инстанция, которая придает смысл являющемуся для него существу. Человек — свет в ночи.

3. Другая возможность трактовки понятия света у Финка связана с его трехуровневным (недра, земля, небо), практически гесиодовским (тартар, земля и море, небеса¹⁴), миром. В этом, несомненно, сказывается влияние Хайдеггера. У последнего четверица, или связь неба и земли, божественного и смертного, составляет своеобразные координаты существования человека. Важно: феноменологические концепции Финка и Хайдеггера, которые имеют своими корнями античные воззрения на космос, являются отнюдь не эпистемологическими концепциями в строгом смысле этого слова. Познание для них, как указывалось, не схема взаимоотношений субъекта и объекта, но совокупность определенных ситуативных условий: некто видит являющееся существующее в свете небес. Таков метафизический принцип познания.

4. С последним пунктом, в свою очередь, связан еще один очень важный мотив, свидетельствующий о двойственной роли языка. С одной стороны, язык в своем способе описания указывает на собственные пределы. С другой — сам язык является путеводной нитью анализа, поскольку в языковых выражениях дается не столько факт события, сколько способ описания события. Со времен Хайдеггера тезис о путеводной нити языка хорошо известен. В случае же метафизической феноменологии Финка это можно хорошо эксплицировать на примере совместного с Хайдеггером семинара о Гераклите (Heidegger, Fink, 1996). В качестве примера приведу в сокращенной форме одну из многочисленных цепочек аргументаций относительно значения метафоры света из XI семинара: Что такое человек как *Dasein*, что значит *da*? — это означает: Да есть

¹⁴ См. подробнее: (Рожанский, 1979).

analytics of the concept of appearance: the appearance of the human being makes possible the rotation of the Sun and the separation of earth from land. The human being is the entity that lends meaning to matter that presents itself to him. The human being is light in the dark.

3. Another possible interpretation of Fink's concept of light looks at his three-tiered (bowls of the earth, the earth and heaven), basically Hesiodic (Tartarus, earth and sea, heaven²³) world. Heidegger's influence is evident here. With the latter, the fourfold (*das Geviert*), or the link between heaven and earth, the divine and the mortal, forms coordinates of the human being's existence. Importantly, the phenomenological concepts of Fink and Heidegger, rooted in antique notions of the Cosmos, are not epistemological concepts in the strict sense of the word. To the ancients, cognition was not a scheme of relations between subject and object, but a totality of certain situational conditions: someone sees appearing matter in the light from heaven. This is the metaphysical principle of cognition.

4. Connected with the latter point is an important motive that brings out the dual role of language. On the one hand, language in its mode of description indicates its own limits. On the other hand, language is the guiding thread of analysis because language expresses not so much the fact of an event as the mode of describing it. The thesis about language being the guiding thread has been well-known since Heidegger. In the case of Fink's metaphysical phenomenology this can be explicated by citing the Heraclitus seminar he conducted together with Heidegger (*cf.* Heidegger and Fink, 1979). What follows is an abridged version of one of the numerous arguments concerning the meaning of the light metaphor presented at seminar XI. What is the human being as *Dasein*, what does *da* mean? — It means: *Da* is illumination,

²³ For more see Rozhanskii, 1979.

освещенность, открытость существующего, которое противостоит человеку.— Знание, относящееся к сознанию, представление — это что-то другое.— Сознание всегда предполагает позицию *da*, то есть некоторое отстояние.— При этом человек — это как условие света познания, так и выход из тьмы ночи.— Что мы можем понимать под темнотой? Не только темень. Но и сон. И при этом в темноте я вижу — Человек подобен двуликому Янусу, который обращен и к свету, и к ночи, и т.д. (Heidegger, Fink, 1970, S. 204–209). Приведенная аргументация, которую сложно облечь в привычную нам аргументативно-тезисную форму, представляет собой прекрасный образец захватывающих рассуждений двух известных философов. Мы можем не только указать на то, что способ описания посредством метафизического языка отличается от эпистемологического принципа познания, который базируется на представлении (у Канта в том числе). Мы также можем обобщить принцип построения этой аргументации, ее подошлуку: слов языка явно недостаточно для описания ситуации отношения человека с миром; то, что описывается языком, должно быть дешифровано в терминах конкретной ситуации, которая всегда предполагает наличие больших коннотативных компонентов, чем классическое эпистемологическое субъект-объектное отношение. Данный пример из семинара о Гераклите — образчик преобразования слов, выражений естественного языка, имеющего определенные границы, в особый философский язык, приоткрывающий новые горизонты смыслов. И в этом отношении использование хорошо забытой модели гесиодовского мира оказывается вполне оправданным в метафизическом дискурсе.

Заключение

Подведем некоторые итоги. Я попытался прояснить, каким образом могут функционально определяться и различаться два, каза-

openness of matter counterpoised to the human being. — Knowledge, pertaining to consciousness, representation, is something different. — Consciousness always presupposes position *da*, that is, a certain distancing. — A human is the pre-condition of the light of knowledge and emergence from the dark of night. — What do we understand by dark? Not only darkness. But also slumber. For all that, I can see in the darkness. — A human is like the two-faced Janus who looks towards light and towards night, etc. (*ibid.*, pp. 126-129). The argument, which does not easily lend itself to being presented in the habitual argument-thesis form, is a fine example of compelling discourse between two famous philosophers. Not only can we point out that the method of describing through metaphysical language differs from the epistemological principle of cognition based on representation (and that includes Kant as well); we can also generalise the principle in constructing this kind of argument and its implications: language obviously does not have enough words to describe the situation of the human being's relationship with the world; what language describes should be deciphered in terms of the concrete situation which always presupposes more connotations than the classical epistemological subject-object relationship. The above example from the Heraclitus seminar is a model of transformation of the words and expressions of the natural language, which has certain limits, into a special philosophical language which opens up new horizons of meanings. In that sense, the use of the thoroughly forgotten model of the Hesiodic world turns out to be amply justified in metaphysical discourse.

Conclusion

To sum up. I have tried to clarify how two seemingly similar concepts, "phenomenon" and "appearance," can be functionally defined

лось бы, схожих понятия, — «феномен» и «явление». В философии Канта они использовались очень близко по смыслу. Одна из идеалистических трактовок понятия «явление» указывает на способ нашего представления о вещах в себе, что стало своеобразной ступенькой для перехода к концепции Финка. Анализ наследия Гуссерля показал, что эти два понятия могут не только использоваться как равнопорядковые синонимы (феномен — это то, что является себя), но и находиться в соподчинении друг к другу: явление случайно по отношению к абсолютности феномена.

У Финка размышления о явлении приобретают новый оттенок. Если кантианская традиция имеет место в феноменологии Финка, то именно в контексте трактовки явления как *Anschein*, то есть в смысле представления. Финк, с одной стороны, продолжает феноменологическую традицию Гуссерля и Хайдеггера, с другой — предлагает самостоятельный феноменологический подход к проблеме знания: человек изначально обладает априорным знанием обо всем существующем в космическом масштабе. При этом проблема познания вещи в себе как бы снимается, поскольку познание не описывается в терминах Канта о достигаемости опыта, но выстраивается в контексте онтологического рассмотрения проблемы явления уже как *Vorschein* в метафизическом свете небес.

В концепции Ойгена Финка именно понятие «явление», а не «феномен», как у Гуссерля, играет ключевую роль для обоснования феноменологии познания. Анализ явления как явления в двойственной ипостаси *Anschein* и *Vorschein* демонстрирует нам, что, с одной стороны, явление всегда связано с постигающим его в своем представлении человеком (*Anschein*), с другой же — и это утверждение более фундаментально, — явление (*Vorschein*) освещается светом небес, и от этого уже априори зависит познаваемость космических далей пространства и времени.

and distinguished. In Kant's philosophy the concepts "appearance" and "phenomenon" have very similar meanings. One idealistic interpretation of the concept "appearance" points to the mode of our representation of things in themselves, which is a stepping stone of sorts for a transition to Fink's concept. An analysis of Husserl's heritage has shown that these two concepts can be used not only as synonyms of the same order (phenomenon is what presents itself, or appears), but can be subordinated to each other: appearance is accidental while phenomenon is absolute.

Fink brings a new slant to reflections about appearance. If there is room for the Kantian tradition in Fink's phenomenology, it is only in the context of treating appearance as *Anschein*, i.e. as representation. Fink, on the one hand, continues the phenomenological tradition of Husserl and Heidegger. On the other hand, he proposes his own phenomenological approach to the problem of knowledge: the human being has innate a priori knowledge of matter on the cosmic scale. This seems to sublimate the problem of cognising the thing in itself because cognition is not described in Kantian terms concerning accessibility of experience, but is formed in the context of ontological examination of the problem of appearance as *Vorschein* in the metaphysical light of heaven.

In the concept of Eugen Fink the notion of "appearance", and not of "phenomenon" as in Husserl, plays the key role in grounding the phenomenology of cognition. An analysis of appearing as presentation from the dual angle of *Anschein* and *Vorschein* demonstrates that, on the one hand, appearance is always linked with the representation of the human being who comprehends it (*Anschein*), and on the other hand — a more fundamental thesis — appearance (*Vorschein*) is illumined by the light from heaven on which the knowability of the cosmic depths of space and time *a priori* depends.

Является ли трактовка Финком понятий явления и феномена окончательной? Вопрос остается открытым. В любом случае его попытка безусловно расширила горизонт феноменологического усмотрения проблемы соотношения этих понятий.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00912а «Феноменологическое понятие мира».

Список литературы

Бурханов Д.Н. Вещь в себе и явление, ноумен и феномен, трансцендентальное, имманентное и трансцендентное в теоретической философии Иммануила Канта // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 3 (65), ч. 2. С. 34–36.

Гуссерль Э. Идея феноменологии. Пять лекций / пер. с нем. Н.А. Артеменко. СПб. : ИЦ «Гуманитарная академия», 2008.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию / пер. с нем. А.В. Михайлова. М. : Академический проект, 2009.

Декарт Р. Первоначала философии // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1989а. Т. 1. С. 297–422.

Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1989б. Т. 1. С. 250–296.

Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки / пер. с нем. Вл. Соловьева. М. : Прогресс, 1993.

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

Катречко С.Л. Природа явления в трансцендентализме Канта: семантико-когнитивный анализ // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 3. С. 31–55.

Комаров С.В. Понятие явления у Канта: смысл и значение // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2006. № 4. С. 165–175.

Is Fink's interpretation of the concepts of appearance and phenomenon final? The question remains open. In any case, his endeavour extends the horizon of phenomenological study of the problem of the relationship between these concepts.

This research has been supported by the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) as part of the project № 18-011-00912a "Phenomenological Concept of the World".

References

Burkhanov, R.A., 2016. Thing in itself and a Phenomenon, Noumenon and Phenomenon, Transcendental, Immanent and Transcendent in the Theoretical Philosophy of Immanuel Kant. *Historical, Philosophical, Political and Legal Sciences, Culturology and Art History. Issues of Theory and Practice*, 3(65): in 2 Parts, Part 2, pp. 34-36.

Descartes, R., 1985. *The Principles of Philosophy*. Translated by J. Cottingham. In: R. Descartes, 1985. *The Philosophical Writings. Volume 1*. Cambridge, London, New York et al.: Cambridge University Press, pp. 177-291.

Descartes, R., 1998. *Discourse on Method*. In: R. Descartes, 1998. *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*. Translated by D.A. Cress. 4th Edition. Cambridge and Indianapolis: Hackett, pp. 1-44.

Figal, G., 2010. *Erscheinungsdinge: Ästhetik als Phänomenologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Fink, E., 1957. *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. Dordrecht: Springer.

Fink, E., 1958. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Fink, E., 1959. *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*. Dordrecht: Springer.

Giubilato, G.J., 2017. *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927-1946)*. Nordhausen: Traugott Bautz.

Heidegger, M. and Fink, E., 1979. *Heraclitus Seminar 1966/67*. Translated by C.H. Seibert. Alabama: The University of Alabama Press.

Held K. Husserls Rückgang auf das *phainómenon* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie. In: *Dialektik und Genesis in der Phänomenologie*. Edited by E.W. Orth. Freiburg & München: Alber, 1980. S. 89-145.

Held, K., 2012. *Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

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

Мотрошилова Н. В. «Феномен», «явление», «гештальт»: терминологические и содержательные проблемы «Феноменологии духа» Гегеля в соотношении с философией Канта // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. М. : Канон+, 2010. С. 73–101.

Мотрошилова Н. В. И. Кант: между «явлением» (Erscheinung) и «феноменом» (Phenomen) – от ранних работ к «Критике чистого разума» // Трансцендентальный поворот в современной философии (2): кантовское явление, его онтологический и эпистемический статус : сб. матер. междунар. науч. семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии» / НИУ «Высшая школа экономики» / отв. ред. С. Л. Катречко. М. : ЦГИ, 2017. С. 12–15.

Ойзерман Т. И. Понятие явления в системе И. Канта // Историко-философский ежегодник'2000. М. : Наука, 2002. С. 196–208.

Разеев Д. Н. «Явление» и «феномен» в теоретической философии Канта // Мысль : ежегодник петербургской философской ассоциации. СПб. : Изд-во СПбГУ, 1997. С. 200–208.

Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху Античности. Ранняя греческая наука «о природе». М. : Наука, 1979.

Figal G. Erscheinungsdinge: Ästhetik als Phänomenologie. Tübingen : Mohr Siebeck, 2010.

Fink E. Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung. Dordrecht : Springer, 1957.

Fink E. Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1958.

Fink E. Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie. Dordrecht : Springer, 1959.

Giubilato G. J. Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927–1946). Nordhausen : Traugott Bautz, 2017.

Heidegger M., Fink E. Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67. Frankfurt a/M : Vittorio Klostermann, 1996.

Held K. Husserls Rückgang auf das *phainómenon* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie // Dialektik und Genesis in der Phänomenologie / hrsg. von E. W. Orth. Freiburg ; München : Alber, 1980. S. 89–145.

Held K. Phänomenologie der natürlichen Lebenswelt. Frankfurt a/M : Peter Lang, 2012.

Husserl, E., 1983. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Translated by F. Kersten. The Hague, Boston and Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

Husserl, E., 1999. *The Idea of Phenomenology*. Translated by L. Hardy. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.

Husserl, E., 2002. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. In: B. Goossens, ed. 2002. *Husserliana XXXV*. Dordrecht and Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

Ikeda, Y., 2015. Eugen Fink's Kant-Interpretation. *Horizon. Studies in Phenomenology*, 4(2), pp. 154-185.

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

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

Katrchko, S. L., 2018. The Nature of Appearance in Kant's Transcendentalism: A Semantico-Cognitive Analysis. *Kantian Journal*, 37(3), pp. 31-55. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-3-2>.

Komarov, S. V., 2006. The Concept of Appearance in Kant: Meaning and Significance. *Vestnik of Kostroma State University*, 12(4), pp. 165-175. (In Rus.)

Krouglov, A. N., 2005. Did Kant Have a Transcendental Subject? In: *History of Philosophy Yearbook 2004*. Moscow: Nauka, pp. 279-295. (In Rus.)

Marshall, C., 2013. Kant's One Self and the Appearance / Thing-in-itself Distinction. *Kant-Studien*, 104(4), pp. 421-441.

Motroshilova, N. V., 2010. "Phenomenon", "Appearance", "Gestalt": Terminological and Substantive Problems of Hegel's "Phenomenology of Spirit" in Relation to Kant's Philosophy. In: N. V. Motroshilova, ed. 2010. "Phenomenologiya dukha" *Gegelya v kontekste sovremenno go gegelevedeniya* [Hegel's "Phenomenology of Spirit" in the Context of Contemporary Hegel Studies]. Moscow: Kanon+, pp. 73-101. (In Rus.)

Motroshilova, N. V., 2017. I. Kant: Between "Appearance" (Erscheinung) and "Phenomenon" – from early works to the *Critique of Pure Reason*. In: S. L. Katrchko, ed. 2017. *Transtesndentalny povorot v sovremennoy filosofii* (2): *Kantovskoe yavleniye, ego ontologicheskii i epistemicheskii status*. *Sbornik materialov mezhdunarodnogo nauchnogo seminar*a [Transcendental Turn in Contemporary Philosophy (2): Kant's Appearance, Its Ontological and Epistemic Status. *Proceedings of an International Research Workshop*]. Moscow: TsGI, pp. 12-15. (In Rus.)

Husserl E. Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23 // Husserliana XXXV / hrsg. von B. Goossens. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

Ikeda Y. Eugen Fink's Kant-Interpretation // Horizon. Studies in Phenomenology. 2015. Vol. 4, № 2. P. 154–185.

Marshall C. Kant's One Self and the Appearance / Thing-in-itself Distinction // Kant-Studien. 2013. Bd. 104, № 4. S. 421–441.

Pinkard T. German Philosophy. 1760–1860. The Legacy of Idealism. Cambridge : Cambridge University Press, 2002.

Schnell A. Wirklichkeitsbilder. Tübingen : Mohr Siebeck, 2015.

Seel M. Ästhetik des Erscheinens. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2003.

Soentgen J. Erscheinung und Phänomen // Konzepte des Phänomenalen. Henrich Barth – Eugen Fink – Jan Patočka / hrsg. von H.R. Sepp, A. Wildermuth. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2010. S. 49–67.

Об авторе

Алексей Николаевич Крюков, кандидат философских наук, профессор, Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия; Социологический институт Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: akrum@ya.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6708-3598>

Для цитирования:

Крюков А.Н. Понятия «явление» и «феномен» в трансцендентальной философии (Кант, Гуссерль, Финк) // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 4. С. 29–61.

doi: 10.5922/0207-6918-2020-4-2

© Крюков А.Н., 2020.



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/))

Oizerman, T.I., 2002. The Concept of Appearance in Kant's System. In: *History of Philosophy Yearbook 2000*. Moscow: Nauka, pp. 196-208. (In Rus.)

Pinkard, T., 2002. *German Philosophy 1760–1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Razeev, D.N., 1997. "Appearance" and "Phenomenon" in the Theoretical Philosophy of Kant. In: *Thought. Yearbook of Petersburg Philosophical Association*. St.-Petersburg: St.-Petersburg University Press, pp. 200-208. (In Rus.)

Rozhanskii, I.D., 1979. *Razvitiye estestvoznaniya v epokhu Antichnosti. Rannaya grecheskaya nauka "o prirode"* [The Development of Natural Sciences in the Age of Antiquity. Early Greek Science "about Nature"]. Moscow: Nauka. (In Rus.)

Schnell, A., 2015. *Wirklichkeitsbilder*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Seel, M., 2003. *Ästhetik des Erscheinens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Soentgen, J., 2010. Erscheinung und Phänomen. In: H.R. Sepp, A. Wildermuth, eds. 2010. *Konzepte des Phänomenalen. Henrich Barth – Eugen Fink – Jan Patočka*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 49-67.

Translated from the Russian
by Evgeni N. Filippov

The author

Dr Alexei Krioukov, The Herzen State Pedagogical University, St.-Petersburg, Russia; Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, St.-Petersburg, Russia.

E-mail: akrum@ya.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6708-3598>

To cite this article:

Krioukov, A.N., 2020. The Concepts of "Appearance" and "Phenomenon" in Transcendental Philosophy (Kant, Husserl, Fink). *Kantian Journal*, 39(4), pp. 29-61. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2020-4-2>

© Krioukov A.N., 2020.



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):17

МЕСТО ИДЕЙ ГЕРМАНА КОГЕНА В ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА

И.С. Дворкин¹

Моя цель состоит в том, чтобы доказать, что Герман Коген не только был философом диалога, но и сыграл в истории этого направления чрезвычайно важную роль. В его книгах «Этика чистой воли» и «Религия разума из источников иудаизма» дается подробный анализ отношений между Я и Ты, Я и Оно, Я и Мы. В первой книге эти отношения рассматриваются с эτικο-правовой точки зрения, во второй – с точки зрения религиозной антропологии. Но проблема межличностного отношения выступает в учении Когена не изолированно, она представляет собой важную составляющую всей его философской системы. Дедуция понятия личности в «Этике чистой воли» основана на когеновской логике истока, которая рассматривается в первой части его системы – в «Логике чистого познания». Как объясняет Коген, истоком самосознания Я как личности является не внешний мир, а другой человек, то есть Ты. В свою очередь, партнерские отношения Я – Ты формируют сообщество Мы, которое становится основанием правового государства. Процесс художественного творчества в рамках межличностного отношения исследуется в «Эстетике чистого чувства». Наконец, в «Религии разума из источников иудаизма» сформулирована концепция религии как наиболее полной реализации межличностного отношения. Таким образом, диалогизм стал одним из важных измерений всей философской системы Когена. Очень велика значимость его идей и для дальнейшего развития философии диалога. Этот факт отмечает уже М. Бубер. Ф. Розенцвейг в своем разворачивании диалогического мышления прямо опирается на все элементы системы Когена. Наблюдается его влияние и на учение М.М. Бахтина. В результате рас-

¹ Еврейский университет в Иерусалиме.
Гора Скопус, Иерусалим, 91905, Израиль.
Поступила в редакцию: 20.06.2020 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-4-3

THE PLACE OF HERMANN COHEN'S IDEAS IN THE PHILOSOPHY OF DIALOGUE

I. Dvorkin¹

My aim is to prove that Hermann Cohen was not only a philosopher of dialogue but has played an exceedingly important role in the history of that current of thought. His books *Ethics of Pure Will* (1904) and *Religion of Reason out of the Sources of Judaism* (1919) offer a detailed analysis of the relationships between I and Thou, I and It, I and We. In the first book these relationships are considered from the ethical-legal point of view and in the second from the viewpoint of religious anthropology. However, Cohen considers the problem of inter-personal relationships not in isolation, but as an important component of his entire philosophical system. Deduction of the concept of personality in *Ethics of Pure Will* is based on Cohen's logic of the origin expounded in the first part of his system in *The Logic of Pure Cognition*. Cohen explains that the origin of the self-consciousness of I as a personality is not the external world, but another person, i.e. Thou. In turn, the partnership relationships between I and Thou create the community We which forms the basis of the law-governed state. The process of artistic creation in the framework of inter-personal relationship is explored in *Aesthetics of Pure Feeling*. Finally, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism* formulates the conception of religion as the most complete realization of inter-personal relationship. Thus, dialogism became an important dimension of Cohen's entire philosophical system, a fact noted by Martin Buber. Franz Rosenzweig, in unfolding dialogical thinking, expressly appeals to all the elements of Cohen's system. There are signs of his influence on Bakhtin's doctrine. Thus,

¹ Hebrew University of Jerusalem.
Mount Scopus, Jerusalem, 91905, Israel.
Received: 20.06.2020.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-4-3

смотрение учения Г. Когена как части философии диалога позволяет осмыслить все это направление как единое целое.

Ключевые слова: философия диалога, неокантианство, исток (Ursprung), логика истока, бесконечное суждение, другой, межличностные отношения.

Введение.

Герман Коген как философ диалога

В качестве лидера марбургского направления неокантианства Герман Коген пользовался огромной популярностью в начале XX в. Впоследствии его философия была в значительной степени забыта, но в конце прошлого столетия снова стала популярной. Задача настоящей статьи состоит в том, чтобы показать, что, кроме взгляда на Когена как на неокантианца и классика критического идеализма, его можно рассматривать в качестве одного из создателей философии диалога.

Традиционно под философией диалога понимаются идеи, высказанные М. Бубером, Ф. Розенцвейгом, М.М. Бахтиным в 1920-х гг. Включение Германа Когена в этот ряд требует обоснования. Прежде чем рассмотреть связь идей Когена и философии диалога, нужно установить причины забвения неокантианства в 1930-е гг. Как считает Г.-Г. Гадамер, главной причиной послужило изменение общего настроения умов после Первой мировой войны, которая ударила по оптимистическому и рационалистическому мировоззрению, характерному для XIX столетия, в том числе и по неокантианству². Другой причиной забвения философии Когена считаются нападки, которым она подверглась со стороны «некоронованного короля философов» Мартина Хайдеггера³.

² Статья Гадамера была написана для нового издания работы Хайдеггера «Исток художественного творчества» (см.: Heidegger, 1960, S. 102–125). Перевод на русский см. в издании: (Гадамер, 1991).

³ Как объясняет М. Цанк, критика со стороны Хайдеггера привела к сокращению популярности Когена, которая стала вновь возрастать по мере уменьшения влияния хайдеггеровской философии (см.: Zank, 2008, p. 566–573).

examining Cohen's doctrine as part of the philosophy of dialogue gives insights into this entire trend as a coherent whole.

Keywords: philosophy of dialogue, Neo-Kantianism, Ursprung, the logic of origin, infinite judgement, the Other, inter-personal relationship.

Introduction.

Hermann Cohen as a Philosopher of Dialogue

As the leader of Marburg Neo-Kantianism Hermann Cohen was immensely popular in the early twentieth century. Subsequently his philosophy was largely forgotten only to become popular again at the end of the same century. This writer aims to demonstrate that, in addition to considering Cohen to be a Neo-Kantian and a classic of critical idealism, he can be regarded as one of the founders of the philosophy of dialogue.

Traditionally, the philosophy of dialogue refers to Martin Buber, Franz Rosenzweig and Mikhail Bakhtin in the 1920s. Including Hermann Cohen in this category requires justification. Before considering the link between Cohen's ideas and the philosophy of dialogue it is necessary to understand the reasons why Neo-Kantianism fell into oblivion in the 1930s. Hans-Georg Gadamer thinks the main reason was the change of public sentiment after the First World War which undermined the optimistic and rational worldview characteristic of the nineteenth century, including Neo-Kantianism.² The other reason why Cohen's philosophy fell into obscurity was that it came under attack by Martin Heidegger, "the uncrowned king of philosophy".³ The latter

² Gadamer's article was written for a new edition of Heidegger's work *The Source of Artistic Creation* (Heidegger, 1960, pp. 102-125; cf. Gadamer, 1994, pp. 95-109).

³ Michael Zank (2008, pp. 566-573) explains that Heidegger's criticism diminished Cohen's popularity which began to increase again as the influence of Heidegger's philosophy began to diminish.

Последний обвиняет Когена в попытке свести философию к вопросам физико-математического естествознания⁴. Данное утверждение Хайдеггера несправедливо вдвойне. Во-первых, для Когена проблемы познания являются всего лишь частью его философии, в целом очень далекой от сциентизма. Коген всего лишь продолжает общую линию европейской философии, идущую от Декарта и Канта, которая рассматривает мир не как нечто существующее само по себе, а как реальность, опосредованную человеком, в том числе человеческим познанием, деятельностью и жизнью. Во-вторых, как раз Коген попытался ответить на тот самый вызов мировоззрения Нового времени (с его материализмом, психологизмом и прагматизмом), который вызывает такую озабоченность у Хайдеггера. К причинам забвения Когена следует добавить общее крушение немецкой культуры и философии в результате прихода к власти нацистов и Второй мировой войны⁵. Несмотря на все указанные обстоятельства, в конце XX в. к Когену снова приходит популярность. Когда в 1992 г. в Марбурге состоялась конференция в честь 150-летия философа, то выяснилось, что исследованием его философии занимается уже множество ученых. В настоящее время к Когену, несомненно, вернулось положение известного философа. Но как следует рассматривать его учение?

В большинстве современных рецепций философии Когена доминирует взгляд на нее

⁴ Полемика о неокантианстве произошла между М. Хайдеггером и Э. Кассирером на знаменитом философском форуме в Давосе весной 1929 г. На философию Когена напал Хайдеггер. Кассирер, который в это время занимался разработкой собственной философии символических форм, защищал Когена главным образом из соображений чести. Уже в наше время некоторые исследователи стали высказывать мнение, что философия Хайдеггера ближе к идеям Когена, чем это признавал сам Хайдеггер (см.: Gordon, 2010).

⁵ Основные произведения Когена так и остались на немецком языке. Переведены на иврит и европейские языки только «Религия разума» и еще несколько малых сочинений. На французский и русский язык переведена «Теория опыта Канта» (Коген, 2012).

accused Cohen of attempting to reduce philosophy to the issues of mathematical natural science.⁴ This contention of Heidegger's is wrong on two counts. First, for Cohen the problems of cognition are only a part of his philosophy, which is generally far removed from scientism. Cohen is merely in the mainstream of European philosophy going back to Descartes and Kant, which sees the world not as something that exists by itself, but as reality mediated by man, including by human cognition, activity and life. Second, Cohen, if anything, sought to meet the challenge of the worldview of Modernism (with its materialism, psychologism and pragmatism) which worries Heidegger so much. Cohen's oblivion can also be attributed to the collapse of German culture and philosophy, brought about by the advent of the Nazis and the Second World War.⁵ In spite of all this, Cohen's popularity bounced back in the late twentieth century. The conference to mark the philosopher's one hundred and fiftieth birthday held in Marburg in 1992 showed that many scholars were studying him. Today Cohen's standing as a prominent philosopher has been restored. But what has earned him such standing?

Modern reception of Cohen's philosophy is dominated by the view that it is the high point

⁴ Heidegger and Cassirer clashed over Neo-Kantianism at the famous forum in Davos in the spring of 1929. Heidegger attacked Cohen's philosophy while Cassirer, who at the time was developing his philosophy of symbolic forms, defended Cohen, mainly out of a sense of honour. In our time, some commentators have suggested that Heidegger's philosophy was closer to Cohen's ideas than Heidegger cared to admit (cf. Gordon, 2010).

⁵ Cohen's main works are still available only in German. Only *Religion of Reason out of the Sources of Judaism* and several minor works have been translated into Hebrew and some European languages. *Kant's Theory of Experience* has been translated into French and Russian.

как на высшую точку философии критического идеализма⁶. Почему же я предлагаю видеть в нем одного из создателей философии диалога?

Рассмотрим детальнее философию диалога как направление мысли, сформировавшееся в начале 1920-х гг. в результате выхода ряда работ, в которых мир представлялся как предмет диалога между лицами Я и Ты. В первую очередь в качестве философов-диалогистов заявили о себе в 1921 г. Ф. Розенцвейг (см.: Розенцвейг, 2017) и Ф. Эбнер (Ebner, 1921), а в 1923 г. — М. Бубер (см.: Бубер, 1995)⁷. Одним из источников и оппонентов Розенцвейга в философии диалога стал его друг О. Розеншток-Хюсси (см.: Cristaudo, 2006). Кроме того, в 1920-е гг. в России были написаны работы М.М. Бахтина, в которых словесное творчество рассматривалось как межличностный диалог⁸. Также необходимо отметить написанные тогда же работы друга Бахтина М.И. Кагана, в которых история трактуется как творческий диалогический процесс (см.: Каган, 2004). Работы Бахтина получили известность в мире в 1970-е гг., а фрагменты сочинений Кагана были опубликованы только в 2004 г. и до сих пор известны главным

⁶ За последние годы появилось множество основательных исследований философии Когена (напр.: Пома, 2012; Kajon, 1989; Hermann Cohen's Critical Idealism, 2005; Hermann Cohen: l'idéalisme... 2011). Из работ о Когене на русском языке следует отметить: (Белов, 2000; Сокулер, 2008). Характерно, что последний автор рассматривает учение Когена именно в связи с философией диалога.

⁷ Осознание всего этого направления как единого целого пришло уже во второй половине XX в. (см.: Casper, 1967). В России данной теме посвящены работы В.Л. Махлина (см., напр.: Махлин, 1997).

⁸ В первую очередь речь идет о работах Бахтина «Автор и герой эстетической деятельности» и «К философии поступка», которые были опубликованы уже после смерти автора — в 1977–1986 гг. Как отмечают исследователи, эти тексты были написаны предположительно в 1918–1924 гг. (см.: Бахтин, 2003, с. 495–497). Но в более полном и более популярном изложении идея диалога представлена в книге Бахтина «Проблемы творчества Достоевского», которая вышла в 1929 г. и была переиздана в новой редакции в 1963 г. Таким образом, пик диалогических исследований Бахтина происходит уже после смерти Когена и совпадает с таковыми у Розенцвейга, Бубера и Эбнера.

of the philosophy of critical idealism.⁶ What, then, leads me to see him as one of the founders of the philosophy of dialogue?

Let us take a closer look at the philosophy of dialogue as a trend of thought formed in the early 1920s when a number of works were published which presented the world as the subject of dialogue between I and Thou. The first to commit themselves to dialogue philosophy were Franz Rosenzweig (1921), Ferdinand Ebner (1921) and Martin Buber (1923).⁷ One of Rosenzweig's sources and opponents in the dialogue philosophy was his friend Eugen Rosenstock-Hüssey (*cf.* Cristaudo, 2006). In Russia Mikhail Bakhtin in the 1920s wrote about verbal creativity as inter-personal dialogue.⁸ One should also mention the books of Bakhtin's friend, Matvei I. Kagan (2004), treating of history as a creative dialogue process. Bakhtin's works became known to the world in the 1970s, and fragments from Kagan's writings were published only in 2004 and are little known outside Russia.⁹ But they pertain to the same period as the dialogue-related works of Buber and Rosenzweig.

⁶ Recent years have brought a crop of thorough investigations into Cohen's philosophy (e.g. Poma, 1912; Kajon, 1989; Munk, 2005; Bienenstock, 2011). Of the Russian works about Cohen mention should be made of Belov (2000) and Sokuler (2008). The latter considers Cohen's doctrine in connection with the philosophy of dialogue.

⁷ It was not recognised as a distinct trend until the second half of the twentieth century (*cf.* Casper, 1967). In Russia, Vitaly L. Makhlin (1997) wrote on this topic.

⁸ Above all Bakhtin's works *Author and Hero in Aesthetic Activity and Toward a Philosophy of the Act*, published posthumously in 1977–1986. The texts are thought to have been written in 1918–1924 (*cf.* Bakhtin, 2003, pp. 495–497). A more detailed and popular presentation of the idea of dialogue is contained in Bakhtin's book *Problems of Dostoevsky's Poetics*, published in 1929, reissued in a new edition in 1963. Thus the peak of Bakhtin's dialogue investigations occurred after Cohen's death and coincided with the works of Rosenzweig, Buber and Ebner.

⁹ The works of R. Katsman (2013a; 2013b) are the only exception.

образом в России⁹. Но относятся они к тому же периоду, что и диалогические сочинения Бубера и Розенцвейга.

Помещение Когена в этот ряд не должно вызывать сомнений. Ведь даже наиболее знаковое лицо философии диалога Мартин Бубер утверждает: «Парадоксально, что первым, кто обновил видение Ты (*die Sicht des Du*), был неокантианец Герман Коген, писавший зимой 1917–18-го годов, перед самой смертью, книгу “Религия разума из основ иудаизма”» (Бубер, 1997, с. 227). Буберу представляется парадоксальным обращение такого формального и рационалистического, по его представлению, философа, как Коген, к проблематике Я и Ты. Однако ему была известна только последняя работа Когена, на которую он и ссылается. Между тем наиболее важные идеи по проблемам межличностного отношения Коген высказывает в своей «Этике чистой воли», вышедшей в 1904 г. В этой книге автор посвящает много страниц подробному исследованию отношения Я и Ты, сравнивает его с отношением Я и Оно, анализирует понятие Мы, строит новую теорию личности и устанавливает ее связь с концепцией социальности. Изложение концепции межличностного отношения в «Этике чистой воли» без преувеличения можно рассматривать как систематическую версию философии диалога. Помимо того, что версия Когана сформулирована существенно раньше и значительно подробнее, чем у других философов-диалогистов, она обладает еще тем преимуществом, что концептуально связана с когеновской логикой, этикой и эстетикой и вообще затрагивает широкий спектр философских проблем.

Что касается последней работы Когена «Религия разума из источников иудаизма», то она действительно возвращается к проблематике отношений лиц, но исследует ее в новом контексте — как религиозное личное отношение.

⁹ Исключение составляют исследования Р. Кацмана (Katsman, 2013a; 2013b).

The inclusion of Cohen in this cohort is not open to question. Even the most high-profile exponent of dialogue philosophy, Martin Buber, wrote: “It is significant that the vision of the Thou is renewed first of all by the Neo-Kantian thinker Hermann Cohen, who, near death in the winter of 1917–1918, wrote the book *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums (Religion of Reason out of the Sources of Judaism, 1919)*” (Buber, 2002, p. 252). Buber thinks it is a paradox that Cohen, whom he considers a formal and rationalistic philosopher, has turned to the problem of I and Thou. But he was familiar with only one of his works, which he cites. Meanwhile Cohen expressed his most important ideas about inter-personal relationship in his *Ethics of Pure Will*, which came out in 1904. In it the author devotes many pages to a detailed study of the relationship between I and Thou, compares it with the I-It relationship, analyses the concept of We, builds a new theory of personality and establishes its connection with the conception of sociality. The exposition of the conception of inter-personal relationship in *Ethics of Pure Will* can, without exaggeration, be seen as a systematic version of the philosophy of dialogue. In addition to the fact that Cohen’s version was formulated much earlier and in much greater detail than in other dialogue philosophers, it has the advantage of being conceptually connected with Cohen’s logic, ethics and aesthetics and in general touches upon a wide range of philosophical problems.

As for Cohen’s last work, *Religion of Reason*, it does indeed revert to the problem of relations between persons, but it considers it in a new context, as personal religious relationship. *Religion of Reason* adds a great deal to Cohen’s philosophy of dialogue, but it does not build it anew but rehearses and elaborates what was said in earlier works. Thus it can be said

«Религия разума» многое добавляет к философии диалога Когена, но не формулирует ее заново, а повторяет и развивает то, что уже было высказано в более ранних работах. В итоге можно сказать, что философская система Когена является продуманным учением, в котором в том числе диалогические идеи излагаются систематически в связи логики, онтологии, этики, политики, эстетики, философии религии и т.д.

Прежде чем подробно остановиться на диалогическом учении Когена, зададимся вопросом о том, насколько оно повлияло на работы других философов-диалогистов?

Если Бубер говорит о своей самостоятельности по отношению к Когену и даже о неосведомленности по поводу его работ, то Розенцвейг, напротив, подчеркивает связь своей философии с системой Когена, опирается на его логику и этику и разрабатывает свою философию религии в прямой связи с идеями предшественника (Bienenstock, 2018). Существует явная связь с работами Когена и у Бахтина, особенно в вопросах, касающихся эстетики¹⁰. Таким образом, роль Когена в формировании философии диалога становится более ясной, если рассматривать ее в контексте развития данного философского направления не только в Германии, но и в России в 1920-е гг.¹¹

Все эти обстоятельства не отменяют роли Когена как критического идеалиста в развитии трансцендентальной философии. В этом плане я не оспариваю взгляд на него, характерный для современных когеноведов — А. Помы, М. Цан-

that Cohen's philosophical system is a well-thought-out doctrine in which dialogical ideas are set forth systematically, bringing together logic, ontology, ethics, politics, aesthetics, philosophy of religion, etc.

Before dwelling on Cohen's dialogical doctrine let us ask ourselves how it influenced the work of other dialogue philosophers.

While Buber claim his independence from and even ignorance of Cohen's works, Rosenzweig, on the contrary, stresses the link of his philosophy with Cohen's system, adopts his logic and ethics and develops his philosophy of religion, expressly linking it with the ideas of his predecessor (Bienenstock, 2018). Bakhtin's work, too, is obviously connected with that of Cohen, especially on aesthetic issues.¹⁰ Thus, Cohen's role in the development of the philosophy of dialogue becomes clearer if it is considered in the context of its development not only in Germany, but also in Russia in the 1920s.¹¹

None of this cancels out Cohen's role as a critical idealist in the development of transcendental philosophy. In this matter I concur with the views of modern Kant scholars Andrea Poma, Michael Zank, Reinier W. Munk, Myriam Bienenstock, Vladimir N. Belov and others. An examination of Cohen's philosophy as a whole warrants the conclusion that he was at once a Neo-Kantian and the author of his own original system (Belov, 2015).

¹⁰ Эта связь прослежена в работе (Dvorkin, 2019).

¹¹ В России отнесение Когена к философии диалога воспринимается естественнее, чем на Западе, так как сам диалогизм понимается более широко, с учетом не только немецких философов, но и деятельности невелинского круга. Сопоставлению философии Бахтина с идеями философии диалога в Германии посвящена книга В.Л. Махлина (Махлин, 1997). Важнейшим исследованием о месте Когена в философии диалога является книга З.А. Сокулер (Сокулер, 2008). В данном контексте необходимо также отметить работу Н.А. Дмитриевой о влиянии Когена на мышление Б.Л. Пастернака (Дмитриева, 2013).

¹⁰ This connection is traced in my work (Dvorkin, 2019).

¹¹ In Russia, identifying Cohen with the philosophy of dialogue comes more naturally than in the West because dialogism is understood more broadly, taking into account not only German philosophers, but also the activities of the Nevel circle. Comparison of Bakhtin's philosophy with the ideas of dialogue philosophers in Germany is the subject of Makhlin's book (1997). Zinaida A. Sokuler's book (2008) makes a very important contribution to the study of Cohen's place in the dialogue philosophy. In this context mention should be made of Nina A. Dmitrieva's work (2013) on Cohen's influence on the thought of Boris Pasternak.

ка, Р. Мунка, М. Бьененсток, В.Н. Белова и других. Рассмотрение философии Когена в целом позволяет однозначно утверждать, что он одновременно неокантианец и автор собственной оригинальной системы (Белов, 2015). С этим тезисом Белова невозможно не согласиться, однако он никак не противоречит утверждению, что в учении Когена сформировались и базовые идеи философии диалога. Коген многообразен; он стал отправной точкой целого ряда существенных явлений в мысли XX в. По этим причинам изучение места его идей в истории философии диалога столь важно. Чтобы оценить всю значимость этих идей, следует рассмотреть его рецепцию в произведениях наиболее значительных философов диалога.

1. Главное открытие Когена — новая логика

Бубер, как было отмечено выше, ссылается на Когена, а также указывает, что Розенцвейг был знаком с идеями марбургского философа, потому что читал рукопись «Религии разума». Между тем Розенцвейг в своей «Звезде избавления» ссылается отнюдь не на «Религию разума», а на «Логику чистого мышления» Когена (1902). Он пишет: «Как бы ни отрицал это мастер, мы выстраиваем здесь на базе научного подвига его логики истока новое понятие о Ничто» (Розенцвейг, 2017, с. 52). Розенцвейг не только высоко оценивает логику истока, но основывает на ней свою философию. Но что же конкретно в когеновской логике ведет к философии диалога? Это хорошо видно из текста «Этики чистой воли», в которой, опираясь на свою логику, Коген выводит понятие личности и отношение Я и Ты. Коген пишет: «Правда ли, что Я всегда отличается от Не-Я как объекта? От Не-Я как Другого? Ответ на этот вопрос — бесконечное суждение»¹² (Cohen, 1904, S. 198).

¹² Здесь и далее цитаты из работ Когена даны в переводе Екатерины Яндугановой.

One cannot but agree with Belov's thesis. But this thesis does not run counter to the proposition that the basic ideas of the philosophy of dialogue were formed in Cohen's doctrine. Cohen is many-sided, he was the starting point of a range of important phenomena in twentieth-century thought. This is what makes the study of the role of his ideas in the philosophy of dialogue so important. To appreciate the significance of these ideas we must look at their reception in the works of the more significant philosophers of dialogue.

1. New Logic: Cohen's Main Discovery

Buber, as noted above, invokes Cohen and notes that Rosenzweig was conversant with the Marburg philosopher's ideas inasmuch as he had read *Religion of Reason* in manuscript. Meanwhile Rosenzweig, in *The Star of Redemption*, cites not *Religion of Reason* but Cohen's *The Logic of Pure Cognition* (1902). He writes: "And so, even though the master would strongly object, we are going ahead here and building the new concept of the nothing upon the scientific masterpiece of his logic of origins" (Rosenzweig, 2005, p. 28). Not only does Rosenzweig praise the logic of origin, but his philosophy rests on it. But what exactly is it about Cohen's logic that leads to the philosophy of dialogue? The answer is clear from the text of *Ethics of Pure Will*, in which Cohen uses this logic to deduce the concept of personality and the relationship of I and Thou. Cohen writes: "Is it correct in all aspects that the I differs from the Non-I as object, or here, rather, the Non-I as person? We speak here of an *infinite judgement*"¹² (Cohen, 1904, p. 198).

¹² "Ist es da in jedem Sinne richtig, dass ich vom Ich das Nicht-Ich, welches hier vielmehr der Nicht-Ich ist, unterscheide? Es handelt sich hier um ein unendliches Urteil." Here and elsewhere quotations from Cohen's works have been translated from the German by Yekaterina Yanduganova, except for *Religion of Reason* (Cohen, 1972).

Логика бесконечных суждений играет существенную роль в философии Розенцвейга¹³. Все три книги первой части «Звезды...» с их негативными теологией, космологией и психологией опираются на когеновскую концепцию бесконечных суждений. Посвятивший бесконечному суждению у Когена свою центральную работу Я.И. Гордин отмечает, что именно когеновская трактовка бесконечного суждения, отличная от гегелевской, позволяет ему сформулировать диалектику истока, альтернативную гегелевской диалектике системы¹⁴.

Рассмотрим основания логики Когена более подробно. В самом начале «Логики чистого познания» он делает недвусмысленную ссылку на Николая Кузанского. Коген заявляет о нем ни больше ни меньше как об основателе немецкой философии. Главный вопрос Кузанца в интерпретации Когена состоит в том, как можно описать бесконечное при помощи конечного. Ответ Кузанца, который транслирует Коген, указывает на математику:

Он [Николай Кузанский] снова идет — и ведет свою мысль — платоновским путем к математике. Вот его девиз: «Нет ничего достоверного в знании нашем, кроме нашей математики» (*nihil certi habemus nisi nostram mathematicam*). Познание должно быть достоверным, а принцип достоверности Кузанец находит в обновленной им математике. Основой научного познания он делает математическое понятие *бесконечного*. Мысль Кузанца выводит, несмотря на преграды и завалы, прямо к Галилею и Лейбницу. Конечное поверяется бесконечным. Вот еще одно его заявление: «Мерой всего я беру не что иное, как самую бесконечность» (Cohen, 1902, S. 31).

Галилей и Лейбниц здесь упомянуты не случайно. Как показывает ученик Когена Касси-

¹³ О роли бесконечных суждений у Розенцвейга пишет исследователь его философии Катрин Нойхольд (Neuhold, 2014, S. 465).

¹⁴ Гордин выводит когеновскую диалектику истока из логики бесконечных суждений (Gordin, 1929, S. 116–168).

The logic of infinite judgements is an important part of Rosenzweig's philosophy.¹³ All three books of the first part of *The Star of Redemption* with their negative theology, cosmology and psychology rest on Cohen's conception of infinite judgements. Jacob Gordin, who has devoted his central work to Cohen's infinite judgement, notes that Cohen's interpretation of an infinite judgement, which is different from Hegel's, enables him to formulae the dialectic of origin in an alternative manner to Hegel's dialectics of system.¹⁴ Let us take a closer look at the foundations of Cohen's logic. At the very beginning of *Logic of Pure Cognition* he refers directly to Nicholas of Cusa who, Cohen claims, was the founder of German philosophy. According to Cohen, the main question raised by Nicholas of Cusa is how can the infinite be described through the finite. His answer, according to Cohen, points to mathematics:

He [Nicholas of Cusa] goes now further and follows the Platonic way to mathematics. As he proclaims, "We know nothing for certain except for our mathematics" (*nihil certi habemus nisi nostram mathematicam*). He searches for the certainty of cognition, and he finds the principle of certainty in mathematics, as he accomplishes its renewal. The mathematic concept of the *infinite* becomes for him the cornerstone of scientific cognition. And so the road leads from him directly — if in rather blocked-up channels — to Galileo and Leibniz. The finite is measured in relation to the infinite. "I take infinity itself to be the measure of all things"¹⁵ (Cohen, 1902, p. 31).

¹³ On the role of infinite judgements in Rosenzweig see the work of Katrin Neuhold, a researcher of his philosophy (Neuhold, 2014, p. 465).

¹⁴ Gordin deduces Cohen's dialectic of origin from the infinite judgement logic (Gordin, 1929, pp. 116-168).

¹⁵ "Er geht und führt wieder den platonischen Weg zur Mathematik. Er spricht es aus: 'Wir haben nicht Gewisses als unsere Mathematik'. Er sucht Gewißheit der Erkenntnis und er findet das Prinzip der Gewißheit in der Mathematik, deren Erneuerung er herbeiführte. Der mathematische Begriff des Unendlichen wird ihm der Angelpunkt wissenschaftlicher Erkenntnis. So geht von ihm der zwar in seinen Kanälen verschüttete, nichtsdestoweniger aber sicherlich gerade, Weg zu Galilei und Leibniz. Das Endliche wird am Unendlichen gemessen. 'Die Unendlichkeit selbst nenne ich das Maß von Allem.'"

пер, идеи Николая Кузанского лежали в основании математического естествознания XVII в. (Кассирер, 2000, с. 273). Кант переводит разговор об отношении конечного и бесконечного на новый уровень. Его трансцендентальная логика также состоит в определении конечного при помощи бесконечного. Таким образом, мы приходим к так называемым бесконечным суждениям, в которых конечный субъект сопоставляется с бесконечным предикатом. Сопоставление конечного и бесконечного, например человека и Бога, знания и опыта, действительного и возможного, является основной задачей трансцендентальной логики.

Кант рассматривает бесконечное (или лимитативное) суждение как особый тип логической операции, который отличается и от утверждения, и от отрицания (A 70 / B 95; Кант, 2006, с. 161). Лимитативное, то есть ограничительное, суждение соотносит положительный субъект с отрицательным предикатом, например: «Человек не есть звезда». Кант приводит значительно более интересный пример лимитативного суждения: «Душа не смертна» (A 72 / B 97; ср.: Кант, 2006, с. 163). Как замечает Кант, из того, что она не смертна, в трансцендентальной логике еще не следует, что она бессмертна. Если мы заглянем в заметки, которые Кант делал для себя при работе над «Критикой чистого разума», то найдем чрезвычайно любопытное рассуждение о бесконечном суждении:

В той или иной определенной рубрике содержатся три логические функции, а следовательно, и три категории, потому, что две из них показывают единство сознания в двух *противоположностях*, третья же вновь связывает сознание с обеих сторон. Большее количество способов единства сознания мыслить нельзя. Ведь если *a* — сознание, связывающее многообразное, *b* — другое сознание, связывающее противоположным способом, то *c* есть связь *a* и *b*.

Бесконечные суждения. «Душа не смертна» означает не просто, что *A* принадлежит сфере *не-В*, но и внешней *В* сфере *С*, которая опре-

The reference to Galileo and Leibniz is not accidental. As Cassirer, a disciple of Cohen, demonstrates, the ideas of Nicholas of Cusa formed the foundation of mathematical natural science in the seventeenth century (Cassirer, 1922, p. 3). Kant raises the talk about the infinite and the finite to a new level. His transcendental logic also lies in determining the finite through the infinite. This brings us to infinite judgements, in which a finite subject is united with an infinite predicate. Unifying the finite and the infinite, for example man and God, knowledge and experience, the real and the possible, is the main task of transcendental logic.

Kant considers the infinite (or limiting) judgement to be a special type of logical operation which differs both from an affirmation and from negation (*KrV*, A 70 / B 95; Kant, 1998, p. 206). A limiting judgement brings into correlation a positive subject and a negative predicate, e.g. "Man is not a star." Kant cites a much more interesting example of a limiting judgement: "The soul is not mortal" (*KrV*, A 72 / B 97; cf. Kant, 1998, p. 207). Kant notes that in transcendental logic the fact that it is not mortal does not warrant the inference that it is immortal. If we look into the notes Kant made when working on the *Critique of Pure Reason* we find an interesting piece of reasoning on infinite judgement:

For this reason there are three logical functions under a certain title, hence also three categories: because two of them demonstrate the unity of consciousness in two *oppositis*, while the third in turn combines the consciousness of the two. Further kinds of unity of consciousness cannot be conceived. For if *a* is a consciousness that connects a manifold, and *b* is another which connects in the opposite way, then *c* is the connection of *a* and *b*.

Judicia infinita "Anima est non mortalis" does not signify merely that *A* belongs under the *sphaerum non B*, but rather under the sphere

деляет и ограничивает B и, следовательно, означает ограничение положения « a есть b » (AA 18, S. 370; Кант, 2000, с. 259; с исправлением опечаток).

Таким образом, бесконечное суждение позволяет нам выйти в иное измерение — то, что лежит помимо A и помимо B , или, иными словами, помимо субъекта и объекта. Это рассуждение поможет Когену провести свою дедукцию личности, но еще ранее проблема, поднятая Кантом, становится одной из отправных точек построения диалектической логики Гегеля.

В «Науке логики» Гегель подробно рассматривает теорию суждения (Гегель, 1972, с. 81). Согласно его классификации, как и у Канта, суждения существования делятся на утвердительные, отрицательные и бесконечные. Но поскольку, согласно Гегелю, суждение представляет собой раскрытие содержания, заложенного в субъекте, то бесконечное суждение представляет собой акт двойного отрицания (Попов, 1960, с. 187). Бесконечное суждение может быть полностью бессмысленным, как, например, «Роза не есть слон», «Дух не есть красное». Однако, как показывает Гегель, бесконечное суждение может приводить к раскрытию смысла субъекта. В качестве примера он утверждает, что воровство не только отрицает право собственника на вещь, но отрицает право как таковое. Если мы говорим, что «роза не есть вообще что-либо отличное от розы», мы тем самым возвращаемся к содержанию предмета, сопоставив его с его противоположностью. При сопоставлении A и не- A у Гегеля, как и у Канта, появляется третий элемент — единство A и не- A , которое описывает содержание понятия A . Таким образом, гегелевская версия трансцендентальной диалектики показывает, как происходит смыслопорождение, то есть чистое мышление.

В конце «Малой логики» Гегель провозглашает, что «идея есть бесконечное суждение» (Гегель, 1974, с. 404). Именно в этом месте Коген

C outside of B , which restricts and bounds B ; thus it signifies the limitation of the proposition “ a est b ” (Refl 5854, AA 18, p. 370; Kant, 2005, p. 300-301).

Thus, an infinite judgement ushers us into a different dimension, i.e. what is beyond A and beyond B , in other words, beyond the subject and object. This line of reasoning enables Cohen to deduce personality, but even earlier the problem raised by Kant becomes a starting point for the construction of Hegel’s dialectic logic.

In *The Science of Logic* Hegel expounds the theory of judgement (Hegel, 2010b, p. 567). Under his classification, as in Kant, judgements of existence are divided into affirmative, negative and infinite. But because, according to Hegel, a judgement reveals the content embedded in the subject, an infinite judgement is an act of double negation (Popov, 1960, p. 187). An infinite judgement can be totally meaningless. Hegel cites such judgements as “A rose is not an elephant,” “Spirit is not red.” However, Hegel demonstrates that an infinite judgement may reveal the meaning of the subject. He asserts, for example, that thieving does not merely challenge the owner’s right to a thing; it challenges law in general. If we say that “a rose is not in general something different from the rose” we thereby go back to the content of the object, juxtaposing it to its opposite. A comparison of A and non- A , in Hegel as well as in Kant, produces a third element, the unity of A and non- A which describes the content of concept A . Thus, Hegel’s version of transcendental dialectics shows how meaning is generated, i.e. pure thinking.

At the end of the so called *Lesser Logic* Hegel proclaims that “The Idea is the *infinite judgement*” (Hegel, 2010a, p. 286, § 214). It is at this point that Cohen takes up Hegel’s argument, but he subjects it to radical criticism. The iden-

подхватывает гегелевское умозрение, но подвергает его радикальной критике. Тожество A и не- A характеризует абстрактный процесс порождения¹⁵. Так переход бытия в ничто и ничто в бытие описывает становление, но это абстрактное описание становления упускает собственно саму динамику этого процесса. Гегелевская картина становления оказывается на удивление статичной и неподвижной. Чтобы исправить ситуацию, Коген предлагает соотносить не A и не- A , а A и бесконечно малое изменение A . Иными словами, Коген анализирует кантовское бесконечное суждение с позиции бесконечно малых, введенных Лейбницем¹⁶.

Обсудим этот вопрос немного подробнее. Ничто, которое в соответствии с картиной Гегеля является началом процесса становления, то есть перехода ничто в бытие, по Когену, является не абсолютным ничто, а бесконечно малым приращением, точнее дифференциалом. Такой взгляд значительно лучше улавливает процессуальность, чем гегелевская диалектика. Коген предлагает рассматривать любой предмет в соотношении с его идеей, истоком, первоначалом (он использует термин *Ursprung*). При этом само начало или принцип каждой вещи оказывается процессуальным. Но как можно сравнить вещь с ее истоком? Ведь они несоизмеримы! Несοизмеримость является общим качеством бесконечных суждений. Герман Коген вводит здесь понятие корреляции. Всякая вещь порождается из истока, но не прямо, а коррелятивно.

Что же представляет собой процесс порождения из истока? Для объяснения Коген, привле-

¹⁵ Как подчеркивает Нойхольд (Neuhold, 2014), именно бесконечное суждение позволяет Гегелю описать динамику становления, но я скорее согласен в этом вопросе с Гординым, который полагал, что динамика Гегеля относится ко всей системе в целом, а не к ее единичным событиям (Gordin, 1929, S. 142–168).

¹⁶ Лейбницевская концепция дифференциала в связи с исследованием процессуальности отношения мышления и бытия (см.: Попов, 1960, с. 78–80) стала предметом пристального внимания Когена уже с 1883 г. В итоге она превратилась в одно из важнейших оснований логики Когена.

tivity characterises the abstract process of generation.¹⁶ The transition of being into non-being describes development, but this abstract description of development omits the dynamics of this process. Hegel's picture of coming into being turns out to be surprisingly static and immobile. To rectify the situation Cohen proposes to bring into correlation not A and non- A , but A and an infinitesimal change of A . In other words, Cohen analyses Kant's infinite judgement in terms of infinitesimals introduced by Leibniz.¹⁷ Let us discuss the matter in more detail. Nothing, which in Hegel's account is the beginning of the process of coming into being, i.e. transition from nothing into being, is, according to Cohen, not an absolute nothing, but an infinitely small increment, or rather differential. This view captures processuality much better than Hegel's dialectics. Cohen views each object in relation to its idea, to its origin (*Ursprung*). The origin or principle of each thing turns out to be a process. But how can a thing be compared with its origin? They are incommensurate. Incommensurability is the general property of infinite judgements. At this point Cohen introduces the concept of correlation. Every thing is born of its origin, not directly, but through correlation.

What is generation from an origin? To explain it Cohen invokes the concept of the present (*Gegenwart*). The process of generation takes place in the present. Therefore the act of pure thinking also takes place only in the present. To explain Cohen's conception let us

¹⁶ Katrin Neuhold (2014) stresses that infinite judgement enables Hegel to describe the dynamics of coming into being, but I would rather agree with Gordin who believed that Hegel's dynamics apply to his whole system and not to its individual events (Gordin, 1929, pp. 142-168).

¹⁷ Leibniz's conception of differential in connection with the study of the processuality of the relation between thought and being (cf. Popov, 1960, pp. 78-80) attracted Cohen's attention as early as 1883. Eventually it became one of the key principles of Cohen's logic.

кает понятие настоящего (*Gegenwart*). Именно в настоящем происходит процесс порождения. Поэтому только в настоящем происходит и акт чистого мышления. Чтобы пояснить эту концепцию Когена, рассмотрим, как он объясняет понятие множественности: множество может являться множеством только в том случае, когда оно является единством. Но как возможно быть одновременно и множеством, и единством? Ответ Когена состоит в том, что никакой одновременности тут нет, множественность раскрывается в процессе умножения, то есть становления многим (Cohen, 1902, S. 64). Но этот процесс можно понимать только как происходящий в настоящее время. Здесь кроется великое различие между гегелевской и когеновской диалектикой. Для Гегеля само понятие, поскольку в нем содержится его становление, — процессуально, но оно не предполагает актуального процесса. Когеновское понятие множественности не ограничивается общим понятием, но требует помыслить, как оно происходит в актуальной жизненности как процесс, протекающий в настоящем времени.

Коген описывает порождение вещи из ее истока как процесс и бесконечное суждение, и в этом он солидаризируется с Гегелем, но для Когена процесс порождения — это не идея вообще, а конкретная идея, в которой каждая вещь является событием мышления, ставящего перед собой задание, или задачу (*Aufgabe*), по отношению к этой вещи. Таким образом, акт мышления — это своего рода процесс решения задач. Различие между Когеном и Гегелем в понимании темпоральности и процессуальности мышления отражает фундаментальность различия между гегелевской диалектикой и когеновской логикой истока. Логика Когена описывает мышление как творческий процесс решения актуальных задач, осуществляющийся в настоящем, а гегелевская логика описывает мысль как универсум рефлексии, оторванный от конкретного мыслящего. Такая постановка

see how he explains the concept of multiplicity: multiplicity can be a multiplicity only if it is a unity. But how can something be a multiplicity and at the same time a unity? Cohen answers that there is no simultaneity here and multiplicity is revealed in the process of multiplication, i.e. in the process of becoming many (Cohen, 1902, p. 64). But this process can only be understood as happening in the present. Herein lies the great difference between the dialectics of Hegel and Cohen. For Hegel the very concept — inasmuch as it involves coming into being — is processual, but this does not imply an actual process. Cohen's concept of multiplicity is not confined to the general notions, but requires thinking about how it happens in actual life as a process unfolding in the present.

Cohen describes the generation of a thing from its origin as a process and an infinite judgement, as does Hegel, but for Cohen the process of generation is not a general idea but a concrete idea in which each thing is an event of thought which sets itself a task (*Aufgabe*) in relation to this thing. Thus an act of thought is a task-solving process. The difference between Cohen and Hegel in the understanding of temporality and processuality reflects the fundamental nature of the difference between Hegel's dialectics and Cohen's logic of the origin. Cohen's logic describes thinking as a creative process of solving topical tasks taking place in the present while Hegel's logic describes thought as universal reflection divorced from the concrete thinker. This approach brings Cohen to the problem of the openness of man's self-consciousness and his relation to the Other.¹⁸

¹⁸ Modern philosophical studies associate the placing of the Other at the focus of philosophy and the conception of the priority of ethics over ontology with the name of Levinas. Indeed, Levinas solves the problem of the Other in the framework of phenomenology. But Cohen formulated this problem long before him from the viewpoint of transcendental logic. On Levinas' attitude towards Cohen's philosophy see Gibbs (1992) and Sokuler (2008).

вопроса приводит Когена к проблеме открытости самосознания человека и его обращенности к Другому¹⁷.

2. Теория личности в «Этике чистой воли»

Когда мы говорим о когеновской интерпретации кантовской философии, важно отметить сочетание в ней двух фундаментальных подходов — детального исследования хода кантовской мысли в ее конкретике и понимания всей кантовской философской системы как единого целого¹⁸. Для Когена кантовская этика и эстетика неотделимы от кантовского исследования отношений мышления и опыта¹⁹.

Как было показано, в своей логике Коген формулирует процесс рефлексии в качестве мышления начала, или порождения, вещи. Однако эта рефлексия представляет собой не просто самоотрицание мысли, подобно тому как это происходит у Гегеля, а мышление корреляции с процессом начала, выражающегося в бесконечно малом приращении. Это начало-исток не является в строгом смысле ни самой вещью, ни ее отрицанием. Как подчеркивает Коген, исток (*Ursprung*) есть самодействующее начало мысли: «Исток — это обязательное начало мышления. Но и дальше, на всех стадиях, он задействован как движущий принцип. Чистое познание всегда будет развитием принципа истока» (Cohen, 1902, S. 36).

¹⁷ Современные философские исследования связывают помещение другого человека в центр философии и концепцию приоритета этики над онтологией с именем Левинаса. Действительно, Левинас решает проблему Другого в рамках феноменологии. Но Коген задолго до него сформулировал эту проблему с точки зрения трансцендентальной логики. Об отношении Левинаса к философии Когена см.: (Gibbs, 1992; Сокулер, 2008).

¹⁸ Вспомним пастернаковское определение когеновского историзма: «На историю в Марбурге смотрели в оба гегельянских глаза, то есть гениально обобщенно, но в то же время и в точных границах здравого правдоподобья» (Пастернак, 2004, с. 169).

¹⁹ Напомним, что именно этой теме посвящена первая фундаментальная работа Когена «Теория опыта Канта» (Коген, 2012).

2. The Theory of Personality in *Ethics of Pure Will*

Speaking about Cohen's interpretation of Kantian philosophy, it is important to note that it combines two fundamental approaches: detailed study of the train of Kant's thought in its concreteness and an understanding of Kant's entire philosophical system as a single whole.¹⁹ For Cohen the ethics and aesthetics of Kant are inseparable from Kant's investigation of the relations between thought and experience.²⁰ As shown above, Cohen in his logic formulates the process of reflection as thinking on the beginning or generation of a thing. However, this reflection is not simply a self-negation of thought as with Hegel, but a thinking of correlation with the process of beginning manifested through infinitesimal increments. The beginning-origin is not strictly speaking a thing, nor its negation. Cohen stresses that the origin (*Ursprung*) is the prime mover of thought: "The origin is not only the necessary beginning of thought. In all further stages, it must be active as the driving principle. Pure cognition is always a transformation of the principle of origin"²¹ (Cohen, 1902, p. 36).

Nothing is given to thought, in its beginning is the assignment; "The conditions for the construction of the task are known as the 'given'"²² (Cohen, 1902, p. 82). The task has to be formulated as a result of a thought act. In *Ethics* Cohen makes a meticulous job of it and

¹⁹ One should consider here Pasternak's description of Cohen's historicity: "At Marburg they gazed at history through both of Hegel's eyes, i.e. with brilliant universality, but at the same time within the exact boundaries of a judicious verisimilitude" (Pasternak, 1958, p. 64).

²⁰ This was the topic of Cohen's first major work *Kant's Theory of Experience* (Cohen, 1871).

²¹ "[...] *der Ursprung ist nicht nur der notwendige Anfang des Denkens; sondern in allem Fortgang muß er sich als das treibende Prinzip betätigen. Alle reinen Erkenntnisse müssen Abwandlungen des Prinzips des Ursprungs sein.*"

²² "*Die Bedingungen für die Konstruktion der Aufgabe heißen 'gegeben'.*"

Мышлению ничего не дано, в его начале лежит задание: «Данными называются условия построения задания» (Cohen, 1902, S. 82). Задание необходимо сформулировать в результате акта мышления. В «Этике...» Коген детально проделывает эту работу и приходит к выводу, что истоком самосознания личности выступает ее обращение к другому человеку. Таким образом, этическая реальность другого человека является основой моего собственного самосознания. В рамках своего исследования Коген обращается к анализу природы Я в учении Фихте.

Для Фихте самосознание Я определяется через его соотнесение с Другим, то есть с Не-Я. Как подчеркивает Коген, соотнесение Я с Не-Я — это бесконечное суждение, и Фихте, с его точки зрения, здесь делает двойную ошибку. Во-первых, он рассматривает самосознание как тождество Я и Не-Я, то есть как акт чистой рефлексии. Такое Я оказывается пустым, потому что простое отрицание Я уже изначально присутствует в Я. Вторая ошибка состоит в том, что Не-Я — это не объект, как полагает Фихте, а другой человек.

Рассмотрим рассуждение Когена подробнее. Как бесконечное суждение — соотнесение Я с Не-Я — в рамках логики Когена ставит вопрос об истоке Я? Откуда Я черпает свое качество быть Я? Как показывает Коген, простое сопоставление Я с внешней реальностью, миром, объектом ничего нам не дает (Cohen, 1904, S. 197–198). Объект уже изначально определен по отношению к Я. Его сопоставление с Я возвращает нас самому Я. Таким образом, мы получаем то, что Гегель называет дурной бесконечностью. Реальной противоположностью Я является процесс соотношения Я с другим человеком. Он имеет собственное Я и не подliegt логическому определению изнутри моего самосознания. Именно обращение к другому человеку становится настоящим актом самосознания. Как заявляет Коген, «Другой, *alter ego*, составляет исток Я» (Cohen, 1904, S. 200).

comes to the conclusion that the origin of an individual's self-consciousness is in turning to the Other. Thus the ethical reality of the Other is the basis of my self-consciousness. During the course of his investigation Cohen invokes the analysis of the nature of the I in Fichte's doctrine.

Fichte defines the I through the correlation of the I and non-I. Cohen stresses that the correlation between the I and non-I is an infinite judgement, and that Fichte, from his point of view, is here making a double mistake. First, he considers self-consciousness to be an identity of the I and non-I, i.e. as an act of pure reflection. Such an I turns out to be empty because simple negation of the I is intrinsically present in the I. The second mistake consists in the fact that non-I is not an object as Fichte believes, but the Other person.

Let us take a closer look at Cohen's argument. In Cohen's logic, how does the infinite judgement — correlation between the I and non-I — formulate the question about the origin of the I? From where does the I derive its quality of being I? Cohen argues that simple correlation between the I and external reality, the world, the object does not get us anywhere (Cohen, 1904, pp. 197–198). The object is initially defined with regard to the I. Its correlation with the I brings us back to the I itself. Thus we arrive at what Hegel called "bad infinity". The real opposite of I is the process of the relationship of the I with the Other. He has his own I and cannot be logically defined from within my self-consciousness. It is the turning to the Other that constitutes a true act of self-consciousness. As Cohen declares, "*The Other, the alter ego, is the origin of I*"²³ (Cohen, 1904, p. 200). But what is the Other or, as Cohen calls him (Cohen, 1904, p. 199), the "next man" (*Nebenmensch*)? It is not I and not the object, which requires a

²³ "Der Andere, der alter Ego ist der Ursprung des Ich."

Но что же представляет собой этот другой человек, или, как его называет Коген (Cohen, 1904, S. 199), «рядом-человек (Nebenmensch)»? Это не Я и не объект, для него нужно новое определение. И Коген выводит его в рамках своей логики истока в качестве понятия Ты:

Ты — это не Он. Он равен Другому. И возникает опасность, что с Он будут обращаться как с Оно. Ты и Я, безусловно, принадлежат друг другу. Я не могу сказать Ты без того, чтобы соотносить Тебя со Мной, без того, чтобы объединить Тебя в отношении с Я.

Но одновременно возникает другое сильное требование: Я не могу помыслить Я без того, чтобы помыслить Тебя. Таким образом, Другой в самосознании тут же образует двойственное число с Я (Dualis des Ich). А поскольку самосознание обозначает единство воли, оно должно построить союз Я и Ты. А Воля соединяет Тебя и Меня, Меня и Тебя (Cohen, 1904, S. 235).

Об отношениях Я и Ты говорили до Когена²⁰ и много говорили после Когена²¹, однако именно он проводит логическую дедукцию этого понятия. Введение в философию Ты как фундаментального понятия позволяет Когену сделать ряд очень важных выводов.

Во-первых, он формулирует новое для философии понятие человека. Как было сказано выше, для выведения Я как личности Коген использует понятие «рядом-человек». Но если самосознание человека опосредовано другим человеком, то множественность человека является не привходящим его свойством, а его фундаментальным основанием. Человек отныне уже не может рассматриваться как автономная атомарная сущность, как замкнутый в себе ин-

²⁰ Наиболее известные рассуждения имеются у Фейербаха (см.: Фейербах, 1995).

²¹ Введенное в оборот Бубером отношение «Я — Ты» превратилось в общее место. О нем говорят все, но без связи с 3-м лицом оно лишено значения. На этом основана многообразная критика философии Бубера (см.: Дворкин, 2002).

new definition. Cohen derives it in the framework of his logic of origin in the shape of the concept of Thou:

Thou is not He. He would be the Other. He is likewise in danger of being treated as It. *Thou and I essentially belong together.* I cannot say Thou without relating Thee to me, without uniting Thee with I in this relation.

However, there immediately appears the heightened requirement: that I cannot conceive I without conceiving Thee. So, in self-consciousness, the Other has transformed into Thou in a duality with I. And if self-consciousness is to mean the unity of will, it has to create the union of I and Thou. *The will unites me and thee, and thee and me*²⁴ (Cohen, 1904, p. 235).

The relations between I and Thou were discussed before Cohen²⁵ and a great deal after Cohen,²⁶ but he takes the credit for logically deducing this concept. By introducing the fundamental concept of Thou into philosophy Cohen was able to make a number of important conclusions.

First, he formulated a concept of man that was new for philosophy. As indicated above, Cohen used the concept of “the next man” to infer I as personality. But if the self-consciousness of man is mediated by another man, the

²⁴ “*Du ist nicht Er. Er wäre der Andere. Er kommt in Gefahr, auch als Es behandelt zu werden. Du und Ich gehören schlechterdings zusammen. Ich kann nicht Du sagen, ohne dich auf mich zu beziehen; ohne dich in dieser Beziehung mit dem ich zu vereinigen.*”

²⁵ *Aber es liegt darin zugleich die gesteigerte Forderung: dass ich auch nicht Ich denken kann, ohne dich zu denken. So hat der Anderer im Selbstbewusstsein sich gleichsam in den Dualis des Ich verwandelt. Wenn das Selbstbewusstsein die Einheit des Willens zu bedeuten hat, so muss sie die Vereinigung von Ich und Du bilden. Der Wille vereinigt mich und dich, dich und mich.*”

²⁶ The best known exposition belongs to Feuerbach (cf. 1986).

²⁷ The I-Thou relationship introduced by Buber has become a commonplace. However, it is meaningless without the relationship with a third person. This is the basis of diverse criticisms of Buber’s philosophy (cf. Dvorkin, 2002).

дивид. Человек множествен²², а множество, согласно Когену, процессуально. Только отношения между людьми дают нам настоящее определение человека. Иными словами, человек — это не просто Я, как полагали философы от Декарта до Фихте; человек — это Я и Ты, и Я именно в отношении к Ты.

Введение Ты в философию превращает этику Когена в фундаментальную науку. Межчеловеческие отношения получают статус основания мира, аналогично понятию субъективности в докогеновской философии. Однако порождение понятия Я из Ты приводит к новому пониманию и самосознания самого Я. Оно становится уже не только субъектом, но личностью (*Person*) (Cohen, 1904, S. 204–205). Следует обратить внимание, что введение Ты не устраняет отношение Я с Он, но, наоборот, вносит в это отношение новый содержательный смысл. Реальность внешнего мира наряду со своей объективностью обретает личностное измерение. Кроме того, открыв фундаментальность отношения Я и Ты, Коген поставил в качестве фундаментального вопрос об отношении Я с Мы. Это превращает этику Когена в настоящее основание для новой социологии.

3. Социальная теория в «Этике чистой воли»

Вернемся к проблеме человека. Как соотносятся между собой человечность человечества и человечность данного конкретного эмпирического человека? Этот вопрос стал одной из фундаментальных проблем немецкой классической философии. Человек является главной темой философии духа Гегеля. Для Гегеля отношение человечности одного человека и человечности всего человечества состоит в отно-

²² Как подчеркивает Коген, изначальное самосознание человека, представление о чем имплицитно возникает уже у Платона, формируется именно в множественном числе и только постепенно в философии обретает единственное число (Cohen, 1904, S. 197).

multiplicity of men is not his accidental property but a bedrock foundation. Henceforth man cannot be seen as an autonomous atomic entity, as a self-contained individual. Man is multiple,²⁷ and a multiplicity, according to Cohen, is processual. Only the relations among people offer a true definition of man. In other words, man is not simply I, as philosophers from Descartes to Fichte believed; man is I and Thou, moreover, I in relation to Thou.

The introduction of Thou into philosophy turns Cohen's ethics into a fundamental science. Inter-personal relations acquire the status of the basis of the world, similarly to the concept of subjectivity in pre-Cohen philosophy. However, the generation of I from Thou leads to the new understanding of the self-consciousness of the I as well. I becomes not only the subject but a personality (*Person*) (Cohen, 1904, pp. 204-205). It has to be noted that the introduction of Thou does not remove the relationship between I and He, but on the contrary, brings new content into it. The reality of the external world along with its objectivity acquires a personal dimension. Besides, by discovering the fundamental importance of the I-Thou relationship Cohen raised the central question of the relationship between I and We. This turns Cohen's ethics into a veritable foundation of a new sociology.

3. Social Theory in *Ethics of Pure Will*

To come back to the problem of man. What is the correlation between the humanity of the whole of humanity and the humanity of a concrete empirical individual? This has emerged as a fundamental problem of German classical philosophy. Man is the main topic of Hegel's philosophy of spirit. For Hegel the relationship

²⁷ Cohen stresses that man's initial self-consciousness, which is already implicit in Plato, is formed in the plural and only gradually acquires the singular (Cohen, 1904, p. 197).

шении частного, единичного и субъективно-го к общему, универсальному и объективному (Гегель, 2000, с. 200). Согласно Гегелю, реализация отдельного человека и его переход к всеобщему осуществляется в гражданском обществе и государстве (Гегель, 1990, с. 279), а осуществление идеи человечества как единого целого — во всемирной истории (Там же, с. 370—372). Когену близки все эти идеи, но, в соответствии со своим учением, он вносит в них существенные коррективы.

Переход от единичного человека ко всеобщему (государству) не может осуществляться непосредственно. Должен быть какой-то посредник, и им становится Ты. В «Этике чистой воли» Коген обращает внимание, что множественность человеческого существа требует постановки вопроса о межличностных отношениях (Cohen, 1904, S. 234). В государстве они осуществляются в понятии общественного договора, которое стало одним из оснований политической философии. Но что такое общественный договор? Коген отвечает на этот вопрос следующим образом: «Договор — это притязание, претензия права, которую я предъявляю Другому. Такая правовая претензия, как минимум судебная претензия, — это вообще любой правовой акт (*actio*). Но договор превращает претензию (*Anspruch*) в обращение (*Ansprache*), и тогда Другой по отношению к Я превращается в Ты» (Cohen, 1904, S. 234).

То есть отношение Я — Ты на уровне отдельного человека лежит в основе государства как целого. Если понятие договора методически не прояснено — ведь в реальности никакого договора граждане большинства стран между собой не заключали, — то межличностные отношения в человеческом обществе являются несомненной реальностью. Для описания неопределенного, как утверждает Коген, понятия общественных отношений он вводит более четкое понятие партнерства (*Genossenschaft*), которое превращает отдельные Я и Ты в общее

of the humanity of one individual and the humanity of the whole human race is that of the particular, single and subjective to the general, universal and objective (Hegel, 2017, p. 226). According to Hegel, the actualisation of the individual and transition to the universal takes place in civil society and the state (Hegel, 1991, p. 275); the actualisation of the idea of humanity as a single whole in world history (Hegel, 1991, pp. 372-375). Cohen can relate to all these ideas, but, in line with his doctrine, he introduces substantive adjustments into them.

Transition from a particular individual to the universal (the state) cannot be direct. There needs to be an intermediary. That intermediary is Thou. In *Ethics of Pure Will* Cohen draws attention to the fact that the multiplicity of human beings raises the question of inter-personal relations (Cohen, 1904, p. 234). In the state they are implemented in the concept of the social contract which has become one of the foundations of political philosophy. But what is a social contract? Cohen offers this answer: “A contract is a claim, a legal claim that I make upon the Other. This legal claim, at least as a claim presented in a court, is the paradigm of all legal action (*actio*). *The contract then transforms the claim (Anspruch) into an address (Ansprache). And thus the Other is transformed to I in Thou*”²⁸ (Cohen, 1904, p. 234).

In other words, the I-Thou relationship at the level of the individual forms the foundation of the state as a whole. While the concept of contract has not been methodologically clarified — the citizens of most countries have not signed any contracts among themselves in reality — inter-personal relations in human society are an unquestioned reality. To describe

²⁸ “Der Vertrag ist ein Anspruch; ein Anspruch des Rechts, den ich an den Andern erhebe. Ein solcher Rechtsanspruch, zum mindesten als Gerichtsanspruch, ist ja die Rechtshandlung überhaupt (*actio*). Der Vertrag macht nun aus dem Anspruch die Ansprache. Und daher verwandelt sich der Andere zum Ich in Du.”

Мы. Как подчеркивает Коген, «партнерство и общество – это понятия несравнимые» (Cohen, 1904, S. 236). Партнерство методически соотносится с жизнью конкретной личности, ее обращением к другому и к самому себе. Партнерство формирует межличностные отношения на уровне не только государства, но и семьи, трудовых коллективов, гражданских институтов, межгосударственных отношений.

Гегелевская социальная теория трактовала общество как единое целое, находящееся в диалектических отношениях со своими отдельными членами. Поскольку реально описать эти отношения невозможно, то социальные учения, построенные на основе теории Гегеля, склонны рассматривать глобальные социальные трансформации без детального осознания внутренних процессов, лежащих в их основаниях. Одним из наиболее известных учений, появившихся под влиянием гегелевской социальной теории, стал марксизм, который видит общество в качестве глобального целого, подверженного революционным трансформациям. Напротив, когеновская социальная теория интерпретирует внутреннюю жизнь общества как процесс диалога и партнерства, что дает ей возможность описывать социальные микропроцессы, а не только глобальные трансформации общества как целого. На основе философии Когена в начале XX в. появились социальные теории, которые выступили с альтернативой марксизму, в том числе теория этического социализма Пауля Наторпа. Э. Бернштейн, один из лидеров социалистического движения в Западной Европе и последователь Когена, рассматривал процесс переустройства общества как совокупность постепенных реформ, а не как глобальную ломку социальной системы в процессе революций. Все это привело к тому, что философия Когена считалась в Советском Союзе враждебной марксизму, идеалистической и реакционной. Между тем сам Коген был очень далек от прямого столкновения с марксизмом. Общество для него было одно-

what Cohen believes to be an uncertain concept of social relations, he introduces a more precise notion of partnership (*Genossenschaft*), which turns individual I's and Thou's into the common We. Cohen stresses that “*partnership and society are not comparable concepts*”²⁹ (Cohen, 1904, p. 236). Partnership methodologically relates to the life of a concrete individual, its treatment of the Other and of itself. Partnership forms inter-personal relations at the level not only of the state, but also of the family, work collectives, civil institutions and inter-state relations.

Hegel's social theory treated society as a single whole which is in a dialectical relationship with its individual members. Because these relations are impossible to describe in reality, the social doctrines based on Hegel's theory tend to regard global social transformations without delving into the internal processes that underlie them. One of the best known doctrines that sprang up under the influence of Hegel's social theory is Marxism, which sees society as a global whole, prone to revolutionary transformations. By contrast, Cohen's social theory interprets the inner life of society as a process of dialogue and partnership, which enables him to describe social micro-processes and not only global transformations of society as a whole. In the early twentieth century Cohen's philosophy gave rise to social theories which offered an alternative to Marxism. These included Paul Natorp's theory of ethical socialism. Eduard Bernstein, one of the leaders of the socialist movement in Western Europe and a follower of Cohen, envisioned the process of society's transformation as a combination of gradual reforms and not as a global demolition of the social system in the process of revolutions. As a result, in the Soviet Union Cohen's philosophy was considered to be anti-Marxist, idealistic and reactionary. And yet Cohen was not hos-

²⁹ “*Genossenschaft und Gemeinschaft sind unvergleichbare Begriffe.*”

временно и целостным, и индивидуально-личным. Исследование межличностных отношений и партнерства позволяет видеть человека в качестве творческой личности, а общество — в качестве социального и культурного целого²³.

4. Межличностное отношение в искусстве и религии

В отличие от кантианства, философская система Когена состоит не из трех, а из четырех частей. Наряду с логикой, этикой и эстетикой она включает религию разума как отдельную дисциплину. Написанные Когеном в конце жизни сочинения, посвященные двум последним областям, существенно опираются на пронизанные диалогическими элементами логику и этику. По этой причине в философской системе Когена наблюдается прогрессирующий отход от кантовской проблематики. Хотя когеновская эстетика и посвящена проблемам искусства, основания для изучения искусства там совсем иные, чем в эстетике Канта. Во введении к «Критике способности суждения» Кант определяет область эстетики как промежуточную между двумя другими сторонами его философии. Он говорит о трех способностях человеческой души, а именно: «способность познания, чувство удовольствия и неудовольствия и способность желания» (AA 05, S. 177; Кант, 2001, с. 93). Чувство удовольствия (*Gefühl der Lust*) рассматривается Кантом в качестве основания для эстетического суждения, которое позволяет человеку оценить произведение искусства. Хотя эстетика Когена, как и кантовская, направлена на исследование искусства, но основополагающим для эстетики чувством является любовь, которая, как отмечает Коген, не терпит замыкания в себе и требует общения и сообщения (Cohen, 1912, Bd. 1, S. 175; Коген, 2002, с. 219).

²³ Искусство, наука, поэзия, вообще все формы культуры за счет межличностных отношений осуществляются в этом напряжении между одним человеком и обществом (Cohen, 1904, S. 242–243).

tile to Marxism. For him society was at once whole and individual-personal. The study of inter-personal relations and partnership reveals man as a creative personality and society as a social and cultural whole.³⁰

4. Inter-Personal Relationship in Art and Religion

Unlike Kantianism, Cohen's philosophical system consists not of three but of four parts. Along with logic, ethics and aesthetics, it comprises the religion of reason as a separate discipline. Cohen's last works devoted to the two latter areas rely heavily on logic and ethics permeated with dialogic elements. For this reason Cohen's philosophical system was drifting away from Kantian concerns. Although Cohen's aesthetics is devoted to the problems of art, his grounds for studying art are very different from those in Kant's aesthetics. In the introduction to the *Critique of the Power of Judgement* Kant determines the area of aesthetics as intermediate between the two other parts of his philosophy. He speaks of three capacities of the human soul, to wit: "the *faculty of cognition, the feeling of pleasure and displeasure, and the faculty of desire*" (KU, AA 05, p. 177; Kant, 2000, pp. 64-65). The feeling of pleasure (*Gefühl der Lust*) is the basis of an aesthetic judgement which enables a person to assess a work of art. Although Cohen's aesthetics, like Kant's, is concerned with art, the key feeling for aesthetics is love which, according to Cohen, does not tolerate withdrawal into oneself and calls for communion and communication (Cohen, 1912, Vol. 1, p. 175).

Love, being a purified form of sexual desire, expresses feeling as such and in this capacity becomes the foundation of Cohen's aesthetics

³⁰ Because of inter-personal relations art, science, poetry and all forms of culture are driven by the tension between the individual and society (Cohen, 1904, pp. 242-243).

Любовь, выступая в качестве очищенной формы полового влечения, оказывается выражением чувства как такового и в этом качестве становится основанием когеновской эстетики (Cohen, 1912, Bd. 1, S. 169). Поставив любовь в основание художественного восприятия, Коген формирует своего рода диалогическую эстетику, в которой произведение искусства перестает быть предметом творения одинокого художника и восприятия одинокого ценителя, а становится областью социально-культурного общения. Представление о любви как о важнейшем основании художественной деятельности не ново. Но у Когена оно оказывается связанным с его общей концепцией межличностных отношений, с его логикой и этикой. Это позволяет выявить связь искусства с нравственностью и религией.

В «Религии разума...» Коген не занимается подробной дедукцией понятия личности и отношения Я — Ты, как он это делает в «Этике...». В своей последней книге он просто повторяет, порой даже более четко, чем в более ранних текстах, уже сформулированные идеи²⁴. Через отношения Я и Ты осуществляется универсальность человеческой личности в государстве:

Даже если отдельный человек удовлетворится тем, что его индивидуальность проявляется и закрепляется только в человечестве, которое опосредовано государством, то и тогда нужен еще какой-то посредник между Я и человечеством. Помимо Я появляется Он, отличный от Оно. Неужели этот Он — такой же, как Я, и мысль о нем сопоставляется мысли о Я? От этого заблуждения спасает сам язык, ставя Ты перед Он. Неужели и Ты представляет собой лишь другой пример Я, и поэтому от нас не требуется отдельное раскрытие Ты,

²⁴ При рассмотрении религиозной философии Когена нужно согласиться с некоторыми критическими замечаниями В.Н. Белова (Белов, 2015, с. 42–43) и внести уточнение в вопрос об отношении философии диалога с когеновской концепцией религии (Дворкин, 2013, с. 127–132). Диалогические идеи пронизывают всю систему философии Когена и в философии религии получают только завершение.

(Cohen, 1912, Vol. 1, p. 169). Putting love at the foundation of artistic intuition Cohen formulates a dialogic aesthetic in which an art work ceases to be an object created by a lone artist and contemplated by a lone evaluator and becomes an area of socio-cultural communication. The idea of love as the key driver of artistic activity is not new. But with Cohen it is tied to the general conception of inter-personal relations, to its logic and ethics. This brings out art's link with morality and religion.

In *Religion of Reason* Cohen does not engage in the deduction of the concept of personality and the I-Thou relationship as in *Ethics of Pure Will*. In his last book he simply repeats, sometimes more concisely than in his earlier texts, the ideas already formulated.³¹ The I-Thou relationship ensures universality of the human individual in the state:

It might perhaps be sufficient for an individual man to become conscious of his own individuality only in and through the state, which mediates between the individual and humanity; yet another mediation is needed besides the one required between the I and humanity. Besides the I, and distinct from the It, there arises the He. Is the He only another example of the I, which is therefore already established by the I? Language alone protects us from this mistake; language sets up the Thou before the He. Is the Thou also only another example of the I, or is a separate discovery of the Thou necessary, even if I have already become aware of my own I? Perhaps the opposite is the case, that only the Thou, the discovery of the Thou, is able to bring myself to the discovery of I, to the discovery of the ethical knowledge of my I (Cohen, 1972, pp. 14-15; cf. Cohen, 1919, p. 17).

³¹ In considering Cohen's religious philosophy one has to concur with some critical remarks of V.N. Belov (2015, pp. 42-43) and make some adjustments to the question of the relationship between the philosophy of dialogue and Cohen's conception of religion (Dvorkin, 2013, pp. 127-132). Dialogic ideas inform Cohen's entire philosophical system and are merely given final shape in his philosophy of religion.

если уже обнаружено Я? Возможно, все происходит наоборот, таким образом, что только Ты, открытие Ты, приводит человека к осознанию собственного «Я», к нравственному познанию этого Я (Cohen, 1919, S. 17).

Таким образом, концепция межличностного отношения в «Религии разума» Когена строится на основе его этики. Но это приводит нас к новому вопросу. В чем же состоит особенность именно религии? Конечно, Коген подчеркивает фундаментальную связь религии с этикой. Этика Когена по своей природе религиозная, так как именно Бог является этическим «гарантом человечества» (Cohen, 1919, S. 23). И все-таки религия обретает некоторое новое по отношению к этике измерение.

Разница между этикой и религией у Когена состоит в методе отношения к человеческой личности. Несмотря даже на характерный для когеновской этики личностный подход, этика остается абстрактной дисциплиной, соотносящей индивидов друг с другом и с государством в рамках права. Этика апеллирует к универсальным законам, но она не погружается внутрь человеческих и межчеловеческих проблем. Отличие религии от этики в философии Когена хорошо видно в его трактовке понятия человека. По его мнению, этическое определение человека как «рядом-человека» обретает полноценно личностный характер только в понятии «со-человек» (*Mitmensch*), которое определяет человека в религии (Cohen, 1919, S. 132). В чем состоит такая фундаментальная разница между «рядом-человеком» и «со-человеком»? Как мы уже отметили, «рядом-человек» — это партнер, и отношения с ним партнерские. «Со-человек» — это ближний (*ein Nächstes*), и отношение к нему соответствует заповеди любви к ближнему.

Таким образом, множественность человека в этике и религии проявляется по-разному. В этике — это отношения партнерства в политически-правовом контексте, в религии — это

Thus, in Cohen's *Religion of Reason* the conception of inter-personal relationship is based on ethics. This, however, brings us to another question. What is the distinctive feature of religion? Cohen, of course, stresses the fundamental link between religion and ethics. Cohen's ethics is inherently religious because God is the ethical "guarantor of humanity" (Cohen, 1972, p. 20; cf. Cohen, 1919, p. 23). And yet religion adds an extra dimension to ethics.

With Cohen, the difference between ethics and religion lies in the attitude to the human individual. In spite of the personalist approach characteristic of Cohen's ethics, ethics remains an abstract discipline which establishes a correlation of individuals with one another and with the state in the framework of law. Ethics appeals to universal laws but it does not immerse itself in individual and inter-personal problems. The difference between religion and ethics in Cohen's philosophy is highlighted by his treatment of the concept of man. In his opinion, the ethical definition of man as the "next man" (*Nebenmensch*) acquires its full personalist character only in the concept of "fellowman" (*Mitmensch*), which defines man in relation to religion (Cohen, 1972, p. 114; Cohen, 1919, p. 132). What is the fundamental difference between "next man" and "fellowman?" As noted above, the "next man" is a partner and the relationship with him is that of partnership, a fellowman is a neighbour (*ein Nächstes*) and the relationship with him corresponds to the commandment, "Thou shalt love thy neighbour as thyself."

Thus the multiplicity of man manifests itself in different ways in ethics and religion. In ethics these are relations of partnership in the political and legal context, and in religion it is religious love. Cohen explains the essence of the religious feeling by comparing suffering and compassion. Of course, ethics implies help for the suffering man, but religion demands

религиозная любовь. Коген поясняет сущность религиозного чувства на примере сравнения страдания и со-страдания. Конечно, и этика требует помочь страдающему человеку, но религия требует к нему сострадания (Cohen, 1919, S. 19). Сострадание — это не просто выполнение этического долга, это внутренняя трансформация личности. Другой пример религиозного переживания, который приводит Коген,— это проблема греха. Как отмечает философ, исследование и преодоление своей греховности является именно религиозным определением, а не этическим (Cohen, 1919, S. 23).

Казалось бы, религиозное переживание, как его описывает Коген,— это глубоко внутреннее явление, но одно из важнейших отличий когеновской философии от кантовской состоит в снятии противостояния внутреннего и внешнего. Во-первых, в религии, как и в этике, отношение Я — Ты является межличностным; оно проявляется и внутри человека, и как нечто, выводящее человека вовне, к Другому. Религия во многом выступает одним из посредников между личностью и коллективом. Во-вторых, это отношение проявляется как отношение между отдельным человеком и человечеством. А это значит, что религия превращает человека в универсальное общечеловеческое понятие. Если для Гегеля этот общечеловеческий смысл человека в политическом контексте проясняется в идее всемирной истории, то для Когена он обретает характер религиозного мессианизма²⁵.

В рассмотрении отношения отдельного человека и мирового целого есть еще одна точка пересечения между Гегелем и Когеном. Оба меряют отдельного человека в его актуальном личном бытии масштабами вселенной. Я уже отмечал, что эта тенденция западной философии идет как минимум от Николая Кузанско-

²⁵ Мессианская идея очень хорошо укладывается в систему Германа Когена с ее подчеркнутой темпоральностью и обращенностью в будущее (см.: Cohen, 1919, S. 24).

compassion (Cohen, 1919, p. 19; Cohen, 1972, pp. 16-17). Compassion is not only the fulfilling of an ethical duty, but inner transformation of the individual. Another example of religious experience cited by Cohen is the problem of sin. The philosopher notes that knowing and overcoming one's sinfulness is a religious and not an ethical prescription (Cohen, 1919, p. 23; Cohen, 1972, p. 20).

The religious experience as described by Cohen would seem to be an intensely personal phenomenon, and yet one of the key differences of Cohen's philosophy from Kant's consists precisely in the fact that Cohen removes the contradiction between the internal and the external. First, in religion as in ethics the I-Thou relationship is inter-personal; it manifests itself within man and as something that draws man out, towards the Other. Religion is in many ways an intermediary between the individual and the collective. Second, the relationship manifests itself as the relationship between the individual and humanity in general. This means that religion turns man into a universal human concept. While for Hegel the universal human meaning of man in the political context manifests itself in the idea of world history, for Cohen it assumes the character of religious Messianism.³²

There is yet another point where Hegel and Cohen converge in considering the relationship between the individual and the world. Both of them measure the individual in his actual being by the scale of the universe. I have already noted that this tendency in Western philosophy goes back at least to Nicholas of Cusa. But in all cases, including Nicholas of Cusa, it derives from biblical prophecy or religious monotheism. Conjoining absolute being and Nothing,

³² The Messianic idea harmonises well with Hermann Cohen's system with its pronounced temporality and orientation towards the future (*cf.* Cohen, 1919, p. 24; 1972, p. 21).

го. Но у всех, включая Кузанца, она происходит из библейского пророчества и религиозного монотеизма. Соотнося между собой абсолютное бытие и ничто, Гегель как бы воспроизводит рассказ книги Бытия о сотворении мира из ничего. Разумеется, он понимает этот рассказ в духе классической европейской философии не как процесс творения, а как отношение целого и части. Коген также не помещает процесс творения в какое-то внешнее ему время, но рассматривает само время в качестве внутреннего содержания творения. В этом вопросе он, с одной стороны, опирается на Маймонида, который соотносит мир и Бога посредством негативных атрибутов. Но при этом вопрос о творении «в Начале» (*Bereishit*) оказывается для Когена сформулированным иначе, чем для Маймонида, и еще более отличающимся от формулировки Гегеля. Коген усматривает между любым творческим актом человека в настоящем времени и творением мира в начале (в истоке, *im Ursprung*) коррелятивную связь. Иными словами, человеческое творчество, которое эквивалентно человеческой жизни (речь идет именно о жизни, а не о бытии), оказывается коррелятом божественного сотворения мира. Актуальное бытие, как я уже показал, коррелирует не с вообще ничто, а с бесконечно малым началом данного конкретного бытия. Таким образом, Коген трактует жизнь как человеческое творчество, коррелятивно сопряженное с божественным творением.

К сказанному нужно добавить, что религиозная философия Когена приводит к новому осмыслению религиозных источников в качестве особого рода литературы. Коген даже разработал своего рода герменевтику пророческого текста, которая сыграла существенную роль в философии диалога как минимум у Розенцвейга.

При всей оригинальности диалогических идей, сформулированных Когеном в его философской системе, я не утверждаю, что эту си-

Hegel, as it were, retells the Genesis story about the creation of the world from nothing. To be sure, he interprets this story in the spirit of classical European philosophy, not as creation but as the relationship between the whole and its part. Cohen, too, does not place the process of creation in some external time, but he considers time itself as inner content of creation. On that issue he proceeds from Maimonides who unifies the world and God through negative attributes. But Cohen formulates the question of creation “in the Beginning” (*Bereishit*) differently from Maimonides and still more differently from Hegel. Cohen posits a correlation between any creative act of man in the present and the creation of the world in the beginning (in the origin, *im Ursprung*). In other words, human creativity, which is equivalent to human life (this concerns life, not being) is a correlate of the divine creation of the world. Actual being, as I have shown, correlates not with Nothing in general, but with the infinitesimal beginning of a given concrete being. Thus Cohen interprets life as human creativity correlated with divine creation.

To this we should add that Cohen’s religious philosophy leads to a new interpretation of religious sources as a special kind of literature. Cohen even developed a kind of hermeneutics of the prophetic text which played an important role in the philosophy of dialogue, at least with Rosenzweig.

For all the originality of the dialogic ideas which Cohen formulated in his philosophical system, I do not insist on characterising his system as dialogic. Cohen remains a Neo-Kantian, and his style of thought should be described as critical idealism. However, it is in Cohen’s philosophy that we find a whole number of ideas which later played a seminal role in forming the dialogue philosophy. Dialogue philosophy, interpreted in the context of Cohen’s doctrine,

стему следует характеризовать как диалогическую. Коген остается неокантианцем, и весь стиль его мышления нужно охарактеризовать как критический идеализм. Однако именно в философии Когена впервые был сформулирован целый ряд идей, которые позднее стали основополагающими при формировании философии диалога. Философия диалога, понимаемая в контексте когеновского учения, воспринимается значительно полнее и глубже, поэтому мы должны начинать ее систематическое изложение именно с Когена. Без обращения к диалогическим идеям Когена концепции Розенцвейга, Бубера, Бахтина и даже Левинаса повисают в воздухе.

5. Коген и другие философы диалога

Самым первым и непосредственным последователем диалогической составляющей философии Когена является Франц Розенцвейг. Однако, хотя он и повторяет очень многие из фундаментальных диалогических идей Когена, его собственная философия глубоко оригинальна.

Как я уже отметил, Розенцвейг строит свою философскую систему на базе когеновской логики истока. Однако вместо концепции корреляции он разрабатывает учение о траекториях. Если у Когена корреляции описывают отношения между человеком и Другим, а этим Другим может быть и Бог, и мир, и другой человек, то Розенцвейг взаимоотношения между Богом, миром и человеком (в его системе они называются элементами) рассматривает в качестве выходящих за онтологическую реальность процессов — траекторий (*Bahn*).

В отличие от Когена, у которого корреляция осуществляется в процессе мышления, у Розенцвейга траектория разворачивается в качестве языкового процесса (*Sprache*). Розенцвейг подчеркивает, что именно речь, в отличие от мысли, протекает в настоящем времени. Он создает фундаментальную теорию словесности и про-

comes across in a much more complete and profound way and therefore we should start its systematic presentation with Cohen. Without recourse to Cohen's dialogic ideas the conceptions of Rosenzweig, Buber, Bakhtin and even Levinas hang in the air.

5. Cohen and Other Dialogue Philosophers

The first and immediate follower of the dialogic part of Cohen's philosophy is Franz Rosenzweig. However, although he repeats very many of Cohen's fundamental ideas about dialogue his own philosophy is profoundly original.

As I have noted, Rosenzweig builds his philosophical system on Cohen's logic of origin. However, instead of the conception of correlation he develops a doctrine of Path. Whereas with Cohen correlations describe the relations between the individual and the Other, and the Other can be either God, or the world or another man, Rosenzweig sees the relations between God, the world and man (called elements in his system) as Path (*Bahn*), processes that transcend ontological reality).

Unlike Cohen, who places correlation in the process of thought, Rosenzweig's Path unfolds as a speech process (*Sprache*). Rosenzweig stresses that speech, unlike thought, happens in the present. He develops a seminal theory of language and proclaims philosophical "grammar" as an organon while describing philosophy as a narrative philosophy (*erzählende Philosophie*) (Rosenzweig, 1925, p. 436).

In the second part of *The Star of Redemption* Rosenzweig formulates his theory of the inter-personal relations of I, Thou, He and We. He describes the relationship between dialogue and monologue, compares various grammatical structures and formulates an original hermeneutics of the biblical text. Finally, in the third part of his book Rosenzweig sets forth his phi-

возглашает философскую «грамматику» в качестве органа, а философию характеризует как рассказывающую философию (*erzählende Philosophie*) (Rosenzweig, 1925, S. 436).

Во второй части «Звезды избавления» Розенцвейг формулирует свою теорию межличностных отношений Я, Ты, Он, Мы. Там же он описывает отношение диалога к монологу, сравнивает разные грамматические структуры и формулирует своеобразную герменевтику библейского текста. Наконец, в третьей части книги Розенцвейг строит свою версию философии религии и закладывает теорию межрелигиозного диалога, хотя сами религии он понимает в качестве самодостаточных и к диалогу не стремящихся. Через все три части книги автор проносит свою концепцию истории, мифа и искусства. Таким образом, Розенцвейг в своей версии философии диалога, при всей ее оригинальности, опирается на все четыре части системы Когена.

Совсем иная ситуация у Мартина Бубера. В уже процитированной выше работе «История диалогического принципа» он подчеркивает свою независимость от других исследователей. При этом Бубер указывает, что диалогические идеи в это время носились в воздухе. Как он пишет, при знакомстве с текстами Эбнера он был потрясен, насколько «близость мыслей была какой-то даже жутковатой» (Buber, 1997, S. 305; Бубер, 1997, с. 230). В качестве первого философа-диалогиста новой эпохи Бубер все-таки упоминает Когена. Однако из текста ясно, что Бубер не был основательно знаком с работами Когена ни до написания «Я и Ты», ни после²⁶. В то же время степень «независимо-

²⁶ К идеям, носившимся в воздухе, можно отнести также случаи буквального совпадения буберовских идей с когеновскими. Так, Бубер говорит о двойственности (*Zwiefalt*) основных слов и рассматривает отношение Ich — Du как словесную пару (*Wortpaar*) (Buber, 1997, S. 7; см.: Бубер, 1995, с. 16). Коген использует латинское обозначение и говорит о двойственном числе Ты по отношению к Я (*Dualis des Ich*) (Cohen, 1904, S. 235). Такое концептуальное совпадение скорее свидетельствует о близости их мышления, чем о сознательном

philosophy of religion and lays the groundwork of the theory of inter-religious dialogue, although he sees religions as self-contained and not seeking a dialogue. The author carries his conception of history, myth and art through all three parts of the book. Thus Rosenzweig, in his version of the dialogue philosophy, for all its originality, proceeds from all four parts of Cohen's system.

Martin Buber's situation is entirely different. In his above-quoted book, *The History of the Dialogical Principle*, he is at pains to show that he is independent from other scholars. Buber notes that dialogical ideas were in the air at the time. He writes that when he read Ebner's texts he was struck by an "uncanny nearness" of thoughts (Buber, 2002, p. 256). As the first dialogical philosopher of the new era, Buber still mentions Cohen. However, it is clear from his text that Buber was not thoroughly conversant with Cohen's work, either before or after the writing of *I and Thou*.³³ At the same time the degree of Buber's independence should not be exaggerated. At the time he was writing *I and Thou* Buber intensively corresponded with Rosenzweig. *I and Thou* was published two years after *The Star of Redemption* and it is impossible to deny some connection. Nor is there any doubt that Buber's dialogical conception is markedly different from those of Cohen and Rosenzweig.

Buber counterposes the I-Thou relationship to the I-It relationship whereas Cohen and Rosenzweig consider the relationships of all persons together. In this context we can also

³³ Speaking of ideas that were "in the air", one can cite instances of literal coincidence of the ideas of Buber and Cohen. Thus Buber speaks about the duality (*Zwiefalt*) of the basic words and considers the I-Thou relationship to be "combined words" (*Wortpaar*) (Buber, 1937, p. 3; cf. Buber, 1923, p. 9). Cohen uses the Latin designation and speaks of "Thou in a duality with I" (*Dualis des Ich*) (Cohen, 1904, p. 235). The conceptual coincidence attests to a similarity of their thinking rather than conscious borrowing.

сти» Бубера не следует переоценивать. В момент написания «Я и Ты» Бубер интенсивно переписывался с Розенцвейгом. Между выходом «Звезды избавления» и «Я и Ты» прошло два года, и говорить об отсутствии связи тут невозможно. Не вызывает сомнения и то, что диалогическая концепция Бубера очень отличается от таковых у Когена и Розенцвейга.

Бубер противопоставляет отношение Я — Ты и отношение Я — Оно, тогда как Коген и Розенцвейг рассматривают отношения всех лиц в единстве. В данном контексте также можно указать на буберовскую идею «вечного Ты» (Бубер, 1995, с. 18), которая явно противостоит розенцвейговской идее «Мы вечны» (Розенцвейг, 2017, с. 291)²⁷. Даже в своей философии диалога Бубер остается индивидуалистом. Если Когена и Розенцвейга интересовала логика межличностных отношений, то Бубер больше занимался мистической напряженностью отношения к Другому. Важнейшая заслуга буберовской версии философии диалога состоит в том, что он сформулировал диалогизм как особый философский подход и сумел донести диалогическую идею до широкого круга читателей.

Так или иначе, диалогизм в 1920-е гг. получил распространение в Германии и затем во Франции. Но самое значительное и оригинальное направление в диалогической мысли сформировалось в России, где неокантианство пустило глубокие корни (Белов, 2004; Dmitrieva, 2016), в лице представителей невелинского круга, и прежде всего М.М. Бахтина²⁸. Отношение идей Бахтина к философии диалога в версии Когена, Розенцвейга и Бубера — отдельная тема для исследования, но к утверждению этой связи меня располагают несколько серьезных обстоятельств. Во-первых, ближайшим другом и философским собеседником Бахтина

заимствовании.

²⁷ Ср. «das ewige Du» (Buber, 1997, S. 12) и «Die Wir sind ewig» (Rosenzweig, 2002, S. 281).

²⁸ Эта тема подробнее рассмотрена в моей работе: (Dvorkin, 2019, p. 167–168).

mention Buber's idea of the "eternal Thou" (Buber, 1937, p. 6), which is in obvious contradiction to Rosenzweig's idea of "We are eternal" (Rosenzweig, 2005, p. 271).³⁴ Buber remains an individualist, even in his philosophy of dialogue. While Cohen and Rosenzweig were interested in the logic of inter-personal relations Buber devoted more time to the mystical tension of the relation to the Other. The main contribution of Buber's version of the philosophy of dialogue lies in the fact that he formulated dialogism as a special philosophical approach and managed to bring the dialogue idea to a broad readership. In any case, in the 1920s dialogism became widespread in Germany and then in France. But the most significant and original trend in dialogical thought emerged in Russia where Neo-Kantianism put down deep roots (*cf.* Belov, 2004; Dmitrieva, 2016), represented by the Nevel circle and especially Mikhail Bakhtin.³⁵ The relationship of Bakhtin's ideas to the philosophy of dialogue as expounded by Cohen, Rosenzweig and Buber is a separate topic, but there are several serious circumstances that lead me to assert this link. First, Bakhtin's closest friend and philosophical interlocutor was Cohen's pupil and follower, Matvei Kagan, whose own ideas on the philosophy of history directly develop Cohen's ideas (Kagan, 2004). Second, Bakhtin himself repeatedly stressed his connection with Neo-Kantianism (see, for example, Bakhtin and Duvakin, 1996, p. 36, 39-40). Finally, Bakhtin's early works, in which he sets forth his dialogical ideas for the first time, reveal a closeness to Neo-Kantianism (Bakhtin, 2003). Thus the dialogue philosophy settled down in Russia. Vitaly L. Makhlin studies and develops it in his works. Vladimir S. Bibler, an outstanding dia-

³⁴ Cf. "das ewige Du" (Buber, 1923, p. 12) and "Die Wir sind ewig" (Rosenzweig, 1921, p. 281).

³⁵ This topic is discussed in more detail in my work (Dvorkin, 2019, pp. 167-168).

был ученик и последователь Когена М.И. Каган, собственные идеи которого по философии истории являются прямым развитием философии Когена (Каган, 2004). Во-вторых, сам Бахтин многократно отмечал свою связь с неокантианством (см., напр.: Беседы..., 1996, с. 36, 39–40). Наконец, близостью к неокантианству отмечены ранние работы Бахтина, в которых он и излагает впервые свои диалогические идеи (Бахтин, 2003). В итоге философия диалога прижилась в России. Ее исследование и развитие присутствует в работах В.Л. Махлина. Выдающийся философ-диалогист В.С. Библер пытался проследить собственные философские корни в идеях Бахтина и даже Когена (Библер, 1991, с. 16–26).

Завершая этот обзор, необходимо сказать несколько слов о философии Эммануэля Левинаса, которая первоначально развивалась в рамках направления, во многом альтернативного философии диалога, а именно в рамках феноменологии Гуссерля и Хайдеггера. Однако в поздних работах Левинаса прямо заявляет о своей версии философии диалога (Levinas, 1974). В числе существенных источников его идей следует назвать Розенцвейга и Гордина, философия которых развивалась под прямым влиянием марбургского неокантианства. При всей противоположности его метода основные выводы Левинаса весьма близки к философии Когена (см.: Сокулер, 2008, с. 266, 293–294).

Заключение.

Коген и философия диалога сегодня

Подводя итоги, сформулирую три важных для моей работы тезиса.

Во-первых, несмотря на то что Герман Коген не был официальным инициатором диалогического движения и не провозглашал создание особой философии диалога, его роль в формировании данного философского направления можно считать доказанной. Все че-

logical philosopher, has tried to trace his own philosophical roots to the ideas of Bakhtin and even Cohen (Bibler, 1991, pp. 16-26).

To end this review, a brief word needs to be said about the philosophy of Emmanuel Levinas which initially developed as a trend that was an alternative to the philosophy of dialogue in many ways, viz. in the phenomenology of Husserl and Heidegger. However, in his later works Levinas explicitly declares his version of the philosophy of dialogue (Levinas, 1974). Among important sources of his ideas were Rosenzweig and Gordin whose philosophy was directly influenced by Marburg Neo-Kantianism. Although his method was the opposite of Cohen's his conclusions are close to Cohen's philosophy (*cf.* Sokuler, 2008, pp. 266, 293-294).

Conclusion: Cohen and the Philosophy of Dialogue Today

Summing up, I shall formulate three theses that are important for my work.

First, although Hermann Cohen was not officially recognised as the initiator of the dialogical movement and did not proclaim a distinct philosophy of dialogue, his role in the shaping of this philosophical trend is not open to question. All four parts of Cohen's philosophical system contain important prerequisites and formulations of the dialogical principle. Cohen's logic, which considers thought as the process of task-solving taking place in the present, was the main prerequisite of Rosenzweig's logic and "new thinking". In his ethics Cohen formulated the ideas of inter-personal relationship between I and Thou and the relationship between the individual and society, I and We. In his aesthetics he saw art not only as an object of contemplation, but as an object of inter-personal creativity. Finally, in his philosophy of re-

тыре части философской системы Когена содержат важные предпосылки и формулировки диалогического принципа. Когеновская логика, рассматривающая мышление как процесс решения задач, осуществляющийся в настоящее время, послужила главной предпосылкой логики Розенцвейга и его «нового мышления». В своей этике Коген сформулировал идеи межличностного отношения Я и Ты и отношения личности и общества — Я и Мы. В своей эстетике он осознал искусство не только как предмет созерцания, но как предмет межличностного творчества. Наконец, в своей философии религии Коген рассмотрел религию в качестве особой сферы разума, для которой характерно личностное отношение. Когеновское учение о религии разума развивает его идеи этики, но если в этике отношения между людьми рассматриваются как партнерство, то в философии религии это настоящие межличностные отношения, которые характеризуются как любовь. Таким образом, диалогические идеи пронизывают всю философскую систему Когена.

Во-вторых, значительная часть философов диалога, даже когда они действовали независимо от Когена, во многом развивали его идеи или идеи, очень близкие к его философским поискам. В наибольшей степени за ним шел Розенцвейг, который неоднократно писал о Когене как о своем учителе. При этом Розенцвейг сформулировал собственную оригинальную философскую систему, в которой наряду с Когеном ощутимо влияние Гёте, неогегельянства, Ницше и других источников. Также когеновскую проблематику подхватывает, не всегда это осознавая, Бубер. Несомненно влияние Когена и на диалогические идеи Бахтина: когеновская эстетика стала одной из главных предпосылок его эстетики словесного творчества. Говоря обо всей этой преемственности идей, невозможно сомневаться в оригинальности и самостоятельности каждого из названных философов. Однако их учения видятся в совершенно новом свете при соотнесении с философией Когена.

ligion Cohen investigated religion as a distinct sphere of reason characterised by personal relationships. Cohen's doctrine of the religion of reason elaborates his ethical ideas, but whereas in ethics the relations between people are seen as partnership, in the philosophy of religion they are genuine inter-personal relations characterised as love. Thus, dialogical ideas permeate Cohen's entire philosophical system.

Secondly, a significant number of dialogue philosophers, even when they proceeded independently of Cohen, in many ways developed his ideas or ideas that were very close to his philosophical quests. This was especially true of Rosenzweig who repeatedly referred to Cohen as his teacher. Nevertheless Rosenzweig formulated his own original philosophical system, which owes something not only to Cohen, but also to Goethe, Neo-Hegelianism, Nietzsche and other sources. Cohen's problems are taken up, sometimes unwittingly, by Buber. Cohen's influence on Bakhtin's dialogical ideas is indisputable. Cohen's aesthetics became one of the main prerequisites of his aesthetic of verbal creativity. While we note the continuity of ideas, there are no grounds for questioning the originality and independence of each of the above mentioned philosophers. However, their doctrines are seen in a totally new light in the context of Cohen's philosophy.

Third, the greatest value of Cohen's investigations for the future development of the philosophy of dialogue lies in the fact that they are anchored to the history of classical philosophy in general. Cohen consciously develops the philosophy of Plato and Aristotle, Leibniz and Kant, whose conceptions he counterposes, in his own way, to the philosophy of Hegel and Marx, while not ignoring the latter but trying to answer their challenges. The historicity of Cohen's philosophy enables the dialogical principle to stand on a solid foundation of classical philosophy. For all his interest in the past,

В-третьих, для будущего развития философии диалога исследования Когена представляют наибольшую ценность, поскольку они наиболее фундаментально связаны с историей классической философии в целом. Коген совершенно сознательно развивает философию Платона и Аристотеля, Лейбница и Канта, концепции которых он по-своему противопоставляет философии Гегеля и Маркса, но не игнорирует последних, а пытается ответить на их вызовы. Историзм когеновской философии создает возможность для диалогического принципа встать на прочное основание классической философии. При всем ее интересе к прошлому главным свойством философии Когена является систематичность. Коген обращается к истории мысли, когда ему нужно проследить исток и развитие той или иной идеи. Но сама логика идей выстраивается им в строгом систематическом порядке. Все четыре части системы Когена взаимно необходимы и образуют внутреннее единство. Это ставит когеновское учение в особое отношение с философией диалога. Построенная на основе этого учения философия диалога приобретает строгий систематический характер.

Из всего сказанного следует, что при развитии философии диалога как одной из форм философии будущего идеи Когена будут неизменно играть одну из центральных ролей.

Список литературы

Бахтин М.М. Собр. соч. : в 7 т. М. : Языки славянских культур, 2003. Т. 1.

Белов В.Н. Неокантианство. Саратов: Научная книга, 2000. Ч. 1 : Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген.

Белов В.Н. Философия Германа Когена и русское неокантианство // Историко-философский ежегодник — 2003. М. : Наука, 2004. С. 333—353.

Белов В.Н. Является ли Герман Коген неокантианцем? // Кантовский сборник. 2015. № 1. С. 38—45.

Беседы В.Д. Дувакина с М.М. Бахтиным / вступ. ст. С.Г. Бочарова и В.В. Радзишевского ; закл. ст. В.В. Кожина. М. : Прогресс, 1996.

the hallmark of his philosophy is its systemic character. Cohen turns to the history of thought when he needs to trace the sources and development of this or that idea. But he structures the logic of ideas in a strictly systemic way. All four parts of Cohen's system are mutually necessary and form an intrinsic unity. This gives Cohen's doctrine a special place in relation to the philosophy of dialogue. The philosophy of dialogue, built on this doctrine, acquires a rigorous systemic character.

It follows from the above that Cohen's ideas will invariably play a central role in the development of the philosophy of dialogue as a form of future philosophy.

References

Bakhtin, M.M., 2003. *Sobranie sochinenij* [Collected Works]. Volume 1. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur. (In Rus.)

Bakhtin, M.M. and Duvakin, V.D., 1996. *Besedy V.D. Duvakina s M.M. Bakhtinym* [Conversations of V. Duvakin with M. Bakhtin]. Introduction by S.G. Bocharov and V.V. Radzishevsky; Afterword by V.V. Kozhinov. Moscow: Progress. (In Rus.)

Belov, V.N., 2000. *Neokantianstvo. Part 1: Vozniknovenie neokantianstva. Marburgskaya shkola. German Kogen* [Neo-Kantianism. The Rise of Neo-Kantianism. Marburg School. Hermann Cohen]. Saratov: "Nauchnaya kniga". (In Rus.)

Belov, V.N., 2004. Philosophy of Hermann Cohen and Russian Neo-Kantianism. In: *History of Philosophy Yearbook — 2003*. Moscow: Nauka, pp. 333-353. (In Rus.)

Belov, V.N., 2015. Is Hermann Cohen a Neo-Kantian? *Kantian Journal*, 1, pp. 38-45. (In Rus.)

Bibler, V.S., 1991. *Mikhail Mikhailovich Bakhtin, ili Poetika kul'tury* [Mikhail Mikhailovich Bakhtin, or Poetics of Culture]. Moscow: Progress; Gnozis. (In Rus.)

Bienenstock, M., ed. 2011. Hermann Cohen: l'idéalisme critique aux prises avec le matérialisme. *Revue de métaphysique et de morale*, 1.

Bienenstock, M., 2018. *Cohen und Rosenzweig: ihre Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus*. Freiburg: Verlag Karl Alber.

Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры. М. : Прогресс; Гнозис, 1991.

Бубер М. Ты и Я // Бубер М. Два образа веры / под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. М. : Республика, 1995. С. 15–92.

Бубер М. К истории диалогического принципа / пер. с нем. В.Л. Махлина // Махлин В.Л. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX века. М. : Лабиринт, 1997. С. 225–252.

Гадамер Г.-Г. Введение к работе М. Хайдеггера «Исток художественного творения» // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М. : Искусство, 1991. С. 100–115.

Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М. : Мысль, 1972.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М. : Мысль, 1974.

Гегель Г.В.Ф. Философия права. М. : Мысль, 1990.

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М. : Наука, 2000.

Дворкин И.С. Ты и Оно. По следам Бубера и Фрейда // Вопросы философии. 2002. № 4. С. 141–158.

Дворкин И. На пути к философии диалога // Філософські діалоги'2013. Толерантність та діалог в сучасному світі : зб. наук. праць. Вип. 7 / упор. В.А. Малахов, Г.П. Ковадло. Київ : СтилоС, 2013. С. 112–171.

Дмитриева Н.А. Неокантианские мотивы в мировоззрении Бориса Пастернака // «Объятие в тысячу охватов» : сб. матер., посвященный памяти Евгения Борисовича Пастернака и его 90-летию / сост. А.Ю. Сергеева-Клятис, О.А. Лекманов. СПб. : РХГА, 2013. С. 59–80.

Каган М.И. О ходе истории. М. : Языки славянской культуры, 2004.

Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М. : Прогресс-Традиция, 2000.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 67–833.

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

Кассирер Э. Понятная форма в мифическом мышлении // Избранное: Индивид и космос. М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. С. 272–326.

Коген Г. Эстетика чистого чувства. Т. 1. § 11 : Эстетическое чувство любви / пер. с нем. Т.А. Акиндиновой // *Studia culturae*. Вып. 3. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 211–224.

Buber, M., 1923. *Ich und Du*. In: M. Buber, 1997. *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Schneider, pp. 7-138.

Buber, M., 1937. *I and Thou*. Translated by R. Gregor Smith. Edinburgh: T. & T. Clark.

Buber, M., 2002. The History of the Dialogical Principle. In: M. Buber, 2002. *Between Man and Man*. Translated by R. Gregor-Smith. With an introduction by M. Friedman. London and New York: Routledge, pp. 249-264.

Cassirer, E., 1922. The Form of the Concept in Mythical Thinking. In: E. Cassirer, 2013. *The Warburg Years (1919–1933): Essays on Language, Art, Myth, and Technology*. Translated and with an Introduction by S.G. Lofts with A. Calcagno. New Haven and London: Yale University Press, pp. 1-71.

Casper, B., 1967. *Das dialogische Denken: Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*. Freiburg, Basel & Wien: Herder.

Cohen, H., 1871. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin: Dümmler.

Cohen, H., 1902. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Cassirer.

Cohen, H., 1904. *Ethik des reinen Willens*. Berlin: Cassirer.

Cohen, H., 1912. *Ästhetik des reinen Gefühls*. In 2 Volumes. Berlin: Cassirer.

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

Cohen H., 1972. *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Translated, with an introduction, by S. Kaplan. Introductory essay by L. Strauss. New York: F. Ungar.

Cristaudo, W., 2006. Rosenzweig and Rosenstock's Critiques of Idealism: The Common Front of Contrary Allegiances. In: *Franz Rosenzweigs "Neues Denken". Band 2: Erfahrene Offenbarung – in theologos*. Edited by W. Schmied-Kowarzik. Freiburg: Karl Alber, pp. 1121-1140.

Dmitrieva, N.A., 2013. Neo-Kantian Motifs in Boris Pasternak's World View. In: A.S. Sergeeva-Klyatis, O.A. Lekmanov, eds. 2013. *"Ob'yatie v tysyachu okhvatoov": sbornik materialov, posvyashennyi pamyati Evgeniya Borisovicha Pasternaka i ego 90-letiyu* ["A Hug in a Thousand Embraces": a Collection of Papers in Memory of Evgeny Pasternak and His Ninetieth Birthday]. St. Petersburg: RChGA, pp. 59-80. (In Rus.)

Dmitrieva, N., 2016. Back to Kant, or Forward to Enlightenment: The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism. *Russian Studies in Philosophy*, 54(5), pp. 378-394.

Коген Г. Теория опыта Канта / пер. с нем. В.Н. Белова. М. : Академический проект, 2012.

Махлин В.Л. Я и Другой: К истории диалогического принципа в философии XX века. М. : Лабиринт, 1997.

Пастернак Б.Л. Охранная грамота // Полн. собр. соч. : в 11 т. / сост. и коммент. Е.Б. Пастернака, Е.В. Пастернак. М. : Слово / Slovo, 2004. Т. 3 : Проза. С. 148–238.

Пома А. Критическая философия Германа Когена. М. : Академический проект, 2012.

Попов П.С. История логики нового времени. М. : Изд-во МГУ, 1960.

Розенцвейг Ф. Звезда избавления / отв. ред. и сост. И. Дворкин ; пер. с нем. Е. Яндугановой. М. : Мосты культуры ; Гешарим, 2017.

Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М. : Прогресс-Традиция, 2008.

Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Соч. : в 2 т. М. : Наука, 1995. Т. 1. С. 90–145.

Bienenstock M. Cohen und Rosenzweig: ihre Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus. Freiburg : Karl Alber, 2018.

Buber M. Ich und Du // Buber M. Das dialogische Prinzip. Heidelberg : Schneider, 1997. S. 7–138.

Casper B. Das dialogische Denken: Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg ; Basel ; Wien : Herder, 1967.

Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. Berlin : Cassirer, 1902.

Cohen H. Ethik des reinen Willens. Berlin : Cassirer, 1904.

Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls : in 2 Bdn. Berlin : Cassirer, 1912.

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

Cristaudo W. Rosenzweig and Rosenstock's Critiques of Idealism: The Common Front of Contrary Allegiances // Franz Rosenzweigs «Neues Denken» : in 2 Bdn. / hrsg. von W. Schmied-Kowarzik. Freiburg : Karl Alber, 2006. Bd. 2 : Erfahrene Offenbarung – in theologos. S. 1121–1140.

Dmitrieva N. Back to Kant, or Forward to Enlightenment: The Particularities and Issues of Russian Neo-Kantianism // Russian Studies in Philosophy. 2016. Vol. 54, № 5. P. 378–394.

Dvorkin, I.S., 2002. The Thou and the It: Following of Buber and Freud. *Voprosy Filosofii*, 4, pp. 141-158. (In Rus.).

Dvorkin, I., 2013. Towards a Philosophy of Dialogue. In: V.A. Malakhov and G.P. Kovadlo. *Filosofski dialogi'2013. Tolerantnost' ta dialog v suchasnomu sviti [Philosophical Dialogues. Tolerance and Dialogue in Everyday Life]: Collected papers. Volume 7*. Kiev: Stilos, pp. 112-171. (In Rus.)

Dvorkin I., 2019. Hermann Cohen and the Philosophy of Dialogue. In: *Proceedings of the 4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2019)*. Amsterdam and Paris: Atlantis Press, pp. 164-169. Available at: <https://www.atlantis-press.com/proceedings/iccessh-19/125911798> (Accessed: 01.06.2020).

Ebner, F., 1921. *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*. Innsbruck: Brenner Verlag.

Gadamer, H.-G., 1994. *Heidegger's Ways*. Translated by J.W. Stanley. Albany: SUNY Press, pp. 95-109.

Gibbs, R., 1999. *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton: Princeton University Press.

Gordin, J., 1929. *Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils*. Berlin: Akademie.

Gordon, P.E., 2010. *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge: Harvard University Press.

Feuerbach, L., 1986. *Principles of the Philosophy of the Future*. Translated by M. Vogel with an Introduction by T.E. Wartenberg, Indianapolis: Hackett.

Hegel, G.W.F., 1991. *Elements of the Philosophy of Right*. Edited by A.W. Wood, translated by H.B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F., 2010a. *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part 1: Logic*. Translated and edited by K. Brinkmann and D.O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F., 2010b. *The Science of Logic*. Translated by G. di Giovanni. New York: Cambridge University Press.

Hegel, G.W.F., 2017. *Phenomenology of Spirit*. Translated by T. Pinkard. Cambridge: Cambridge University Press.

Heidegger, M., 1960. *Der Ursprung des Kunstwerks*. Stuttgart: Reclam.

Kagan, M.I., 2004. *O hode istorii [On the Course of History]*. Moscow: Yazyki slavyanskikh kultur. (In Rus.)

Dvorkin I. Hermann Cohen and the Philosophy of Dialogue // Proceedings of the 4th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (ICCESSH 2019). Amsterdam ; P. : Atlantis Press, 2019. P. 164–169. URL: <https://www.atlantispress.com/proceedings/iccessh-19/125911798> (дата обращения: 01.08.2020).

Ebner F. Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. Innsbruck : Brenner Verlag, 1921.

Gibbs R. Correlations in Rosenzweig and Levinas. Princeton : Princeton University Press, 1992.

Gordin J. Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils. Berlin : Akademie, 1929.

Gordon P.E. Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos. Cambridge : Harvard University Press, 2010.

Heidegger M. Der Ursprung des Kunstwerks. Stuttgart : Reclam, 1960.

Hermann Cohen: l'idéalisme critique aux prises avec le matérialisme: numero dirigé par M. Bienenstock // Revue de métaphysique et de morale. 2011. № 1.

Hermann Cohen's Critical Idealism / ed. by R. Munk. Dordrecht : Springer, 2005.

Kajon I. Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen. Padova : CEDAM, 1989.

Katsman R. Love and Bewilderment: Matvei Kagan's Literary Critical Concepts // Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas. 2013a. Vol. 11, № 1. P. 9–28.

Katsman R. Matvei Kagan: Judaism and the European Cultural Crisis // Journal of Jewish Thought and Philosophy. 2013b. Vol. 21, № 1. P. 73–103.

Levinas E. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. The Hague : Martinus Nijhoff & La Haye, 1974.

Neuhold K. Franz Rosenzweig und die idealistische Philosophie. Berlin : LIT, 2014.

Rosenzweig F. Das neue Denken. Eine nachträgliche Bemerkung zum «Stern der Erlösung» // Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland. 1925. H. 4. S. 426–451.

Rosenzweig F. Der Stern der Erlösung / mit einer Einführung von B. Casper ; hrsg. von A. Raffelt. Freiburg i. Br. : Universitätsbibliothek, 2002. URL: <https://freidok.uni-freiburg.de/data/310> (дата обращения: 28.05.2020).

Zank M. New Literature on Hermann Cohen // Jewish Quarterly Review. 2008. Vol. 98, № 4. P. 566–573.

Kajon, I., 1989. *Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen*. Padova: CEDAM.

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

Kant, I., 2000. *Critique of the Power of Judgment*. Edited by P. Guyer, translated by P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2005. *Notes and Fragments*. Edited by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.

Katsman, R., 2013a. Love and Bewilderment: Matvei Kagan's Literary Critical Concepts. *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas*, 11(1), pp. 9-28.

Katsman, R., 2013b. Matvei Kagan: Judaism and the European Cultural Crisis. *Journal of Jewish Thought & Philosophy*. 21(1), pp. 73-103.

Levinas, E., 1974. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. The Hague: Martinus Nijhoff & La Haye.

Makhlin, V.L., 1997. *Ya i Drugoj: K istorii dialogicheskogo principa v filosofii XX v. [I and the Other: Towards the History of the Dialogical Principle in the Philosophy of the Twentieth Century]*. Moscow: Labirint. (In Rus.)

Munk, R., ed. 2005. *Hermann Cohen's Critical Idealism*. Dordrecht: Springer.

Neuhold, K., 2014. *Franz Rosenzweig und die idealistische Philosophie*. Berlin: LIT.

Pasternak, B., 1958. *Safe Conduct*. In: B. Pasternak, 1958. *Safe Conduct. An Autobiography and Other Writings*. New York: New American Library, pp. 13-116.

Poma, A., 1997. *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Translated by J. Denton. Albany: SUNY Press.

Popov, P.S., 1960. *Istoriya logiki novogo vremeni [The History of Modern Logic]*. Moscow: Izdatelstvo MGU. (In Rus.)

Rosenzweig, F., 1925. Das neue Denken. Eine nachträgliche Bemerkung zum „Stern der Erlösung“. *Der Morgen: Monatsschrift der Juden in Deutschland*, 4, pp. 426-451.

Rosenzweig, F., 1921. *Der Stern der Erlösung*. Reprint 2002. With Introduction by B. Casper, edited by A. Raffelt. [e-book] Freiburg im Breisgau: Universitätsbibliothek. Available at: Universitätsbibliothek Freiburg <<https://freidok.uni-freiburg.de/data/310>> [Accessed 28 May 2020].

Rosenzweig, F., 2005. *The Star of Redemption*. Translated by B.E. Galli. Madison, WI: University of Wisconsin Press.

Об авторе

Илья Саулович Дворкин, Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль.

E-mail: idvorkin@mail.ru

Для цитирования:

Дворкин И.С. Место идей Германа Когена в философии диалога // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 4. С. 62–94.

doi: 10.5922/0207-6918-2020-4-3

Sokuler, Z.A., 2008. *German Kogen i filosofiya dialoga* [Hermann Cohen and the Philosophy of Dialogue]. Moscow: Progress-Traditsiya. (In Rus.)

Zank, M., 2008. New Literature on Hermann Cohen. *Jewish Quarterly Review*, 98(4), pp. 566-573.

*Translated from the Russian
by Evgeni N. Filippov*

The author

Илья Дворкин, Hebrew University of Jerusalem, Israel.

E-mail: idvorkin@mail.ru

To cite this article:

Dvorkin, I., 2020. The Place of Hermann Cohen's Ideas in the Philosophy of Dialogue. *Kantian Journal*, 39(4), pp. 62-94.

<http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2020-4-3>



СТАНОВЛЕНИЕ ОНТОГНОСЕОЛОГИИ РУССКИХ ИНТУИТИВИСТОВ КАК КРИТИКА НЕОКАНТИАНСТВА

*П.Р. Бонадысева*¹

В начале XX в. в русскоязычном философском пространстве появляются философские проекты, сближающие онтологию и гносеологию. Подобное сближение наблюдается, в частности, в философских учениях русских интуитивистов Н.О. Лосского и С.Л. Франка. Я показываю, что становление этих доктрин и оформление их онтогносеологического категориального аппарата было связано главным образом с критикой неокантианской теории познания и возможности трансцендентного знания как такового. Основные источники исследования – «Обоснование интуитивизма» и «Мир как органическое целое» Н.О. Лосского, а также «Предмет знания» и «Непостижимое» С.Л. Франка. Проведенное исследование позволяет трактовать категориальный аппарат Лосского как репрезентацию системы уровней мироздания, каждый из которых характеризуется двумя аспектами: онтологическим, то есть является частью мирового единства, и гносеологическим, то есть имеет самостоятельное познавательное значение. Категории в учении Франка рассматриваются в качестве органичной части онтологического обоснования интуитивизма. Единой тенденцией в построении категориальных схем у Лосского и Франка является их стремление к объединению гносеологических и онтологических описаний категорий. Ключевым отличием оказывается способ обоснования онтогносеологической системы в целом. Внутренние противоречия концепции Лосского выявляются с учетом критических замечаний С.А. Аскольдова (Алексеева) и трактуются как следствия абсолютизации интуиции в познании, отказа от идеи гносеологической трансценденции, неполноты теории имманентности, диссонанса между самими онтогносеологическими кате-

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта. 236016, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 20.06.2020 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-4-4

THE EMERGENCE OF ONTO-GNOSEOLOGY AMONG RUSSIAN INTUITIVISTS AS CRITICISM OF NEO-KANTIANISM

*P.R. Bonadyseva*¹

At the beginning of the twentieth century in the Russian-speaking philosophical space philosophical projects emerged which brought ontology and gnoseology closer together. One can observe this process, for example, in the philosophical doctrines of the Russian intuitivists Nikolay Lossky and Semyon Frank. I demonstrate that the emergence of these doctrines and the development of their onto-gnoseological categorial apparatus were mainly connected with the criticism of the Neo-Kantian theory of cognition and the possibility of transcendent knowledge as such. The main sources of my study are *The Intuitive Basis of Knowledge and The World as an Organic Whole* by N.O. Lossky and *The Object of Knowledge and The Unknowable* by S.L. Frank. My investigation makes it possible to treat Lossky's categorial framework as the representation of a system of levels of the universe each of which is characterised by two aspects: the ontological, i.e. it is part of the unity of the world, and the gnoseological, i.e. it has an independent cognitive significance. Frank considers categories to be an organic part of the ontological proof of intuitivism. A common trend in the construction of categorial schemes by Lossky and Frank is their striving to combine gnoseological and ontological descriptions of categories. The key difference is the way an onto-gnoseological system as a whole is justified. In revealing the contradictions in Lossky's conception, I proceed from the critical remarks of S.A. Askoldov (Alexeyev), pointing out that these contradictions stem from an absolutisation of intuition in cognition, the renunciation of the idea of gnoseological transcendence, incompleteness of the theory of immanence and discordance between

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University. 14 Alexandra Nevskogo Street, Kaliningrad, 236016, Russia.
Received: 20.06.2020.
doi: 10.5922/0207-6918-2020-4-4

гориями. Обращение к критическим комментариям Аскольдова проясняет содержательные особенности теории Лосского и сущность трансформаций, произведенных в абсолютном идеал-реализме Франка.

Ключевые слова: онтогносеология, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, С.А. Аскольдов, идеал-реализм, интуитивизм, неокантианство, категории.

1. Введение

Начало XX в. в русскоязычном философском пространстве характеризуется возникновением ряда самобытных философских проектов, отличающихся неординарным по сравнению с предшествующей русской философской традицией сближением онтологических и гносеологических вопросов². Причина появления подобного рода проектов, вероятнее всего, была связана с попыткой преодолеть тенденцию тотальной гносеологизации философии, сформировавшейся под влиянием неокантианства и феноменологии. Варианты сближения гносеологии и онтологии можно встретить у целого ряда русских религиозных философов – В.С. Соловьева, Н.О. Лосского, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского, С.А. Аскольдова, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова и др. Подобный феномен наблюдался также и внутри русского неокантианства, где появляются попытки «поворота к онтологии», в частности у Л.П. Салагова и Н.В. Болдырева (Дмитриева, 2016; Корнилаев, 2019а).

Кантианское наследие имело особое значение для формирования философских систем двух наиболее известных представителей русского интуитивизма – Н.О. Лосского и С.Л. Франка. Оба философа в начале своего творческого пути серьезно увлекались учениями Канта и его последователей, оба позиционировали свою философию одновременно и как

² Учения, устанавливающие крайне тесную взаимосвязь между онтологией и теорией познания, в исследовательской литературе именуется онтогносеологическими (Прохоров, 2018).

onto-gnoseological categories. Askoldov's critical comments clarify the substantive features of Lossky's theory and the essence of the transformations carried out in Frank's absolute ideal-realism.

Keywords: onto-gnoseology, Nikolay Lossky, Semyon Frank, Sergey Askoldov, ideal-realism, intuitivism, Neo-Kantianism, categories.

1. Introduction

The beginning of the twentieth century in the Russian philosophical scene is characterised by the emergence of a number of original philosophical projects which, in a departure from the preceding Russian philosophical tradition, brought closer together ontological and gnoseological issues.² The most likely reason for the appearance of these projects was the attempt to overcome the tendency of wholesale gnoseologisation of philosophy under the influence of Neo-Kantianism and phenomenology. We find versions of this approach in the works of a whole series of Russian religious philosophers, e.g. Vladimir Solovyov, Nikolay Lossky, Nikolay Berdyayev, Pavel Florensky, Sergey Askoldov (Alekseyev), Semyon Frank and Sergey Bulgakov. A similar process was taking place within Russian Neo-Kantianism which saw attempts at “a turn towards ontology”, notably by Leo Salagov and Nikolay Boldyrev (Dmitrieva, 2016, Kornilae, 2019a).

The Kantian heritage was particularly important for the shaping of the philosophical systems of the two most prominent representatives of Russian intuitivism, Nikolay O. Lossky and Semyon L. Frank. At the start of their careers both philosophers studied closely the doctrines of Kant and his followers, both positioned their philosophies simultaneously as a consequence and an overcoming of Kantianism. I will there-

² In the literature, the doctrines that establish a very close relationship between ontology and the theory of cognition are referred to as onto-gnoseological (Prokhorov, 2018).

следствие, и как преодоление кантианства. Поэтому я остановлюсь именно на их учениях и попытаюсь реконструировать их онтогносеологические проекты. Для этого мне предстоит выявить специфические черты их учений, проследить становление их доктрин, происходящее в оппозиции неокантианским учениям, а также проанализировать критику С.А. Аскольдовым философского проекта Н.О. Лосского. Я сконцентрируюсь преимущественно на следующих текстах: «Обоснование интуитивизма» (1904–1905) и «Мир как органическое целое» (1915) Н.О. Лосского, «Предмет знания» (1915) и «Непостижимое» (1939) С.Л. Франка, а также «Мысль и действительность» (1914) С.А. Аскольдова. Все эти книги, за исключением «Непостижимого» Франка, были опубликованы в один период. Соответственно, их рассмотрение позволит составить представление об общей полемике по вопросам онтогносеологии, происходившей в то время в интуитивизме и близких к нему направлениях философии.

2. Критика неокантианства как ключевая предпосылка становления онтогносеологических проектов русских интуитивистов

Лосский в начале своего философского пути находился под значительным влиянием неокантианской философии, хотя и не причислял себя к ее представителям³. Русский философ считал свой проект следствием кантианства, а центральный онтогносеологический тезис учения («Все имманентно всему») — вышедшим прямым из учения Канта (Лосский, 1968, с. 87). Раннее творчество Лосского претерпело непосредственное влияние представителей Баденской школы неокантианства В. Вин-

³ Интерес к трансцендентальной философии появился у Лосского благодаря встрече с одним из крупнейших представителей неокантианства в России XIX в. — А.И. Введенским (Лосский, 1968, с. 87).

fore dwell on their doctrines and attempt to reconstruct their onto-gnoseological projects. To this end I need to reveal the specificities of their doctrines, trace the evolution of their conceptions marked by opposition to Neo-Kantianism and analyse Sergey Askoldov's critique of Lossky's philosophical project. I will concentrate on the following texts: *The Intuitive Basis of Knowledge* (1904–1905) and *The World as an Organic Whole* (1915) by Lossky, *The Object of Knowledge* (1915) and *The Unknowable* (1939) by Frank, as well as *Thought and Reality* (1914) by Askoldov. All these books, with the exception of Frank's *The Unknowable*, were published in the same historical period. Thus, their examination may give an insight into the general polemic on the issues of onto-gnoseology that took place in intuitivism and related philosophical trends.

2. Criticism of Neo-Kantianism as the Starting Point of Onto-Gnoseological Projects of Russian Intuitivists

At the start of his philosophical path Lossky was heavily influenced by Neo-Kantian philosophy, although he did not profess to be one of its representatives.³ He considered his project to be a consequence of Kantianism and derived the main onto-gnoseological motto of his doctrine — “All is immanent in all” — directly from Kant's philosophy (Lossky, 1968, p. 87). Lossky's early work was directly influenced by that of the Baden school of Neo-Kantianism presided over by Wilhelm Windelband and Heinrich Rickert.⁴ However, already in *The Intuitive Basis of Knowledge* he would in-

³ Lossky (1968, p. 87) developed an interest in transcendental philosophy thanks to a meeting with Aleksandr I. Vvedensky, one of the leading representatives of Neo-Kantianism in nineteenth-century Russia.

⁴ While working on his master's dissertation, which later formed the basis of *The Intuitive Basis of Knowledge*, the philosopher spent several months in Strasbourg attending Windelband's seminar (Lossky, 1968, p. 107, 109). During that trip he travelled to Freiburg where he met with Heinrich Rickert (*ibid.*, p. 109).

дельбанда и Г. Риккерта⁴. Но уже в «Обосновании интуитивизма» философ активно *критиковал* «интуитивный критицизм»⁵ баденцев и продвигал интуитивизм как учение, преодолевающее неокантианскую теорию познания. Лосский был хорошо знаком и с марбургским неокантианством, в особенности с работами Г. Когена. В «Обосновании интуитивизма» Лосский преимущественно цитирует его «Теорию опыта Канта» (2-е издание, 1885), однако сам текст обнаруживает неплохое знакомство философа с общетеоретическим наследием и самого Когена, и его последователей.

Франк также в начале своего творчества опирался на неокантианские идеи. Эволюция взглядов русского философа от неокантианской критики метафизики к постулированию недоступной познанию метафизической реальности подробно проанализирована в статье Т. Оболевич (Оболевич, 2014). В диссертации «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» русский философ выражает критическое отношение к неокантианской философии. Франк называет неокантианский проект «несовершенным возрождением» немецкого идеализма (Франк, 1995, с. 39) и высказывает сомнения в возможности построения «чистой» теории знания. Он настаивает на том, что гносеология неразрывно связана с онтологией, поскольку процесс познания не существует отдельно от предмета познания: «Для нас, в силу нашего понимания гносеологической проблемы, нет “гносеологии” вне “онтологии”».

⁴ Во время работы над магистерской диссертацией, которая затем легла в основу «Обоснования интуитивизма», философ отправился на несколько месяцев в Страсбург для участия в семинарах профессора В. Виндельбанда (Лосский, 1968, с. 107, 109). В это же время Лосский побывал и во Фрайбурге, где лично познакомился с Генрихом Риккертом (Там же, с. 109).

⁵ Лосский так называет теории познания Виндельбанда и Риккерта. Русский философ высоко оценивает их концепции, несмотря на их «наклонность к чрезмерному интеллектуализму и позитивистической сухости», унаследованных от Канта (Лосский, 1991в, с. 149–150). По мнению Лосского, именно неокантианство оказалось более всего приспособлено для того, чтобы привнести учение об интуиции в умы философов и таким образом подготовить их к восприятию интуитивизма (Там же, с. 150).

weigh heavily against “intuitive criticism”⁵ of the Baden school and promote intuitivism as a doctrine that overcomes the Neo-Kantian theory of cognition. Lossky was also thoroughly conversant with the Marburg Neo-Kantianism, especially the works of Hermann Cohen. In *The Intuitive Basis of Knowledge* Lossky mostly quotes his *Kant’s Theory of Experience* (second edition, 1885), but the text attests that he was quite familiar with the theoretical heritage of both Cohen and his followers.

Frank, too, proceeded from Neo-Kantian ideas at the start of his philosophical journey. The evolution of his views from Neo-Kantian criticism of metaphysics to postulating unknowable metaphysical reality is traced in detail in an article by Teresa Obolevitch (2014). In his dissertation, *The Object of Knowledge. Principles and Limitations of Conceptual Knowledge*, Frank is critical of Neo-Kantian philosophy. He calls the Neo-Kantian project “an imperfect revival” of German idealism (Frank, 1995, p. 39) and expresses doubt as to whether the construction of a “pure” theory of knowledge is possible. Frank argues that gnoseology is inseparably bound up with ontology because the process of cognition does not exist separately from the object of cognition: “For us, owing to our idea of the gnoseological problem, there is no ‘gnoseology’ outside ‘ontology’. If knowledge is intrinsically knowledge of an *object*, no study of knowledge is possible without the study of the *object of knowledge*” (*ibid.*). The coming together of ontology and gnoseology happened, according to Frank, on the basis of contemporary Kantianism, which in various forms arrived at the idea that it was possible

⁵ This is how Lossky calls Windelband and Rickert’s theories of cognition. He has high regard for their conceptions in spite of their “tendency to barren positivism and intellectualism” inherited from Kant (Lossky, 1919, p. 163). In Lossky’s opinion, Neo-Kantianism was well-fitted to bring the doctrine of intuition to the notice of philosophical specialists, and to induce them to regard with favour the intuitional theory (*ibid.*).

Если знание по самому понятию своему есть знание *предмета*, то невозможно никакое исследование знания вне исследования *предмета знания*» (Там же). Само сближение онтологии и гносеологии возникло, как считает Франк, именно на почве современного ему кантианства, в разных формах пришедшего к идее, что возможна такая наука о познании, которая объединила бы знание и его предмет (Франк, 1995, с. 39; см.: Дмитриева, 2007, с. 66, 70–73).

У философов-интуитивистов критика немецкого неокантианства, повлиявшая на становление их онтогносеологии, сводится к следующему спектру проблем: сущность знания, обоснование теории суждений и возможность трансцендентного знания. Эти три частные проблемы лежат в основании категориальной сетки интуитивизма, которая будет рассмотрена далее. Первая предполагает разрешение вопросов о познаваемости бытия и возможности его непосредственного присутствия в знании, то есть связывает теорию бытия и теорию познания. Вторая проблема следует из первой и восходит к вопросу о соотношении логической структуры суждения, которой определяется вся сфера уже познанного, с бытием как таковым. Как следствие, проблема суждения выносится за пределы гносеологии, в область онтологического. Если структура нашего сознания предопределяет, что именно мы способны постигать и где пролегают границы наших познавательных возможностей, то она одновременно обозначает рамки потенциальной теории бытия, которую описывают наши категории. Третья проблема, касающаяся возможности трансцендентного знания, также сопряжена с вопросом о границах познания. Можем ли мы что-то сказать об объективной реальности, находящейся за пределами возможного опыта? Возможно ли ее категориальное описание? Таким образом, вопрос о трансцендентном знании распространяется на тему существования независимого от познающего субъекта источника аффицирования. И онтогносеологический категориальный аппарат должен объяснять, есть

to have a science of cognition that would unite knowledge and its object (Frank, 1995, p. 39; cf. Dmitrieva, 2007, pp. 66, 70-73).

With the intuitivist philosophers, critique of the German Neo-Kantianism, which influenced their development of onto-gnoseology, boils down to the following spectrum of problems: the essence of knowledge, the justification of the theory of judgements and the possibility of transcendent knowledge. These three specific problems underlie the categorial framework of intuitivism, which will be considered later. The problem of the essence of knowledge presupposes answers to the question about the knowability of being and its immediate presence in knowledge, i.e. links the theory of being and the theory of cognition. The second problem, which flows from the first one, goes back to the question of the relationship between the logical structure of a judgement that determines the entire sphere of that which is already known, and being as such. As a consequence, the problem of judgement moves beyond gnoseology into the realm of ontology. While the structure of our consciousness pre-determines what exactly we are capable of comprehending and where the boundaries of our cognitive capacity are, it simultaneously marks the boundaries of the potential theory of being our criteria describe. The third problem connected with the possibility of transcendent knowledge is also linked with the question of the limits of cognition. Can we say anything about the objective reality which is outside our possible experience? Can it be described in terms of categories? Thus the question of transcendent knowledge expands to include the topic of the existence of a source of impact on our senses that is independent of the cognising subject. The onto-gnoseological categorial framework is called upon to explain whether there is a reality that is not part of the cognising subject and whether it is knowable. Let us take a closer look at each of these problems.

ли реальность, не являющаяся частью познающей личности, и возможно ли знание о ней. Рассмотрим каждую из проблем подробнее.

С точки зрения Лосского, учение о предмете познания — одна из важнейших заслуг неокантианства, главным образом марбургского. В учении Когена предмет познания понимается как порождаемая мышлением целостность (Лосский, 1991б, с. 347), а всякое чистое познание должно соответствовать принципу первоначала (Cohen, 1922, S. 36—37). Такое понимание предмета знания и идея первоначального единства бытия, как считает русский философ, неизбежно ведут к понятию предмета как системы в смысле его органического миропонимания (Лосский, 1991б, с. 347). Франк также обращается к идее созерцания целостного, называя знанием то первичное единство, в силу которого предмет присутствует в нашем сознании. Открытие Когеном «исконного единства» (*Ursprungseinheit*, перевод Франка) мышления фактически проложило путь для обоснования первоначального единства знания вообще (Франк, 1995, с. 289). Таким образом, в фундамент категориальной структуры интуитивизма закладывается идея единства знания в его первичной основе, а также мысль об органическом миропонимании.

Может ли непосредственная действительность быть включена в состав суждения как основной единицы познания? Данная проблема требовала от интуитивистов обращения к работам неокантианцев, в чьих учениях проблема суждения занимала центральное место. Согласно Риккерт, всякое суждение описывает отношение и, соответственно, знание представляет собой исключительно знание об отношении (Риккерт, 1997, с. 104). Коген также считал, что знание представляет собой отношение, однако само понятие отношения опирается на «первоначало» (*Ursprung*) (Cohen, 1922, S. 91; см.: Дмитриева, 2007, с. 66). Лосский формирует свое учение о суждении в оппозиции мысли Риккерта. По мнению Лосского, взгля-

Lossky believes that the doctrine of the object of cognition is one of the main achievements of Neo-Kantianism, primarily of the Marburg school. Cohen defines the object of cognition as the wholeness engendered by thought (Lossky, 1928, p. 13), and all pure cognition must conform to the first principle (Cohen, 1922, pp. 36-37). On Lossky's view, this concept of the object of knowledge and the idea of the intrinsic unity of being inevitably leads to the interpretation of the object as a system in terms of its organic world view (Lossky, 1928, p. 13). Frank also turns to the idea of contemplation of the whole, describing knowledge as the primordial unity owing to which the object is present in our consciousness. Cohen's discovery of the "original unity" (*Ursprungseinheit*) of thinking effectively paved the way for the justification of the initial unity of knowledge in general (Frank, 1995, p. 289). Thus the foundation of the categorial framework of intuitivism is invested with the idea of the unity of knowledge in its original basis as well as the idea of an organic world view.

Can immediate reality be included in judgement as the basic unit of cognition? To solve this problem intuitivists had to turn to the works of Neo-Kantians in whose conceptions the problem of judgement occupied the central place. According to Rickert, every judgement describes a relationship and therefore knowledge is exclusively knowledge of a relationship (Rickert, 1896-1902, p. 70). Cohen also believed that knowledge is a relationship, but that the concept of relationship arises from the "origin" (*Ursprung*) (Cohen, 1922, p. 91; cf. Dmitrieva, 2007, p. 66). Lossky's doctrine on judgement challenges Rickert's conception. In his opinion, Rickert's views proceed from the false Kantian assumption of a gulf between the knowing subject and the world. This idea forces Rickert to assert that being is not an object of knowledge (Lossky, 1919, pp. 246-247, 254-255). In con-

ды баденца исходят из ложной кантианской установки о разобщенности между познающим субъектом и миром. Эта идея заставляет Риккерта утверждать, что бытие не является предметом знания (Лосский, 1991в, с. 210, 216). Лосский, напротив, указывает на то, что состав суждения определяется составом действительности, а не свойствами познания. Предметом познания является само бытие, а действительность сама по себе уже входит в содержание суждения (Там же, с. 211, 214). Франк, в свою очередь, обращается к идеям Когена. По его мнению, открытие идеи «первоначального единства» важно для теории знания вообще, хотя и несовместимо с панлогизмом учения самого Когена. У немецкого философа это единство представляет собой только частный элемент знания, а не условие всего знания в целом (Франк, 1995, с. 289). С точки зрения Франка, именно из неокантианства проистекает мысль об изначальной включенности действительности в структуру познания, что становится связующей нитью между онтологическим и гносеологическим описанием категорий.

Третья проблема – обоснование трансцендентного знания – также требовала от интуитивистов отгалькиваться от наработок неокантианцев. Так, Риккерт считал всякую данную человеку действительность процессом в сознании (*Bewusstseinsvorgang*). В опыте невозможно знание о бытии, так как бытие выходит за пределы сознания (Риккерт, 1997, с. 170). Бытие трансцендентно по отношению к сознанию, оно представляет собой нечто большее, чем то, что дано нам в опыте (Там же, с. 171). В качестве критерия, подтверждающего существование бытия, отличного от нашего опыта, Риккерт вводит понятие «трансцендентного должествования» (*Sollen*), которое является сверхэмпирическим, непознаваемым и логически первичным требованием к истинному суждению (Там же, с. 492–493). В марбургском же неокантианстве считалось, что проблема отношения сознания к независимому от него бы-

trast, Lossky argues that the composition of a judgement is determined by the composition of reality and not by the attributes of cognition. The object of cognition is being itself while reality is already part of the content of a judgement (Lossky, 1919, p. 248, 252). Frank in turn engages with Cohen's ideas. In his opinion, the discovery of the idea of "original unity" is important for the whole theory of knowledge in general although it is incompatible with the pan-logicism of Cohen's doctrine. With the German philosopher this unity is only a particular element of knowledge and not the precondition of all knowledge in general (Frank, 1995, p. 289). Frank believes that Neo-Kantianism is the source of the idea that reality is intrinsically included in the structure of consciousness, which is the thread connecting ontological and gnoseological descriptions of categories.

The third problem (justification of transcendent knowledge) also caused the intuitivists to fall back on Neo-Kantian ideas. Thus Rickert considered all reality given to a human being to be a process in consciousness (*Bewusstseinsvorgang*). Knowledge about being is impossible in experience because being transcends consciousness (Rickert, 1896–1902, p. 165). Being is transcendent relative to consciousness representing something larger than what is given to us in experience (*ibid.*, p. 166). As a criterion that confirms the existence of being as different from our experience Rickert introduces the concept of the "transcendent ought" (*Sollen*) which is supra-experiential, unknowable and logically primary with respect to true judgement (*ibid.*, pp. 682-683). Marburg Neo-Kantians believed that the question of the relationship of consciousness to being that is independent from it is invalid. The very fact of thinking is the first and self-evident basis from which gnoseology should proceed (Frank, 1995, p. 93, Cohen, 1922, pp. 12-13; see also Dmitrieva, 2007, pp. 69-70).

тию поставлена ошибочно. Сам факт мышления есть первая, самоочевидная основа, из которой должна исходить гносеология (Франк, 1995, с. 93, Cohen, 1922, S. 12–13; см. также: Дмитриева, 2007, с. 69–70).

По мнению Лосского, учение Риккерта показало, что трансцендентное знание невозможно в принципе. Трансцендентное долженствование, которое является критерием бытия у немецкого философа, совершенно не обязательно подтверждает существование трансцендентного бытия. Долженствование имманентно познающему субъекту, а потому оно не может быть доказательством чего-то, находящегося вне субъекта. Сам Риккерт замечает это несоответствие и потому предлагает считать долженствование не предметом знания, а предметом веры (Лосский, 1991в, с. 219–220). Лосский заявляет, что критерий бытия и вместе с тем истины у Риккерта представляет собой одну лишь форму познания мира. Он не имеет отношения к действительному содержанию бытия. Трансцендентное не может быть и предметом веры, потому что для этого нет достаточных оснований (Там же, с. 220). Риккертово различие трансцендентного бытия и трансцендентного долженствования в таком случае не более чем игра слов. На этом основании русский философ делает вывод, что в онтологическом смысле знание и бытие должны совпадать. Это тождество означает, что нет особой необходимости выделять трансцендентное в качестве особого типа знания⁶.

Франк предлагает совершенно иное решение данной проблемы: знание всегда есть знание о предмете, находящемся за пределами нашего сознания. Содержание знания не дается непосредственно в самом имманентном материале знания, как у Лосского, а появляется через своего рода «проникновение» познающего субъекта в трансцендентный пред-

⁶ На весь спектр сложностей, которые вызвало данное решение в теории Лосского, укажет С.А. Аскольдов. См. об этом 4-й раздел настоящей статьи.

In Lossky's view, Rickert's doctrine had shown that transcendent knowledge was impossible in principle. The transcendent 'ought', which is the criterion of being according to Rickert, does not necessarily confirm the existence of transcendent being. The 'ought' is immanent in the cognising subject and thus cannot be proof of something outside the subject. Rickert himself notes the discrepancy and therefore suggests that the 'ought' should be considered to be an object not of knowledge but of faith (Lossky, 1919, pp. 258-259). Lossky claims that the criterion of being and of truth according to Rickert represents only one form of cognition of the world. It has nothing to do with the real content of being. Nor can the transcendent be an object of faith because there are no sufficient grounds for that (*ibid.*, p. 259). In that case, Rickert's distinction between transcendent being and the transcendent 'ought' is no more than a play on words. This leads the Russian philosopher to conclude that knowledge and being must coincide in the ontological sense. This identity means that there is no particular need to isolate the transcendent as a special type of knowledge.⁶

Frank offers an entirely different solution of the problem: Knowledge is always knowledge about an object which is outside the boundaries of our consciousness. The content of knowledge is not given directly in the immanent material of knowledge, as with Lossky, but appears through a kind of 'penetration' of the cognising subject into the transcendent object that is always present in any knowledge (Frank, 1995, p. 75). In criticising Rickert for juxtaposing the transcendent 'ought' to transcendent being,

⁶ The whole gamut of complexities arising from this solution in Lossky's theory would be discussed by S.A. Askoldov. See in detail part 4 of this article.

мет, всегда присутствующий во всяком знании (Франк, 1995, с. 75). Критикуя Риккерта за противопоставление трансцендентного должествования трансцендентному бытию, Франк утверждает, что само понятие бытия у немецкого мыслителя неполное: Риккерт не понял, что необходимость, должествование, ценность, всё это — особого рода бытие, сверхэмпирическое (Там же, с. 89). Идеи Когена оказываются для Франка ближе. У Когена Франк заимствует идею о том, что предмет необходимо выводить из самой структуры познания (Франк, 1995, с. 93–94; см.: Дмитриева, 2007, с. 70), единство познания требует единства предмета (Cohen, 1922, S. 69). Трансцендентность, согласно Франку, — это не некая статичность, находящаяся за пределами знания, а направление, которое предписывает знание само себе (Франк, 1995, с. 93). Проблема существования трансцендентного знания имеет особое значение для интуитивизма, поскольку она порождает множество косвенных следствий в теории познания и предполагает наличие определенной онтологии пространства. В зависимости от разрешения этой проблемы различаются и фундаментальные категориальные схемы учений русских интуитивистов.

Таким образом, неокантианство стало важнейшим источником стремлений русских интуитивистов к объединению знания и его предмета, то есть к сближению теории бытия и теории познания. В попытке преодолеть трансцендентализм Лосский и Франк поставили целый ряд онтогносеологических вопросов, ответы на которые они стали искать с помощью создания нового категориального аппарата. В ходе критики неокантианства оба философа предлагают обоснование, в частности, идеи единства познания и бытия, которое ложится в основу всей онтогносеологической структуры интуитивизма. Кроме того, именно благодаря полемике с неокантианством формируется учение Франка о трансцендентном предмете.

Frank maintains that Rickert's concept of being is incomplete: Rickert failed to understand that necessity, the 'ought' and value constitute a special, supra-empirical kind of being (*ibid.*, p. 89). Frank rather leans towards Cohen's ideas. He borrows from Cohen the idea that the object should be derived from the very structure of cognition (Frank, 1995, pp. 93-94; cf. Dmitrieva, 2007, p. 70), the unity of cognition calls for a unity of the object (Cohen, 1922, p. 69). Transcendence, according to Frank, is not something static that lies outside knowledge, but the direction knowledge prescribes for itself (Frank, 1995, p. 93). The problem of the existence of transcendent knowledge is particularly important for intuitivism because it generates many indirect consequences for the theory of cognition and presupposes the existence of a certain ontology of space. The categorial schemes of Russian intuitivists differ depending on how this problem is solved.

Thus, Neo-Kantianism became the key motive that led Russian intuitivists to combine knowledge and its object, i.e. to bring closer together the theory of being and the theory of cognition. In an attempt to overcome transcendentalism Lossky and Frank raised a number of onto-gnoseological questions which they sought to answer by creating a new categorial framework. In criticising Neo-Kantianism both philosophers offer a justification, among other things, of the idea of unity of cognition and being which provided the foundation of the whole onto-gnoseological structure of intuitivism. Furthermore, it is precisely through the polemic with Neo-Kantianism that Frank's doctrine of the transcendent object is formed.

3. Категориальная структура онтогносеологии Н.О. Лосского

Вопросам теории познания посвящено одно из главных произведений Н.О. Лосского, «Обоснование интуитивизма» (1904–1905), в котором философ исследует проблемы гносеологии в классической немецкой философии и предлагает для их разрешения собственную теорию познания – интуитивизм. Уже в этой работе начинается становление онтогносеологического понятийного аппарата, выражающегося в разработке концепции интуиции.

Под интуитивизмом Лосский понимает гносеологическое учение, которое основывается на принципе непосредственного знания, учение, в котором «познанный объект, даже если он составляет часть внешнего мира, включается непосредственно сознанием познающего субъекта... в личность и поэтому понимается как существующий независимо от акта познания» (Лосский, 1991а, с. 290). Это утверждение можно считать основным тезисом книги. Структура сочинения Лосского предполагает два этапа обоснования этого тезиса: первый этап направлен на выявление философских предпосылок интуитивизма и критику большинства предшествующих теорий познания, второй сконцентрирован на теоретическом уточнении и детальном разьяснении конкретных аспектов собственной познавательной концепции интуитивизма.

Особое внимание русский философ уделяет кантовскому трансцендентализму и ряду неокантианских гносеологических разработок в рамках теории суждений. Именно в критике кантовской теории познания и обнаруживается особая значимость связи гносеологии и онтологии для русского философа. Лосский утверждает, что интуитивизм позволяет преодолеть разрыв между знанием и реальностью, произошедший в кантианской философии. Истинность знания, полагает он, определяется не соответствием его той или иной действительности, не логической непротиворечи-

3. Categorical Structure of Lossky's Onto-Gnoseology

One of Lossky's main works, *The Intuitive Basis of Knowledge* (1904–1905), is devoted to the theory of cognition. In this book he explores the problems of gnoseology in classical German philosophy and proposes his own theory of cognition – intuitivism – for its solution. This work already contains the beginnings of the onto-gnoseological cognitive framework manifested in the concept of intuitivism.

By intuitivism Lossky (1952, p. 252) means the gnoseological doctrine based on the principle of direct knowledge in which “the cognised object, even if it is part of the external world, is included directly by the consciousness of the cognising subject [...] in the personality and is therefore seen as existing independently of the act of cognition.” This proposition is arguably the main thesis of the book. The structure of Lossky's work envisages two stages in the validation of this thesis: the first stage aims to reveal the philosophical prerequisites of intuitivism and criticise the majority of previous theories of cognition and the second stage seeks to theoretically clarify and detail specific aspects of intuitivism's cognitive concept.

Lossky pays particular attention to Kant's transcendentalism and some Neo-Kantian gnoseological works in the framework of the theory of judgements. The critique of the Kantian theory of cognition reveals the special significance he attaches to the link between gnoseology and ontology. Lossky claims that intuitivism overcomes the gap that developed between knowledge and reality in Kantian philosophy. He believes that the truth-aptness of knowledge is determined not by whether it corresponds to this or that reality and not by its logical cohesion, but by the presence of real being in the content of this knowledge: “The criterion of the

востью, а наличием в содержании этого знания реального бытия: «... критерием истины для последних оснований знания служит наличность (данность) бытия в их содержании, а не аналитическая необходимость» (Лосский, 1991в, с. 321). Согласно Лосскому, именно присутствие бытия в знании и заставляет познающего признать истинность суждения:

Согласно этой теории, познаваемая действительность не копируется, не воспроизводится судящим субъектом, а сама находится налицо в акте суждения, входит сама в содержание этого акта; эта *наличность бытия* и есть то, что заставляет познающего субъекта признать бытие; если познающий субъект хочет истины, т.е. познания бытия, то он должен признать только то, что ему дано в интуиции, что есть налицо и потому обязывает признать себя (Лосский, 1991в, с. 214).

Таким образом, связь онтологии и гносеологии Лосский видит в интуитивном способе познания объективной реальности, который предполагает, что именно в самом акте познания открывается подлинная действительность.

Теория интуитивизма, разработанная русским философом, была положена в основание его онтологии идеал-реализма. Ее ядром стала идея органического миропонимания, развитая Лосским в ряде работ, в частности в книгах «Мир как органическое целое» (1915) и «Общедоступное введение в философию» (1956). Эта идея предполагала, что есть несколько видов бытия, относительных и несамостоятельных по своей сути, но тесно связанных между собой в качественно новую систему, называемую миром.

В работе «Мир как органическое целое» Лосский разрабатывает фундаментальные основы своей метафизики, право на существование которой, по утверждению философа, призван возродить интуитивизм (Лосский, 1991б, с. 339). Лосский создает новую систему онтологии, в которой мир понимается как единый и целостный живой организм. Под органическим единством мира русский философ под-

truth of the ultimate principles of knowledge is not, then, their analytic necessity but the actual presence (the givenness) of reality in their content" (Lossky, 1919, p. 395). According to Lossky, it is the presence of being in knowledge that compels the knowing subject to recognise the truth of a judgement:

According to our theory, the reality known is neither copied nor reproduced by the knowing subject, but is itself actually present in the act of judging, and forms part of its content. It is the presence of reality that compels the knowing subject to recognise reality. If the knowing subject desires truth, i.e. desires to know reality, he must recognise only what is given to him in intuition, what is actually present, and which, therefore, compels him to accept it (Lossky, 1919, p. 252).

Thus, Lossky sees the link between ontology and gnoseology in the intuitive method of cognising objective reality, which assumes that true reality is revealed in the act of cognition.

The theory of intuitivism developed by the Russian philosopher formed the basis of his ontology of ideal-realism. Its nucleus was the idea of organic understanding of the world which Lossky evolved in a whole number of works, notably in *The World as an Organic Whole* (published 1915) and *Popular Introduction to Philosophy* (published 1956). The idea presupposed the existence of several types of being, relative and essentially not independent, but closely interconnected in a qualitatively new system called the world.

In *The World as an Organic Whole* Lossky elaborates the bedrock principles of his metaphysics whose right to exist, he claims, intuitivism is called upon to restore (Lossky, 1928, p. 2). Lossky produces a new system of ontology in which the world is seen as a single and whole living organism. By "organic unity of the

разумевают первоначальное относительно своих элементов целое, которое не сводится к их совокупности (Лосский, 1991б, с. 350). Тезис о всепроникающем органическом единстве появился из системообразующей и конструктивной установки всего учения Лосского — «*Все имманентно всему*», согласно которой знание о состояниях каждой онтологической единицы мира внутренне, предсознательно⁷ присуще всем другим.

Трактовка бытия у Лосского имеет две разные, но неотделимые друг от друга перспективы: онтологическую и гносеологическую. Первая характеризуется пониманием мира как целостности и единства, вторая — его распадением на части, что обусловлено особенностями познавательного аппарата человека, неспособного охватить мир как единство. И если в теории познания установка на взаимообусловленную имманентность выражается в том, что объект знания понимается как внутренне присутствующий самому процессу познания (Лосский, 1991в, с. 194), то в онтологии этот принцип восходит к идее единосущности, предполагающей, что каждый из субстанциальных деятелей⁸ онтологически связан с остальными идеальной стороной своего бытия. Таким образом, согласно мысли Лосского, деятелям доступно интуитивное знание друг о друге, обеспечиваемое самой их субстанциальной природой.

Принимая во внимание такие общие аспекты системы философа, как теория имманентности, установка на органическое единство мира и учение о непосредственной интуиции, следует обратиться к комплексу основных категорий онтологии Лосского. Эти категории фиксируют разные уровни иерархии мироздания, описывая их как с онтологической, так

⁷ Лосский использует данный психоаналитический термин для обозначения способности субъекта трансцендировать за пределы самого себя, не предполагающей осознания внешнего мира (Лосский, 1931, с. 48–49).

⁸ Субстанциальные деятели — главные действующие субъекты в метафизике Лосского. Они являются идеальными, личностными, сверхпространственными и сверхвременными основами бытия (Лосский, 1991б, с. 370).

world” he understands the primordial whole of elements that is not reducible to their totality (*ibid.*, p. 17). The thesis of all-pervading organic wholeness originates from the system-forming and constructive thrust of Lossky’s entire doctrine — “*All is immanent in all*”, whereby knowledge of the state of each ontological entity of the world is inwardly, pre-consciously,⁷ present in all others.

Lossky’s treatment of being has two different but inseparable perspectives: ontological and gnoseological. The ontological perspective is marked by the perception of the world as a wholeness and unity. The gnoseological perspective divides it into parts in keeping with the human being’s cognitive framework which is incapable of embracing the whole world as a unity. Whereas in the theory of cognition commitment to mutually-conditioned immanence manifests itself in the fact that the object of knowledge is seen as immanent in the process of cognition (Lossky, 1919, p. 225), in ontology this principle goes back to the idea of a single essence, whereby each substantial agent⁸ is ontologically connected with the others through the ideal aspect of its being. Thus, according to Lossky, agents have intuitive knowledge of each other, ensured by their substantive nature.

Bearing in mind the general aspects of Lossky’s philosophy such as the theory of immanence, commitment to organic unity of the world and the conception of immediate intuition, we should look at his main ontological categories. These categories fix various levels of the universe’s hierarchy, describing them from

⁷ Lossky (1935, pp. 69-70) uses this psychoanalytical term to denote the subject’s ability to transcend its own limits without being conscious of the external world.

⁸ Substantial agents are the main acting subjects in Lossky’s metaphysics. They are ideal, personal, supra-spatial and supra-temporal foundations of being (Lossky, 1928, p. 45).

и с гносеологической точки зрения. Я рассмотрю следующие из них: *действительность, реальность* (или *психофизическое, психоматериальное бытие*), *идеальное бытие, ценность и металогическое бытие* — с точки зрения их онтогносеологического характера.

Классификацию категорий Лосский начинает с понятия *действительность*. Данным термином философ обозначает то, что обусловлено природой познания. Действительность есть некий сложный комплекс событий, познаваемый нами. Интуитивизм предполагает, что она незаметно присутствует в сознании до самого познавательного акта, а в процессе познания человеку открываются лишь некоторые ее аспекты (Лосский, 1991в, с. 247–248). При этом данная категория описывает только то, что потенциально постижимо. Постигание возможно, поскольку всякая наличная действительность может стать предметом суждения, а соответственно, и знания. (Лосский, 1991в, с. 257). Впрочем, уже познанное, согласно Лосскому, больше нельзя считать в собственном смысле действительностью, поскольку она, в сущности, хаотична и невыразима, а знание, наоборот, упорядочено и выражается в суждении (Лосский, 1991в, с. 246). Получается, что сформированное знание представляет собой уже нечто отличное от действительности.

Следующая категория онтологии Лосского — *реальность*. Она встречается в его учении также под названиями *психофизическое бытие* и *психоматериальное бытие*. Эта категория относится ко всему, что имеет относительную непроницаемость и подвижность в пространстве. То есть, по мысли Лосского, реальность представляет собой непрерывный ряд событий и процессов, происходящих в рамках пространства и времени (Лосский, 1995, с. 290, 350; Лосский, 1971, с. 99).

Категории *действительность* и *реальность* описывают и особую онтологию. Материальные процессы в учении Лосского объясняются телеологически. Источником всех целей являются субстанциальные деятели, понима-

both the ontological and gnoseological points of view. I propose to consider the following categories: reality (*deistvitelnost'*), the real world (*realnost'*) (or “psycho-physical being”, “psycho-material being”), ideal being, value and meta-logical being in terms of their onto-gnoseological character.

Lossky begins the classification of categories with the concept of *deistvitelnost'* (*reality*). He uses this term to denote what is conditioned by the nature of cognition. Reality is the complex of events we cognise. Intuitivism presupposes that reality is imperceptibly present in consciousness before the cognitive act, with only some of its aspects opening up to the human being in the process of cognition (Lossky, 1919, pp. 296-297). It has to be noted that this category describes only that which is potentially knowable. Knowledge is possible because any reality with which we are confronted may become an apprehended object (*ibid.*, p. 247). However, according to Lossky, what has already been cognised can no longer be considered to be reality (*deistvitelnost'*) in the proper sense because it is essentially chaotic and inexpressible, while knowledge, on the contrary, is ordered and is expressed in judgement (*ibid.*, p. 294). Thus, knowledge that has been formed is already something other than reality.

The next category of Lossky's ontology is *realnost'* (*real world*). He also refers to it as “psycho-physical being” and “psycho-material being”. This category describes all that has relative impermeability and mobility in space. According to Lossky (1995, p. 290, 350; 1971, p. 99), then, real world is a string of events and processes taking place in space and time.

The categories of reality and real world describe a special ontology. Lossky explains material processes teleologically. The source

емые философом как существа творческие и метапсихофизические, то есть способные производить как психические и психоидные⁹, так и материальные процессы (Лосский, 1995, с. 301, 314)¹⁰. Все события реальности предстают следствием внутренней жизни этих деятелей: «Где есть действие (событие), там есть и деятель» (Лосский, 1954, с. 5). Точно таким же образом и действительность представляет собой, по сути, совокупность действий, производимых субстанциальными деятелями в рамках психофизического бытия: «... в действительности благодаря своим идеальным основам [субстанциальным деятелям] все предметы по всевозможным направлениям глубоко объединены друг с другом» (Лосский, 1995, с. 306). Субстанциальные деятели в силу частичного единосущия обеспечивают органическое единство мира, чем позволяют установить связь между всеми категориями идеал-реализма Лосского. Основание же этого единосущия помещается в рамки идеального бытия.

Категория *идеальное бытие* объемлет всё, что существует вне времени и вне пространства. В состав этого типа бытия входят и сверхвременные, и сверхпространственные субстанциальные деятели, являющиеся творцами временной формы своей жизни (Лосский, 1954, с. 6). Тип существования деятелей в этом аспекте философ обозначает как «конкретно-идеальный». Впрочем, идеальное бытие не исчерпывается одними лишь деятелями. К содержа-

⁹ Лосский различает психические и психоидные процессы. Первые представляют собой сложные переживания, стремления и усилия, связанные с идеями прошлого и будущего, а также с эмоциональным отношением к ценностям. Вторые всегда бессознательные, к ним относятся неосознаваемые стремления и усилия. При этом оба этих типа духовных процессов выступают существенным условием всех материальных процессов, поскольку являются их метафизическим источником (Лосский, 1991б, с. 419–420).

¹⁰ Субстанциальный деятель онтологически предельен, то есть не существует ничего меньше него как основы всего бытия вообще. Однако в этой части учения остается неясным, какова природа действия этих деятелей, то есть как возможно их влияние на физическую и идеальную сферы бытия (Савинцев, Попова, 2019, с. 45–46).

of all goals is substantive agents, defined by Lossky (1995, p. 301, 314) as creative and meta-psychophysical beings, i.e. beings capable of performing both psychic and psychoid⁹ as well as material processes.¹⁰ All the events in the real world are consequences of the inner life of these agents: “Where there is action (event) there is an agent” (Lossky, 1954, p. 5). Similarly, reality is essentially a totality of actions performed by substantive agents in the framework of psycho-physical being: “In reality owing to their ideal foundations [substantive agents] all the objects are profoundly interconnected in all manner of ways” (Lossky, 1995, p. 306). Substantive agents, owing to their partial consubstantiality, ensure the organic unity of the universe, thus enabling a connection among all the categories of Lossky’s ideal-realism. The foundation of this consubstantiality is placed within the framework of ideal being.

The category *ideal being* embraces all that exists outside time and outside space. This type of being includes supra-temporal and supra-spatial substantive agents who are the creators of the temporal form of their lives (Lossky, 1954, p. 6). In that frame of reference Lossky denotes this type of being of agents as “concrete-ideal”. However, ideal being is not confined to agents. This category also in-

⁹ Lossky distinguishes psychic and psychoid processes. Psychic processes are complex experiences, strivings and efforts connected with ideas of the past and future, as well as an emotional attitude to values. Psychoid processes are always unconscious, including unconscious strivings and efforts. Both types of mental processes are an essential condition of all the material processes because they are their metaphysical source (Lossky, 1928, pp. 111-112).

¹⁰ The substantive agent is ontologically terminative, i.e. there is nothing smaller than it as the basis of all being in general. However, this part of the doctrine leaves unclear the nature of the action of these agents, i.e. how they can influence the physical and ideal spheres of being (Savintsev and Popova, 2019, pp. 45-46).

нию данной категории относятся также идеи, представляющие собой особый вид бытия. Бытие идей Лосский называет «отвлеченно-идеальным», то есть идеальным, но несамостоятельным (Лосский, 1991б, с. 364–365). Это означает, что идея не может в подлинном смысле существовать без носителя, которым является субстанциальный деятель. Отвлеченные идеи, вне зависимости от того, формальные они или материальные, представляют собой лишь содержания действий, производимых деятелями (Там же, с. 424). Учение об идеях снова восходит к необходимости обоснования тезиса об органическом единстве мира и тезиса о взаимной имманентности. Отвлеченные идеи у всех субстанциальных деятелей тождественны. Поэтому отвлеченно-идеальная сторона бытия деятелей как бы соединяет, «срачивает» их, обеспечивая возможность интуитивного знания о состояниях друг друга (Там же).

Следующей важнейшей категорией онтогносеологии Лосского является *мир*. Мир — своего рода метакатегория, обозначающая совокупность всех вышеперечисленных видов бытия — действительности, реальности и идеального бытия. В сущности, понятие «мир» в учении философа обозначает органическое и систематическое единство разных видов бытия (Там же, с. 348, 354), то есть их единство и иерархию по степени совершенства.

Наконец, Лосский вводит категорию *металогической*, или же *безусловной, реальности* (Лосский, 1971, с. 100). Эта категория описывает совершенно особый вид бытия, не подчиняющийся даже законам логики. Проще говоря, речь идет о трансцендентном Боге. О его положении относительно остальных видов бытия Лосский пишет следующее: «...между миром и Богом онтологическая пропасть» (Лосский, 1954, с. 4). Чтобы пояснить, откуда появляется этот тезис, необходимо обратиться к космологии философа. Лосский неоднократно подчеркивает, что придерживается креационистского решения вопроса о появлении мира: столь сложная и многообразная система, какой является мир, не могла возникнуть сама собой. Лосский отстаивает христианско-теистическое

cludes ideas, which are a special type of being. Lossky (1928, pp. 29-30) calls the being of ideas “abstract-ideal”, i.e. ideal but dependent. This means that an idea cannot be truly without its bearer, i.e. the substantive agent. Abstract ideas, whether formal or material, are merely the content of actions performed by agents (*ibid.*, p. 117). The doctrine of ideas again prompts the need to ground the thesis on the organic unity of the world and the thesis on mutual immanence. The abstract ideas of all substantive agents are identical. That is why the abstract-ideal aspect of the being of agents unites and “fuses” them, as it were, enabling them to intuit one another’s state (*ibid.*).

The next key category of Lossky’s ontognoseology is *world*. The world is a kind of meta-category denoting the totality of all the above-mentioned types of being: reality, real world and ideal being. In essence, the world in his philosophy means organic and systemic unity of various types of being (Lossky, 1928, p. 14, 23), i.e. their unity and hierarchy in terms of degree of perfection.

Finally, Lossky (1971, p. 100) introduces the category of *meta-logical* or *unconditional reality*. This category describes a very special type of being that is not even governed by the laws of logic. It refers, in fact, to transcendent God. Lossky writes this about His position relative to the other types of being: “There is an ontological abyss between the world and God” (Lossky, 1954, p. 4). To trace the origin of this thesis we must look at the philosopher’s cosmology. Lossky repeatedly stresses that on the issue of the origin of the world he is a creationist: such a complex and diverse system as the world could not have appeared by itself. Lossky upholds the Christian-theistic idea of God as the creative basis of the world, abiding outside the world and therefore unknowable.

представление о Боге как о творческой основе мира, находящейся вне мира и потому недоступной для познания.

Важную часть онтогносеологического учения Лосского составляет теория ценностей. По определению философа, ценность — это «бытие в его самопереживаемом и переживаемом другими значениями» (Лосский, 1931, с. 81). В аксиологии Лосского все ценности объективны и реализуются как в идеальном, так и в психо-физическом бытии. Они бывают двух видов: абсолютные и относительные. Если относительные несамостоятельны и производны от первых, то абсолютные могут быть первичными, под которыми понимается Бог, и вторичными («тварными»), под которыми подразумеваются сами деятели (Там же, с. 93). Относительно онтологического статуса ценности можно сказать, что *ценность* — это категория, описывающая, с одной стороны, производимое деятелем отношение к чему-либо в реальности и, с другой — в силу своей объективности некоторый отдельный, нематериальный вид бытия.

Таким образом, масштабная категориальная схема Лосского устанавливает неразделимое единство гносеологического и онтологического. Каждая из категорий онтологии не только описывает конкретный вид бытия как существующий, но и апеллирует к тому или иному познавательному признаку.

4. Критические замечания С.А. Аскольдова об онтогносеологической концепции Лосского

С.А. Аскольдов вошел в историю русской философии прежде всего своими работами о принципах познания и о чистом опыте (см., напр.: Бердникова, 2017, с. 39), а также проницательной критикой современных ему гносеологических систем — баденского неокантианства в лице Г. Риккерта и Э. Ласка (см.: Корнилаев, 2019б), марбургского неокантианства, феноменологии Э. Гуссерля, имманентной философии В. Шутпе,

An important part of Lossky's onto-gnoseological doctrine is his theory of values. He defines value, saying that it "is existence in its significance experienced by the existence itself or experienced by others" (Lossky, 1935, p. 102). In Lossky's axiology all values are objective and are actualised in the ideal and in the psycho-physical being. They can be of two types: absolute and relative. While relative values are not independent and are derived from the former, absolute values can be primary, meaning God, and secondary ("creaturely"), meaning agents themselves (*ibid.*, p. 114). Concerning the ontological status of value it can be said that value is a category that describes, on the one hand, the attitude to something in the real world, and on the other hand, owing to its objectivity, a distinct, non-material type of being.

Thus, Lossky's ambitious categorial scheme establishes indivisible unity of the gnoseological and the ontological. Each of the ontological categories describes not only a specific type of being as existing, but also appeals to this or that cognitive attribute.

4. Askoldov's Critical Remarks Concerning Lossky's Onto-Gnoseological Theory

S.A. Askoldov played an important role in the history of Russian philosophy above all on account of his works on the principles of cognition and on pure experience (see, for example, Berdnikova, 2017, p. 39), as well as his incisive criticism of contemporary gnoseological systems: Baden Neo-Kantianism represented by Rickert and Lask (*cf.* Kornilaev, 2019b), Marburg Neo-Kantianism, Husserl's phenomenology, Schuppe's immanent philosophy as well as the theories of the Russian Neo-Kantian Vvedensky and the intuitivist Lossky. This critique

а также учений русского неокантианца А.И. Введенского и интуитивиста Н.О. Лосского. Этой критике посвящена большая часть его трактата «Мысль и действительность» (1914). Последовательному критическому разбору идей Лосского, своего университетского товарища, Аскольдов отводит в нем целую главу¹¹.

Исходным пунктом рассуждений Аскольдова становится его собственный тезис о том, что «познание действительности нуждается в том или ином реальном с нею соприкосновении. Действительность должна быть прежде всего как-то дана познающему субъекту, и только тогда она может быть и познанной» (Алексеев, 1914, с. 150). Как было показано ранее, действительность в интуитивизме Лосского понимается как комплекс событий, присутствующий в познающем сознании до процесса познания как такового. В интерпретации Аскольдова эта мысль опирается на представление, согласно которому знание не является оторванным от действительности процессом (*sic!*), а слито с ней в некоторое неразрывное единство (Там же, с. 151). По его мнению, содержание познания и содержание предмета составляют у Лосского одну и ту же действительность. Аскольдов видит «ахиллесову пяту» интуитивизма в теории восприятия (Там же, с. 154). Критика этой части учения Лосского сводится к нескольким аспектам. Во-первых, Аскольдов не принимает принцип имманентности всего всему. Во-вторых, он доказывает необходимость трансцендентного знания в гносеологии. А в-третьих, и это самое главное, философ опровергает абсолютную роль интуиции в познании.

Прежде всего Аскольдов обрушивается на центральное онтогносеологическое утверждение Лосского, что «все имманентно всему». Введением этого принципа, по мнению Аскольдова, Лосский сделал теоретически невозможным воспроизведение в познании чего-то, находя-

forms the major part of his treatise *Thought and Reality* (1914). Askoldov devotes a whole chapter to a consistent critical analysis of the ideas of his university class-fellow Lossky.¹¹

The starting point of Askoldov's analysis is his own thesis that "cognition of reality requires a certain real exposure to reality. Reality must first of all be somehow given to the cognising subject and only then can it be cognised" (Alekseyev, 1914, p. 150). As shown above, reality in Lossky's intuitivism is defined as a complex of events present in the cognising consciousness before the process of cognition as such has started. This idea, according to Askoldov, is based on the notion that knowledge is a process (*sic!*) which is not divorced from reality (*ibid.*, p. 151), but forms an inseparable unity with it. In his opinion, the content of cognition, and the content of the object are seen by Lossky as one and the same reality. Askoldov believes that the "Achilles heel" of intuitivism is the theory of perception (*ibid.*, p. 154). The critique of this part of Lossky's doctrine boils down to three points. First, Askoldov rejects the "all is immanent in all" principle. Second, he argues that transcendent knowledge is a necessary part of gnoseology. And third and most important, he challenges the absolute role of intuition in cognition.

First of all, Askoldov inveighs against Lossky's pivotal onto-gnoseological claim that "all is immanent in all". Askoldov argues that by introducing this principle Lossky made it theoretically impossible to reproduce in consciousness anything outside the limits of consciousness itself. Thus, Lossky "failed to meet certain obligations with regard to ontological issues" (*ibid.*, p. 155).

¹¹ Согласно воспоминаниям Лосского, они с Аскольдовым довольно быстро сошлись и стали общаться (Лосский, 1968, с. 80). Сергей Алексеев (псевд. Аскольдов) был сыном А. А. Козлова, известного русского лейбнизианца. Козлов преподавал в Петербургском университете, и оба были его студентами.

¹¹ Lossky writes in his memoir that he and Askoldov immediately made friends (Lossky, 1968, p. 80). Sergey Alekseyev (*aka* Askoldov) was the son of Aleksey A. Kozlov (1831–1901), a prominent Russian follower of Leibniz. Kozlov taught at Saint Petersburg University, and both were his students.

щегося за пределами самого познания. Этим Лосский «не выполнил по отношению к онтологическим вопросам некоторых обязательств» (Там же, с. 155).

Вторая проблема интуитивизма заключается в отказе Лосского от обоснования возможности трансцендентного знания. В теории Лосского отрицается существование этого типа знания, и это вновь аргументируется с помощью принципа имманентности. С точки зрения Аскольдова, Лосский не осознает последствий подобного онтогносеологического решения. Отказ от попытки ввести в теорию принцип гносеологической трансцендентности влечет за собой целую серию ошибок.

Во-первых, отсутствие трансцендентного знания вызывает проблемы в обосновании теории ощущений (см.: Колеров, 2020). Аскольдов указывает на парадокс, состоящий в том, что теория познания Лосского описывает не только интуитивное, но и чувственное содержание знания. Чувственное знание имеет трансцендентный, независимый от субъекта источник, который опосредуется органами чувств. У Лосского же оно каким-то образом является частью познающей личности. Но в таком случае чувственное знание невозможно. Более того, в учении русского философа оно всегда опосредовано данными органов чувств, но ведь данные органов чувств отсылают к тому, что находится вне самого познающего субъекта. То есть, если чувственное знание исходит изнутри субъекта, почему оно связывается Лосским с ощущениями и где тогда находится источник этих ощущений?

По сути, интуитивизму Лосского в прочтении Аскольдова совершенно не нужна ссылка на чувственные данные, но это противоречило бы самой идее чувственного знания. Единственная возможность избежать внутреннего противоречия в теории Лосского, которую видит Аскольдов, — отказаться от чувственного типа знания вообще (Алексеев, 1914, с. 154).

Во-вторых, отказ от возможности трансцендентного знания приводит к противоречиям в теории пространства Лосского. Аскольдов считает, что она в идеал-реализме не удовлет-

The second problem of intuitivism is Lossky's refusal to ground the possibility of transcendent knowledge. Lossky's theory rejects the existence of this type of knowledge and uses the principle of immanence to ground it. In Askoldov's opinion, Lossky is unaware of the consequences of this onto-gnoseological solution. The refusal to include gnoseological transcendence in the theory entails a whole series of mistakes.

First, the absence of transcendent knowledge creates problems in validating the theory of sensations (*cf.* Kolerov, 2020). Askoldov notes a paradox: Lossky's theory of cognition describes not so much the intuitive as the sensible content of knowledge. Sensible knowledge has a transcendent source independent from the subject and mediated by the senses. With Lossky, sensible knowledge is somehow part of the cognising individual. But in that case sensible knowledge is impossible. Moreover, in Lossky's doctrine sensible knowledge is always mediated by the data from the organs of senses. But the organs of senses point to what is outside the cognising subject. In other words, if sensible knowledge comes from within the subject why does Lossky associate it with sensations and what is the source of these sensations?

In fact, Lossky's intuitivism as interpreted by Askoldov has no need to refer to any sensible data, but that would contradict the very idea of sensible knowledge. The only way to avoid this inherent contradiction in Lossky's theory, Askoldov believes, is to give up sensible knowledge altogether (Alekseyev, 1914, p. 154).

Second, renunciation of transcendent knowledge leads to contradictions in Lossky's theory of space. Askoldov thinks that the theory of space in ideal-realism does not meet the requirements of intuitivism. In Askoldov's opinion, the only way to avoid introducing

воряет требованиям интуитивизма. Избежать введения принципа гносеологической трансцендентности в интуитивизме при условии наличия вообще какой-либо онтологии пространства, по его мнению, можно было бы только с помощью теории идеального пространства. Однако Лосский такого не создает (Там же, с. 155).

Русский философ решает вышеперечисленные проблемы с помощью идеи гносеологической координации, согласно которой субъект и объект соотнесены в познании посредством взаимной имманентности. Сама эта идея, как замечает Аскольдов, не избавлена от принципа опосредованности, который Лосский сводит только к вопросу о роли внимания в познании. Аскольдов не принимает такого решения и настаивает на необходимости отдельного исследования этого вопроса.

С его точки зрения, Лосский, порывая с кантовским трансцендентализмом и докантовским эмпиризмом, радикализирует роль интуиции в познании. Соответственно, основная проблема гносеологии Лосского состоит в абсолютизации участия интуиции в процессе познания (Там же, с. 150). Сам Аскольдов считает, что интуиция — это лишь одна познавательная форма из множества и потому об интуиции в чистом виде говорить нет никакого смысла. Таким образом, хотя он и утверждает неперемное и необходимое участие интуиции в познании, но считает онтогносеологическое учение Лосского ложным и противоречивым. Интуитивизм Лосского рассматривается Аскольдовым как абсолютизация одной из познавательных способностей, а именно интуиции, что редуцирует и ограничивает сложность и разнообразие познавательного опыта. Поэтому идеал-реализм нельзя считать самостоятельной теорией. Со стороны Аскольдова объектом особого осуждения в учении Лосского становится принцип имманентности, потому что, по мнению Аскольдова, с его помощью обосновывается большая часть онтологических проблем интуитивистской теории познания, однако сам принцип — следствие поспешности в создании теории.

the principle of gnoseological transcendence in intuitivism, given any ontology of space, would have been to bring in the theory of ideal space. However, Lossky does not do so (*ibid.*, p. 155).

He solves the above-mentioned problems by invoking the idea of gnoseological coordination, whereby the subject and object are coordinated in consciousness through mutual immanence. The idea of gnoseological coordination, Askoldov notes, is not devoid of the principle of mediation which Lossky reduces to the question of the role of attention in cognition. Askoldov rejects this solution and thinks the issue needs further study.

On Askoldov's view, Lossky, in breaking with Kantian transcendentalism and pre-Kantian empiricism, radicalises the role of intuition in knowledge. Thus the main problem with Lossky's gnoseology is the absolutisation of the role of intuition in the cognitive process (*ibid.*, p. 150). Askoldov, for his own part, believes that intuition is but one of the many cognitive forms and there is no point in talking about pure intuition. Thus, although Askoldov thinks intuition is invariably and necessarily present in cognition, he considers Lossky's onto-gnoseological doctrine to be false and contradictory. Askoldov sees Lossky's intuitivism as the absolutisation of one cognitive faculty, i.e. intuition, which reduces and limits the complexity and diversity of cognitive experience. Therefore ideal-realism cannot be regarded as a *bona fide* theory. Askoldov's harshest criticism targets Lossky's principle of immanence because, he argues, it is used to ground most of the ontological problems in the intuitivist theory of knowledge, whereas the principle itself is the result of haste in creating the theory.

5. Категориальная структура онтогносеологии С.Л. Франка

Совершенно иное решение вопросов онтогносеологии предлагает философское учение С.Л. Франка. Его магистерская диссертация «Предмет знания» (1915) посвящена непосредственно прояснению онтогносеологических затруднений интуитивизма, а его сочинение «Непостижимое» (опубликовано в Париже в 1939 г.) завершает построение категориального аппарата абсолютного идеал-реализма.

Отдельное внимание следует обратить на личные отношения Франка с Лосским. Они не только принадлежали к одному философскому направлению, но и были товарищами, прекрасно знакомыми с сочинениями друг друга, состояли в переписке, а в эмиграции даже дружили семьями. И хотя с биографической точки зрения Лосский мог достаточно сильно повлиять на развитие мысли Франка, что отчасти засвидетельствовано в работах обоих (Франк, 1995, с. 84; Лосский, 1968, с. 133, 150–151), неверно было бы считать, что философ стал только продолжателем традиции, заданной Лосским¹². Франк считает, что «Обоснование интуитивизма» содержало в себе открытие самого феномена интуиции, а онтологические условия ее возможности остались невыявленными. В «Предмете знания» он пишет об этом следующее: «Н.О. Лосский, впрочем, сам указывает, что его теория знания имеет в его глазах лишь “пропедевтическое” значение, т.е. что он намеренно оставляет в стороне исследование более глубоких оснований знания. Таким образом, в нашем указании на недостаточность интуитивизма мы, быть может, не расходимся с мнением самого автора этой системы» (Франк, 1995, с. 106). Иными словами, Франк полагает,

¹² Несмотря на то что Франк занялся разработкой своей концепции интуитивизма после полемики с Лосским, необходимо учитывать, что на его становление и «онтологический поворот» оказали влияние такие мыслители, как Гёте, Кант, Бергсон, Уильям Джеймс, Якоби, Гуссерль и др. См. об этом, напр.: (Obolevitch, 2012; Оболевич, 2014).

5. The Categorical Structure of Frank's Onto-Gnoseology

Frank offers an entirely different solution to the questions of onto-gnoseology. His master's dissertation *The Object of Knowledge* (1915) is expressly focused on clearing up the onto-gnoseological problems of intuitivism, and his work *The Unknowable* (published in Paris in 1939) completes the building of the categorical framework of absolute ideal-realism.

Special attention should be paid to the personal relationship between Frank and Lossky. They not only belonged to the same philosophical current, they were also comrades. They were thoroughly versed in each other's works, they corresponded and in emigration their families enjoyed mutual friendship. Although, biographically speaking, Lossky could have had a strong influence on Frank's development, to which the works of the two philosophers bear witness (Frank, 1995, p. 84; Lossky, 1968, p. 133, 150-151), it would be wrong to say that Frank merely carried on the tradition set by Lossky.¹² Frank believed that *The Intuitive Basis of Knowledge* discovered the actual phenomenon of intuition but did not clarify the ontological conditions that made it possible. This is what he writes in *The Object of Knowledge*: “Indeed, N.O. Lossky himself notes that his theory of knowledge has, for him, merely ‘propedeutic’ significance, i.e. he deliberately puts to one side the investigation of the deeper foundations of knowledge. Thus, in pointing out the shortcomings of intuitivism we probably do not diverge from the opinion of the author of this system” (Frank, 1995, p. 106). In other words, Frank is of the opinion that Lossky's

¹² Although Frank began developing his concept of intuitivism after his polemic with Lossky, one has to bear in mind that his evolution and “ontological turn” were influenced by such thinkers as Goethe, Kant, Bergson, William James, Jacobi, Husserl (cf. Obolevitch, 2012; 2014).

что теория Лосского при всей ее правильности недостаточна для объяснения сущности знания, а потому требует серьезной доработки.

В книге «Предмет знания» Франк стремится определить онтологические условия возможности интуиции. Саму интуицию он определяет как «живое знание», то есть такое знание, которое возникает неожиданно, фактически не может быть выражено вербально, но обеспечивает постижение содержания предмета (Там же, с. 357–360). Концепция, сформулированная в «Предмете знания», развивается в «Непостижимом». Если в первой работе наряду с гносеологическими проблемами Франк занимается вопросом Всеединства, то во второй связка между онтологией и гносеологией уплотняется и становится неразделимой. Именно в «Непостижимом» окончательно устанавливается его система онтогносеологических категорий.

Анализ категорий онтогносеологии Франка — в особенности таких, как *действительность, предметное (объективное) бытие, идеальное бытие, безусловное бытие (непостижимое, реальность) и мир*, — позволяет раскрыть и подчеркнуть фундаментальные различия его интуитивизма и интуитивизма Лосского.

Согласно абсолютному реализму Франка, мир в процессе познания представляется нам сложной системой. Прежде всего его описывает категория *действительность*, обозначающая ту часть реальности, которая осваивается в процессе познания: «“Действительное” есть — неопределенный по своему объему и границам — отрезок реальности, который на основании опыта предносится нам как качественно-определенный в себе комплекс и как таковой частично нами познается» (Франк, 1990, с. 265). Причем действительность открывается непосредственно, в интуитивном познании (Там же, с. 256). Содержание данной категории Франк раскрывает с помощью метафорического примера — неточной цитаты из первой «Критики» Канта: «Это есть... “остров, со всех сторон окруженный океаном”, причем сами береговые очертания острова не точно определены, а незаметным и неуловимым образом сливаются

theory, for all its validity, does not sufficiently explain the essence of knowledge and needs substantial follow-up work.

In his book *The Object of Knowledge* Frank tries to define the ontological conditions that make intuition possible. He defines intuition as “living knowledge”, i.e. as knowledge that appears unexpectedly, actually defies verbal expression but offers insight into the content of the object (*ibid.*, pp. 357-360). The concept worked out in *The Object of Knowledge* is elaborated in *The Unknowable*. Whereas in *The Object of Knowledge* Frank, along with gnoseological problems, deals with the question of All-Unity, in *The Unknowable* the nexus between ontology and gnoseology becomes inseparable. His system of onto-gnoseological categories is given final shape in *The Unknowable*.

The analysis of the categories of Frank’s onto-gnoseology — especially such as objective reality (*deistvitelnost’*), objective being, ideal being, unconditional being (reality, “the unknowable”) and the world — can put into higher relief the fundamental differences between his intuitivism and that of Lossky.

In accordance with Frank’s absolute realism, in the process of cognition the world presents itself to us as a complex system. It is described above all by the category of objective reality (*deistvitelnost’*) which refers to that part of reality which is comprehended in the process of cognition: “The objectively real, indefinite in its size and limits, is present before us as a complex which is qualitatively definite in itself, and as such it is partially known by us” (Frank, 1983, p. 56). Objective reality immediately presents itself in intuitive consciousness (*ibid.*, p. 49). Frank reveals the content of this category by invoking a metaphorical example — an inaccurate quotation from Kant’s first *Critique*: “The objectively real is an ‘island surrounded by the ocean’, and the shorelines of this island are not well-defined but merge imperceptibly

ся с океаном»¹³ (Там же, с. 265). Таким образом, если остров — это та предметная часть реальности, которую человек постепенно осваивает, то океан — это все то, что выходит из состава действительности, но может войти в состав познавательного опыта как нечто качественно отличное от ясной и определенной действительности. Например, «вне острова» оказываются, по Франку, такие феномены, как государство, общество и вся область явлений нашего внутреннего мира. Учитывая это, Франк делает следующий вывод о границах действительности: «...то, что мы зовем “действительностью”, совсем не совпадает с “бытием вообще” или “с реальностью”... а есть лишь какой-то *отрезок* сущего» (Там же, с. 258). Такой небольшой отрезок сущего индивидуален и ограничен. Франк дает ему характерное название — «*мирок*». Соответственно, действительность — это самая узкая категория описания реальности в философии Франка, описывающая лишь ту часть всего состава реальности, которая была постигнута одним конкретным сознанием.

Следующей категорией в познании реальности, по Франку, является *предметный мир* (или же *объективный мир*) — то, что есть само по себе. Эта категория значительно шире, чем категория действительности, и включает в себя не только конкретный, индивидуальный опыт, но и все то, что потенциально может быть рационально познанным (Франк, 1995, с. 358—359; Франк, 1990, с. 255). Она ближе всего к тому, что Лосский определяет как действительность. И хотя всеобъемлющее актуальное знание недостижимо, Франк пишет, что бесконечность потенциально познаваемого всегда присутствует в сознании познающего субъекта в качестве возможности достроить здание своего «мирка» (Франк, 1990, с. 209).

¹³ Ср.: «...эта страна оказалась островом, самой природой заключенным в неизменные границы. Она есть страна истины... окруженная обширным и бушующим океаном, этим местоположением иллюзий, где туманы и льды, готовые вот-вот растаять, кажутся новыми странами...» (В 294—295; Кант, 2006, с. 391; с управлением опечаток).

with the ocean”¹³ (*ibid.*, p. 56). That is, if the island is that objective part of objective reality which an individual gradually comprehends, the ocean is everything that is not part of objective reality but may become part of cognitive experience as something qualitatively different from the clear and definite objective reality. Thus, according to Frank, such *phenomena* as the state, society and the whole area of *phenomena* pertaining to our inner world are “outside the island”. Considering this, Frank draws the following conclusion about the boundaries of the objective reality: “[...] what we call objective reality does not coincide at all with ‘being in general’ or ‘reality’ (we use these terms synonymously for the present), but is only a sort of *segment* of the all-embracing totality of the existent” (*ibid.*, p. 51). The small fragment of what exists is individual and limited. Frank refers to it as “the little world” (*mirok*). Thus objective reality (*deistvoitelnost'*) is the narrowest category of describing reality in Frank’s philosophy. This category describes only that part of the entire reality which has been comprehended by a single concrete consciousness.

The next category in the cognition of reality, according to Frank, is the *world of objects*, or the *objective being*. This is what exists by itself. This category is much broader than the category of objective reality. It includes not only concrete individual experience, but also everything that is potentially rationally knowable (Frank, 1995, pp. 358-359; 1983, p. 48). This category comes closest to what Lossky defines as objective reality (*deistvoitelnost'*). Although all-embracing actual knowledge is impossible, Frank writes that the infinity of the potentially knowable is always present in the consciousness of the cog-

¹³ Cf.: “[...] this land is an island, and enclosed in unalterable boundaries by nature itself. It is the land of truth [...], surrounded by a broad and stormy ocean, the true seat of illusion, where many a fog bank and rapidly melting iceberg pretend to be new lands” (*KrV*, A 235-236 / В 294-295; Kant, 1998, p. 354, cf. p. 339).

Рациональное знание — не единственный тип знания, доступный человеку. Философ отмечает, что человек рано или поздно сталкивается с опытом особого характера, со специфическими переживаниями, которые выводят его за рамки этого «мирка». Зачастую их причиной становится так называемая «пограничная ситуация», например катастрофа или смерть. Также они могут быть связаны с опытом созерцания красоты искусства или природы, с опытом общения, с муками любви или религиозным опытом¹⁴. В подобных ситуациях человек может испытать особое иррациональное чувство трепета и благоговения перед непостижимостью и многоаспектностью подлинной, логически непознаваемой реальности. Этот процесс Франк называет «актом трансцендирования», то есть взаимодействия с трансцендентным. В нем человеку открываются идея мета-логического единства мира и знание обо всех дальнейших видах бытия.

Одной из категорий, описывающей такие виды бытия, можно считать понятие *идеально-го бытия*. Согласно Франку, это идеи, нематериальные и умозрительные сущности, открывающиеся в определении чего бы то ни было (Там же, с. 269). Они вневременны, самотождественны, сущностно непознаваемы и неразрывно связаны с предметным миром, то есть они существуют и открываются в познании, только будучи в связи с объектами предметного бытия. Интересно, что Франк выделяет и такое свойство идеального бытия, как потенциальность (Там же, с. 273). Это означает, что идеи трактуются философом как все, что мыслимо и логически возможно. Такое идеальное бытие является неустранимым элементом следующего вида бытия, который обозначается Франком как *непостижимое, или безусловное, бытие*.

Категория непостижимого используется в идеал-реализме для обозначения неразложимого, трансрационального, непознаваемого, первичного и простейшего единства. Этому единству присущ также признак абсолютности. Это означает, что оно, во-первых, самотож-

низируя субъект как возможность completing the construction of one's "little world" (Frank, 1983, p. 10).

Rational knowledge is not the only type of knowledge accessible to man. Frank notes that man sooner or later encounters experience of a special kind which takes him outside the framework of "the little world". This is often caused by a "borderline situation", e.g. a catastrophe or death. Or it may be connected with the experience of contemplating beauty in art or nature, of communication, the pangs of love or religious experience.¹⁴ In such situations the human being may experience an irrational feeling of trepidation and awe in front of unknowable and multi-faceted genuine, logically unfathomable reality. Franks calls this process "an act of transcendence", i.e. of interaction with the transcendent. In the process of this interaction a human becomes aware of the idea of meta-logical unity of the world and all the further types of being.

One of the categories describing such types of being is *ideal being*. According to Frank, it is made up of ideas, non-material and speculative entities opening up in the definition of anything (*ibid.*, p. 59). They are non-temporal, self-identical, essentially unknowable and intimately bound up with the objective being, i.e. they exist and are revealed in consciousness only when linked with the objects of objective being. Interestingly, Frank isolates such an attribute of the objective being as possibility (*ibid.*, p. 62). This means that the philosopher interprets ideas as everything that is thinkable and logically possible. Such ideal being is an indispensable element of the next type of being which Frank calls *unknowable, or unconditional being*.

The category of the unknowable is used in ideal-realism to denote the undecompos-

¹⁴ Подробнее см., напр.: (Семенюк, 2012, с. 157–160).

¹⁴ For more detail see, for example, Semenyuk, 2012, pp. 157-160.

дественно, а во-вторых, объединяет в себе все виды бытия и знания (Там же, с. 286). И если идеальное бытие, по Франку, обладало признаком потенциальности, то безусловное бытие он называет «сущей мочью»¹⁵, что означает его абсолютную творческую способность (Там же, с. 249). В этом смысле оно является актуальной свободой в самом широком понимании этого слова (Там же, с. 254). Непостижимость как качество указанного единства философ связывает с его металоогичностью, то есть невозможностью использовать рациональные способы для его познания. При этом безусловное бытие, согласно Франку, наличествует в каждом сознании с абсолютной очевидностью и сопутствует каждому акту самосознания. В строгом смысле безусловное бытие — не сфера и не часть реальности, оно и есть *реальность* как таковая (Там же, с. 285). Можно утверждать, что категории «реальность», «безусловное бытие» и «непостижимое» синонимичны и используются Франком для обозначения конкретных свойств одной и той же сферы бытия¹⁶.

И наконец, еще одна категория онтогносеологии абсолютного реализма Франка — категория *мир*. Это понятие он использует для обозначения единства всего того, что испытывает конкретное и индивидуальное «я». То есть мир — это совокупность всего, что предметно дано либо испытывается внутри сознания так, что «носит характер насильственно, принудительно навязывающейся мне реальности» (Там же, с. 513). Франк выделяет ряд конститутивных признаков мира: мир носит характер фактивности, он непрозрачен, не самоочевиден, а также бесосновен.

Таким образом, интуитивизм Франка предлагает качественно иную категориальную структуру по сравнению с концепцией Лос-

able, trans-rational, unknowable, unconditional and genuine total unity. This unity has also the feature of absoluteness. That means that it is first, self-identical and second, embraces all being and knowledge (*ibid.*, pp. 72-73). While ideal being, according to Frank, had the attribute of potentiality, he referred to unconditional being as “existent potency”,¹⁵ which means its absolute creative capability (*ibid.*, p. 43). In that sense, it is actual freedom in the broadest sense of the word (*ibid.*, p. 254). Frank derives unknowability as an attribute of the said unity from its being meta-logical, i.e. not lending itself to rational methods of cognition. Unconditional being, according to Frank, is evidently present in every consciousness and accompanies every act of self-consciousness. In the strict sense, unconditional being is not a sphere or part of reality, but reality itself (*ibid.*, p. 285). Arguably, Frank uses the categories of reality, unconditional being and the unknowable as synonyms to refer to the concrete attributes of one and the same sphere of being.¹⁶

And finally, one more category of Frank’s onto-gnoseology of absolute realism is the category of “the world”. Frank uses this concept to denote the unity of everything a concrete and individual “self” experiences. In other words, “the world” is a unity or totality that is either given to me objectively or is experienced by me inwardly in such a way that “it has the character of a factual reality that forces itself upon me and compels me” (*ibid.*, p. 263). Frank identifies several constitutive attributes of the world: the world is factual, non-transparent, not self-evident and has no foundation.

¹⁵ Эта конститутивная категория в учении Франка обозначает абсолютность реальности в смысле ее актуализированной потенциальности. Реальность является чем-то качественно иным, чем совокупность всех ее вышеперечисленных форм. Реальность — это все, что есть на самом деле, и все, что логически возможно.

¹⁶ Сверхзадача философской системы Франка состоит в выявлении этой изначальной реальности, причем раскрытие ее содержания происходит с помощью отрицательных определений (см., напр.: Семенюк, 2012, с. 156).

¹⁵ In Frank’s conception, this constitutive category denotes the absoluteness of reality in the meaning of its actualised potentiality. Reality is something qualitatively different from the totality of all the above-mentioned forms. Reality is everything that is and everything that is logically possible.

¹⁶ The overarching goal of Frank’s philosophical system is to reveal this primary reality, its content being revealed through negative definitions (see, for example, Semenyuk, 2012, p. 156).

ского. Несмотря на то что названия категорий почти полностью совпадают, содержание их различно. Так, категория действительности у Лосского описывает всю сферу потенциально познаваемого, а у Франка — индивидуальный познанный отрезок реальности. Франк существенно сужает категорию идеального бытия, если сравнивать ее с такой же категорией у Лосского. Если у последнего она объемлет и сферу отвлеченных идей, и субстанциальных деятелей, то у первого идеальное бытие — исключительно бытие идей. У Франка появляется понятие «предметного» мира, по значению наиболее похожее на категорию «действительность» в учении Лосского. У философов не совпадают и представления о безусловном. Для Франка «безусловное бытие» — это прежде всего гносеологическая категория, отсылающая к непознаваемости реальности как таковой, а для Лосского — онтологическая, означающая Бога. Наконец, фактически противоположными оказываются у них значения категории *мир*. Лосский называет так органическое единство всего существующего, а Франк — сферу внутренней жизни индивидуального «я».

Категориальная структура у Франка избавлена от целого ряда проблем философии Лосского. Так, первый отдает предпочтение гносеологическим характеристикам при описании большинства категорий, отказывается от некоторых метафизических допущений предшественника, но, главное, при обосновании своего категориального аппарата не использует сведение онтологических условий знания к принципу имманентности, о противоречивых следствиях которого шла речь выше. Категории «реальности» и «непостижимого» позволяют Франку ограничить роль интуиции в познании, оставить пространство для воспроизведения в познании чего-то находящегося за пределами него самого, и даже допустить особый трансцендентный предмет. И все же некоторые затруднения обоснования интуитивизма сохраняются и в его учении, например в связи с пантеистическими мотивами и идеей о металогическом всеединстве.

Thus, Frank's intuitivism presupposes a qualitatively different categorial structure from Lossky's theory. Although the names of the categories are almost identical, their content differs.¹⁷ Thus, with Lossky, the category of reality (*deistvitelnost'*) describes the sphere of what is potentially knowable while, with Frank, it is an individually cognised piece of reality. Frank substantially narrows the category of ideal being by comparison with the same category of Lossky. While with the latter it embraces the sphere of abstract ideas as well as substantive agents, with the former ideal being is exclusively the being of ideas. Frank introduces the concept "objective being" whose meaning comes closest to Lossky's category "reality". The two philosophers invest the concept of the unconditional with different meanings. For Frank "unconditional being" is primarily a gnoseological category which has to do with reality being unknowable as such, while for Lossky it is an ontological category meaning God. Finally, the category "world" has opposite meanings for the two philosophers. Lossky uses it to refer to the organic unity of all things extant and Frank to the sphere of inner life of an individual "self".

Frank's categorial structure dispenses with several problems of Lossky's philosophy. Thus, Frank prefers gnoseological characteristics when describing the majority of categories, drops some of his predecessor's metaphysical assumptions, and, most importantly, in grounding his categorial framework he does not reduce ontological conditions of knowledge to the principle of immanence, whose controversial consequences have been discussed earlier. The categories of "reality" and "the unknowable" enable Frank to limit the role of intuition in cognition, to leave room for the reproduction in cognition of something that

¹⁷ For this reason, the Russian concept "*deistvitelnost'*" was translated into English as "reality" for Lossky's conception and "*objective reality*" for Frank's conception. — Editor.

6. Заключение

Становление онтогносеологической проблематики в русском интуитивизме происходило под сильным влиянием неокантианства. В целом и Лосский, и Франк ставили цель преодолеть критическую философию своего времени. Осуществление этой задачи началось с систематической критики кантианского проекта, в рамках которой была выявлена сама интенция на сближение онтологии и гносеологии. Так и не выраженная эксплицитно задача всей полемики, по сути, сводилась к тому, чтобы «загнать в тупик» неокантианство путем постановки таких проблем, которые оно не способно эффективно разрешить. И все же, как часто бывает в философии, получилось не столько раз и навсегда разрешить затруднения кантианских штудий, сколько дать новые ответы на старые вопросы и создать принципиально новую теорию познания, неразделимую с теорией бытия.

Разрешение онтогносеологической проблемы у русских интуитивистов состояло в создании онтологии на гносеологическом базисе, то есть фактически в приспособлении идей о составе бытия под те или иные законы познания. Концепция Лосского, как и концепция Франка, начинается с интуитивистской теории познания, проблемам которой были посвящены первые фундаментальные работы обоих философов. Впрочем, между публикацией магистерских работ Лосского и Франка, как бы ни были они близки друг к другу по тематике, прошло десять лет. И характерно, что Франк, выпустивший «Предмет знания» уже после основательного знакомства с «Обоснованием интуитивизма», в своей работе ставит целью поиск онтологических оснований возможности интуитивизма, то есть производит окончательный синтез вопросов гносеологии и онтологии в рамках данной теории.

Обращение к критическому наследию Аскольдова позволило отобразить проблемы интуитивизма и идеал-реализма Лосского. Аскольдов эксплицитно выявил противоречия онтологии и гносеологии в концепции Лосско-

го, и даже позволил себе допустить специальный трансцендентный объект. Даже так, некоторые трудности в валидации интуитивизма остаются в его доктрине, например, в связи с пантеистическими мотивами и идеей мета-логической всеединности.

6. Conclusion

The emergence of onto-gnoseological problematics in Russian intuitivism was heavily influenced by Neo-Kantianism. On the whole, both Lossky and Frank sought to overcome the critical philosophy of their time. They began with a systematic critique of the Kantian project, thus indicating the intention of bringing closer together ontology and gnoseology. The task of the polemic, never explicitly stated, was to “drive Neo-Kantianism into an impasse” by posing questions to which it could offer no effective solution. And yet, as often happens in philosophy, they did not so much solve the difficulties of Kantian studies once and for all as give new answers to the old questions and come up with a fundamentally new theory of cognition inseparable from the theory of being.

The Russian intuitivists’ solution to the onto-gnoseological problem consisted in creating an ontology on the basis of gnoseology, i.e. essentially adapting the ideas of what constituted being to certain laws of knowledge. Lossky’s theory, like that of Frank, begins with the intuitivist theory of knowledge whose problems formed the subject of the early major works of both philosophers. However, in spite of the similarity of their themes, ten years separate the publication of their master’s dissertations. Characteristically, Frank, who published *The Object of Knowledge* after thoroughly studying *The Intuitive Basis of Knowledge*, in his book sets out to look for an ontological grounding of intuitivism, i.e. effects a final synthesis of gnoseology and ontology within this theory.

By turning to Askoldov’s critical heritage I was able to cast light on the problems of

го. Так, введение принципа имманентности отменяет в интуитивизме Лосского возможность обоснования трансцендентности некоторых типов знания, что приводит к серии парадоксов в теории ощущений и учении о пространстве.

Если сравнивать философские концепции Лосского и Франка, то выясняется, что основные онтогносеологические категории в них совпадают лишь на первый взгляд. Расхождения начинаются уже в самом определении интуиции, а по мере изучения тонкостей онтологии идеал-реализма только усиливаются¹⁷. Так, во-первых, категориальный аппарат обоих философов формируется постепенно, в связи с чем в ранних работах, таких как «Обоснование интуитивизма» и «Предмет знания», оба мыслителя пользуются терминами, которые позднее приобретут значение категорий онтогносеологии. Во-вторых, несмотря на сходство большинства наименований категорий, выявляются существенные отличия в их содержании. В частности, совершенно не совпадают такие категории, как *действительность*, *идеальное бытие*, *реальность*, *безусловное бытие* и *предметный мир*. В-третьих, у философов существенно отличаются метафизические картины мира, от которых зависят способы обоснования ряда онтогносеологических тезисов. Так, Лосский гораздо сильнее склонен к построению метафизических конструкций, таких, например, как субстанциальные деятели, с помощью которых он связывает между собой все сферы бытия. Франк, в свою очередь, выводит обоснование интуитивизма на новый уровень теоретической сложности, полностью отвергая онтологию предшественника и обосновывая связи между типами бытия гносеологически.

Исследование поддержано из средств гранта Президента РФ МК-1075.2019.6 «Между неокантианством и феноменологией: проблема онтогносеологии в России и Германии в начале XX века».

¹⁷ О разнице в интерпретации понятий интуиции у Лосского и Франка см., напр.: (Бешкарева, 2016, с. 148–149).

Lossky's intuitivism and ideal-realism. Askoldov explicitly revealed the contradictions in Lossky's ontology and gnoseology. Thus, the introduction of the principle of immanence in Lossky's intuitivism makes it impossible to validate the transcendence of some types of knowledge, which leads to a series of paradoxes in the theory of sensations and in the conception of space.

A comparison of the philosophical concepts of Lossky and Frank shows that their main onto-gnoseological categories only appear to be similar. Differences emerge in the very definition of intuition and increase as one delves into the details of the ontology of ideal-realism.¹⁸ First, the categorial framework of the two philosophers was formed gradually, with the early works (*The Intuitive Basis of Knowledge* and *The Object of Knowledge*) both using terms that would later become categories of onto-gnoseology. Second, in spite of the similarity of the majority of the names of categories, there are substantial differences in their content. For example, such categories as *deistvitelnost'* (reality / objective reality), ideal being, *realnost'* (real world / reality), unconditional being, and objective being are totally different. Third, the two philosophers have substantially different metaphysical pictures of the world which determine the methods of validation of some onto-gnoseological theses. Thus, Lossky is far more inclined to create metaphysical structures e.g. substantive agents, which he uses to bring together all the spheres of being. Frank, for his part, elevates the grounding of intuitivism to a new level of theoretical complexity, flatly rejecting his predecessor's ontology and grounding the links between types of being gnoseologically.

The study was supported by the Russian President's Grant МК-1075.2019.6 "Between Neo-Kantianism and Phenomenology: the Problem of Onto-Epistemology in Russia and Germany in the Early Twentieth Century".

¹⁸ On the different interpretations of the concepts of intuition by Lossky and Frank see, for example Beshkareva, 2016, pp. 148-149.

Список литературы

- Алексеев (Аскольдов) С.А. Мысль и действительность. М. : Путь, 1914.
- Бердникова А.Ю. «Назад к Канту» или «Назад к Лейбницу»? Критический взгляд из истории русского метафизического персонализма // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 2. С. 33–45.
- Бешкарева И.Ю. Интуитивизм в русской философии: Лосский и Франк // Николай Онуфриевич Лосский / под ред. В.П. Филагова. М. : Политическая энциклопедия, 2016. С. 147–155.
- Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М. : РОССПЭН, 2007.
- Дмитриева Н.А. Концепция истории Н.В. Болдырева: неокантианские перспективы // История философии. 2016. Т. 21, № 2. С. 45–58.
- Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006. Т. 2, ч. 1.
- Колеров М.А. Рецензии С.А. Аскольдова о Канте и других в общедоступной печати начала XX века // Кантовский сборник. 2020. Т. 39, № 2. С. 80–93.
- Корнилаев Л.Ю. «Поворот к онтологии» в русском неокантианстве в конце 1910-х – начале 1920-х гг. (Л.П. Салагов и Н.В. Болдырев) // Кантовский сборник. 2019а. Т. 38, № 4. С. 81-100.
- Корнилаев Л.Ю. Особенности критики философии Э. Ласка в России // Вопросы философии. 2019б. № 12. С. 132-144.
- Лосский Н.О. Ценность и бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Р. : YMCA Press, 1931.
- Лосский Н.О. О творении мира Богом // Путь. 1954. № 54. С. 3–22.
- Лосский Н.О. Воспоминания: Жизнь и философский путь. Мюнхен : Wilhelm Fink, 1968.
- Лосский Н.О. Очерк собственной философии // Вестник Русского студенческого христианского движения. 1971. № 100. С. 98–115.
- Лосский Н.О. История русской философии. М. : Советский писатель, 1991а.
- Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Избр. М. : Правда, 1991б. С. 338–480.
- Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Избр. М. : Правда, 1991в. С. 13–334.
- Лосский Н.О. Идеал-реализм (Из книги «Общедоступное введение в философию») // Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М. : Республика, 1995. С. 290–348.
- Оболевич Т. От неокантианства к онтологизму // Мысль. 2014. № 16. С. 62–69.

References

- Alekseyev (Askoldov), S.A., 1914. *Mysl i deistvitel'nost'* [The Thought and the Reality]. Moscow: Put'. (In Rus.)
- Berdnikova, A.Yu., 2017. 'Back To Kant' or 'Back To Leibnitz'? A Critical View from the History of Russian Metaphysical Personalism. *Kantian Journal*, 36(2), pp. 33-45. (In Rus.)
- Beshkareva, I.Yu., 2016. Intuitionism in Russian philosophy: Lossky and Frank. In: V.P. Filatov, ed., 2016. *Nikolai Onufrievich Lossky*. Moscow: Politicheskaya enciklopediya, pp. 147-155. (In Rus.)
- Cohen, H., 1922. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer.
- Dmitrieva, N.A., 2007. *Russkoe neokantianstvo: "Marburg" v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: "Marburg" in Russia. Historical and Philosophical Essays]. Moscow: ROSSPEN. (In Rus.)
- Dmitrieva, N.A., 2016. The Conception of History by Nikolai Boldyrev: Neo-Kantian Perspectives. *History of Philosophy*, 21(2), pp. 45-58. (In Rus.)
- Frank, S.L., 1983. *The Unknowable: An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion*. Translated by Boris Jakim. London & Athens & Ohio: Ohio University Press.
- Frank, S.L., 1995. *Obekt znaniya: ob osnovakh i predelakh otolechnogo znaniya* [The Object of Knowledge: Principles and Limitations of Conceptual Knowledge]. Saint Petersburg: Nauka. (In Rus.)
- Kolеров, M.A., 2020. Sergey Askoldov's Reviews concerning Kant and Others Published in the Russian Press in Early Twentieth Century. *Kantian Journal*, 39(2), pp. 80-93.
- Kornilaev, L.Yu., 2019a. "The Turn towards Ontology" in Russian Neo-Kantianism in the Late 1910s and Early 1920s (Lev Salagov and Nikolai Boldyrev). *Kantian Journal*, 38(4), pp. 81-100.
- Kornilaev, L.Yu., 2019b. The Specifics of Criticism on E. Lask's Philosophy in Russia, *Voprosy Filosofii*, 12, pp. 132-144. (In Rus.)
- Lossky, N.O., 1919. *The Intuitive Basis of Knowledge*. Translated by N.A. Duddington, with a preface by G.D. Hickes. London: Macmillan & Co.
- Lossky, N.O., 1928. *The World as an Organic Whole*. Translated by N. Duddington. Oxford: Humphrey Milford.
- Lossky, N.O., 1935. *Value and Existence*. Translated by S. Vinokooroff. London: George Allen & Unwin.
- Lossky, N.O., 1952. *History of Russian Philosophy*. London: Allen & Unwin.
- Lossky, N.O., 1954. About the Creation of the World by God. *Put'*, 54, pp. 3-22. (In Rus.)
- Lossky, N.O., 1968. *Vospominaniya* [Memories]. Munich: Wilhelm Fink. (In Rus.)

Прохоров М.М. От онтологии и гносеологии к онтогносеологии // *Мировоззренческая парадигма в философии: Основоположения онтогносеологии* / под ред. М.М. Прохорова. Н. Новгород : ННГАСУ, 2018. С. 16–34.

Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. СПб. : Наука, 1997.

Савинцев В.И., Попова В.С. Трансформация концепта «соборность / всеединство» в интуитивизме Н.О. Лосского (гносеологический аспект) // *Философская мысль*. 2019. № 10. С. 41–48.

Семенюк А.П. Онтогносеология С.Л. Франка // *Уч. зап. Казанского университета. Сер.: Гуманитарные науки*. 2012. Т. 154, № 1. С. 153–165.

Франк С.Л. Предмет знания: об основах и пределах отвлеченного знания. СПб. : Наука, 1995.

Франк С.Л. Непостижимое // *Соч. М. : Правда*, 1990. С. 183–560.

Cohen H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin : Cassirer, 1922.

Obolevitch T. W stronę ontologizmu. Ewolucja twórcza Siemiona Franka // *Estetyka i Krytyka*. 2012. № 4 (26). S. 259–274.

Об авторе

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

E-mail: PBonadyseva1@kantiana.ru

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

Для цитирования:

Бонадысева П.Р. Становление онтогносеологии русских интуитивистов как критика неокантианства // *Кантовский сборник*. 2020. Т. 39, № 4. С. 95–123. doi: 10.5922/0207-6918-2020-4-4

Lossky, N.O., 1971. An Outline of My Own Philosophy. *Le Messenger périodique de l'Action Chrétienne des Etudiants Russes*, 2(100), pp. 98-115. (In Rus.)

Lossky, N.O., 1995. Ideal-Realism (From *Public Introduction to Philosophy*). In: *Chuvstvennaya, intellektualnaya i misticheskaya intuiiya [Sensual, Intellectual and Mystical Intuition]*. 1995. Moscow: Respublika, pp. 290-348. (In Rus.)

Obolevitch, T., 2012. W stronę ontologizmu. Ewolucja twórcza Siemiona Franka. *Estetyka i Krytyka*, 4(26), pp. 259-274.

Obolevitch, T., 2014. From Neo-Kantianism to Ontologism. *Thought*, 16, pp. 62-69. (In Rus.)

Prokhorov, M.M., 2018. From Ontology and Gnoseology to Ontognoseology. In: M. Prokhorov, ed., 2018. *World Outlook Paradigm in Philosophy: the Fundamentals of Ontognoseology*. Nizhny Novgorod: NNGASU, pp. 16-34. (In Rus.)

Rickert, H., 1896–1902. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Freiburg im Breisgau und Leipzig: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

Savincev, V.I. and Popova, V.S. 2019. Transformation of the Concept of “Conciliarity” / “All-Unity” in Intuitionism of N.O. Lossky (Gnoseological Aspect). *Philosophical Thought*, 10, pp. 41-48. (In Rus.)

Semenyuk, A.P., 2012. Ontognoseology of S.L. Frank. *Uchenye Zapiski Kazanskogo Universiteta. Seriya Gumanitarnye Nauki*, 154(1), pp. 153-165. (In Rus.)

*Translated from the Russian
by Evgeni N. Filippov*

The author

Polina R. **Bonadyseva**, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: PBonadyseva1@kantiana.ru

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

To cite this article:

Bonadyseva, P.R., 2020. The Emergence of Onto-Gnoseology among Russian Intuitionists as Criticism of Neo-Kantianism. *Kantian Journal*, 39(4), pp. 95-123. <http://dx.doi:10.5922/0207-6918-2020-4-4>

© Bonadyseva P.R., 2020.

© Бонадысева П.Р., 2020.



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



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



**ПАМЯТИ ПРОФЕССОРА
ЛЕОНИДА ИВАНОВИЧА ТЕТЮЕВА
(23.09.1961–7.10.2020)**

Леонид Иванович Тетюев, доктор философских наук, профессиональный переводчик, квалифицированный педагог, философ и филолог, ушел из жизни 7 октября 2020 года в возрасте 59 лет. Богатый опыт научных исследований, основным фокусом которых была трансцендентальная философия, нашел отражение в его многочисленных публикациях в российских и зарубежных изданиях.

Жизнь Леонида Ивановича была насыщена интеллектуальными событиями: в первой половине 1990-х гг. работа главным редактором газеты поволжских немцев «Волгацайтунг» (“Wolgazzeitung”, позже “Zeitung der Wolgadeutschen”) и затем участие в редколлегиях различных из-

**IN MEMORY OF PROFESSOR
LEONID TETYUEV
(23.09.1961–7.10.2020)**

Leonid Ivanovich Tetyuev, DSc (Philosophy), professional translator, qualified teacher, philosopher and philologist, passed away on October 7, 2020. He was 59 years of age. His rich experience of research, which focused on transcendental philosophy, was reflected in numerous publications in and outside Russia.

The life of Leonid Tetyuev was replete with intellectual events: in the first half of the 1990s he worked as the chief editor of the newspaper of the Volga Germans (*Wolgazzeitung*; *Zeitung der Wolgadeutschen*) and later on the editorial boards of various publications, including foreign ones. He took an active part in organising

даний, в том числе зарубежных, активная научно-организаторская и плодотворная научно-исследовательская деятельность. Получив основное образование в Саратовском государственном педагогическом институте им. К.А. Федина, Леонид Иванович не прекращал повышать собственную научную квалификацию: Лессинг-Колледж языка и культуры в Марбурге, Институт публицистики (Академия средств массовой информации) в Мюнхене, множество курсов повышения квалификации, в том числе в МГУ им. М.В. Ломоносова и РУДН. Постоянное стремление к достижению высокого качества проводимых исследований передавалось ученикам и коллегам. Леонид Иванович организовывал научные семинары, кружки и конференции, на которых активно делился собственными знаниями и опытом. В стенах философского факультета СГУ им. Н.Г. Чернышевского он пользовался высоким авторитетом, его мнение высоко ценили, а к комментариям всегда прислушивались. Леонид Иванович системно и последовательно отстаивал свою позицию в дискуссиях, строго аргументируя свои идеи и положения, но при этом всегда поддерживал коллег в новых начинаниях.

Научные интересы Леонида Ивановича были сосредоточены на раскрытии трансцендентальной философии как современного философского проекта. Практическим воплощением этого замысла стала организация ежегодного семинара «И. Кант и актуальные проблемы современной философии», который стартовал в 2002 г. и продолжался до настоящего времени. Для студентов постоянно организовывались кружки и научные семинары, среди которых большой популярностью пользовались «Философия жизни» и «Этнос в современном коммуникативном пространстве: народы Поволжья». Проблема коммуникации в условиях меняющегося философского дискурса также занимала важное место в научных исследованиях Леонида Ивановича. Философия Ю. Хабермаса всегда была в центре его внимания. Леонид Иванович высоко оценивал потенци-

science and was engaged in extensive research work. After graduating from the Konstantin Fedin State Pedagogical Institute in Saratov, Leonid Tetyuev continued to upgrade his scientific skills at the Lessing College of Language and Culture in Marburg, the Media Academy in Munich and took multiple upgrading courses, among others at the Lomonosov Moscow State University and the RUDN University. He imparted his commitment to quality of research to his students and colleagues. He organised scientific seminars, circles and conferences in which he liberally shared his knowledge and experience. He commanded great authority at the Philosophical Department of the Chernyshevsky Saratov State University, his opinion was highly valued and his comments were heeded. Leonid Tetyuev systemically and consistently upheld his position in discussions, rigorously arguing his ideas and propositions while invariably supporting his colleagues in their ground-breaking projects.

Leonid Tetyuev's interests lay in the field of transcendental philosophy as a modern philosophical project. The practical outcome of his efforts was the annual seminar "Immanuel Kant and Topical Problems of Contemporary Philosophy" which started in 2002 and continues to this day. He constantly organised circles and research seminars for students, the most popular ones being "The Philosophy of Life" and "Ethnicity in the Contemporary Communication Space: the Peoples of the Volga Area." The problem of communication in the changing philosophical discourse also loomed large in Leonid Tetyuev's studies. The philosophy of Jürgen Habermas was always central to his interests. Leonid Tetyuev had a high regard for the potential of the theory of communications in eliminating obvious contradictions in social relations and in the scientific community. Proceeding from Kant's ideas on methods of achieving the world civil socie-

ал теории коммуникаций для устранения очевидных противоречий в социальных отношениях и научном сообществе. Основывая логику своих рассуждений на идеях Канта о способах достижения всемирно-гражданского общества, Леонид Иванович стремился раскрыть особенности и закономерности смены дискурса в пространстве коммуникации. Эти идеи нашли отражение в ряде его статей, а также в книге «Введение в теорию коммуникативного разума Юргена Хабермаса: текст лекций» (2015). В несколько ином ракурсе была написана статья «Философия языка Юргена Хабермаса: рациональная теория универсальной прагматики» (2019), раскрывающая соотношение перформативных высказываний и пропозиций в контексте философии языка. Последней масштабной публикацией Леонида Ивановича, вышедшей незадолго до его скоропостижной кончины, стала монография «Этика дискурса в социальной теории Юргена Хабермаса. К вопросу о кантианском прочтении» (Саратов, 2020).

Монография Леонида Ивановича Тетюева «Трансцендентальная философия: современный проект» (2001) и сборник под его редакцией «Иммануил Кант и актуальные проблемы современной философии» (2005) отражают основные положения его проекта современной трансцендентальной философии. В дальнейшем они были раскрыты в многочисленных научных статьях, а также в нескольких крупных монографиях и сборниках, в том числе в монографии «Кант и современная практическая философия: актуальные проблемы и дискуссии» (2018). Леонид Иванович не обошел своим вниманием и проблемы логики, этики, философии образования и философии науки. Книга «Логика и язык» (2019) позиционировалась автором как учебное пособие для магистрантов, но по содержанию она представляет собой фундаментальную научно-исследовательскую работу. В ней, а также в ряде статей раскрывается проблема возможности выявления общей единой априорной формы связи языка и мира.

ty, Leonid Tetyuev sought insights and logic in the change of discourse in the communication space. He expounded his ideas in a series of articles and the book *Introduction to the Theory of Communicative Reason of Jurgen Habermas: Text of Lectures* (2015). He took a somewhat different approach in his article *Jurgen Habermas's Philosophy of Language: A Rational Theory of Universal Pragmatics* (2019), dealing with the relationship between performative utterances and propositions in the context of language philosophy. The last major publication of Leonid Tetyuev, brought out shortly before his untimely death, was the monograph *The Ethics of Discourse in the Social Theory of Jurgen Habermas. On the Kantian Reading* (Saratov, 2020).

Tetyuev's monograph *Transcendental Philosophy: A Contemporary Project* (2001) and the collection of articles under the heading *Immanuel Kant and the Topical Problems of Contemporary Philosophy* (2005) which he edited reflect the main provisions of his projects of contemporary transcendental philosophy. He elaborated them in numerous articles and in several major monographs and collections of articles, including the monograph *Kant and Contemporary Practical Philosophy: Topical Problems and Discussions* (2018). Leonid Tetyuev was no stranger to the problems of logic, ethics, philosophy of education and philosophy of science. His book *Logic and Language* (2019), intended as a textbook for Master's Degree candidates, was essentially a solid piece of research. In it, as well as in a series of articles, he addressed the problem of identifying a single *a priori* form of the link between language and the world. Studies on the philosophy of discourse and Neo-Kantian pedagogy are awaiting publication. In his later years Leonid Tetyuev as professor occupied the chair of ethics and aesthetics at the Philosophical Department of the Chernyshevsky Saratov State University (SSU). He was active in the department's life and never abandoned

Подготовлены и ожидают своей публикации научные труды, посвященные философии дискурса и неокантианской педагогике.

Последние годы жизни Леонид Иванович трудился на кафедре этики и эстетики философского факультета СГУ им. Н.Г. Чернышевского в должности профессора. Принимая активное участие в деятельности факультета, он никогда не забывал о своих учениках, продолжая оставаться наставником, а для коллег — добрым другом и верным товарищем. Являясь в качестве специалиста по истории философии членом диссертационного совета при СГУ, он со всей ответственностью подходил к выполнению своих обязанностей. Объективная критика и строгая педантичность сочеталась в нем с желанием помочь соискателям на их научном пути. Под его началом произошло становление многих преподавателей, ставших профессионалами в своих областях научных интересов.

Идеалы философии Канта воплощались не только в практике научного исследования, но и в жизни Леонида Ивановича. Недаром одной из любимых и наиболее часто повторяемых им фраз была кантовская сентенция «Должен — значит можешь!». В выступлении на международном научном семинаре, организованном в СГУ им. Н.Г. Чернышевского при поддержке РУДН и БФУ им. И. Канта, один из авторитетнейших исследователей немецкого неокантианства Герт Эдель охарактеризовал научные исследования Л.И. Тетюева как постнеокантианские, подчеркнув тем самым плодотворные усилия последнего по актуализации наследия кёнигсбергского философа. Принцип долженствования стал магистральной линией в жизни и философии Леонида Ивановича.

Светлая память о Леониде Ивановиче Тетюеве навсегда сохранится в сердцах его друзей, коллег и учеников.

В.Н. Белов, П.А. Владимиров

his students but remained their mentor and, for his colleagues, a friend and loyal comrade. He diligently performed his duties as a history of philosophy specialist of the SSU Dissertation Council. He combined an impartial and scrupulous approach with a readiness to help candidates, launching many of them on their academic careers.

Leonid Tetyuev followed the ideas of Kantian philosophy not only in research practice but in his life. Characteristically, one of his favorite quotes was the Kantian maxim “You must, therefore you can.” In his speech at the International workshop at the Chernyshevsky Saratov State University, organised jointly with the RUDN University and the Immanuel Kant Baltic Federal University, Dr. Geert Edel, one of the most authoritative scholars of German Neo-Kantianism, described Leonid Tetyuev’s works as post-Neo-Kantian, stressing the latter’s fruitful work in bringing the Königsberg philosopher’s legacy into the present. The principle of duty permeated Leonid Tetyuev’s life and philosophy.

Leonid Tetyuev will forever be remembered by his friends, colleagues and pupils.

Vladimir N. Belov, Pavel A. Vladimirov

*Translated from the Russian
by Evgeni N. Filippov*

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL

2020

Том 39
Vol. 39
№ 4

Перевод с англ. *А.С. Киселев*
Перевод с нем. *И.Г. Черненко*
Перевод на англ. *Е.Н. Филиппов*
Редактор *Д.А. Малеваная*
Выпускающий редактор *И.О. Дементьев*
Корректор *С.В. Ильина*
Компьютерная верстка *А.В. Иванов*

Translated from Russian by *E.N. Filippov*
Translated into Russian by *A.S. Kiselev and I.G. Chernenok*
Copy-edited by *D.A. Malevanaya*
Publishing editor *I.O. Dementev*
Russian version proofread by *S.V. Iliina*
English version proofread by *K. Caskie*
Layout by *A.V. Ivanov*

Подписано в печать 29.12.2020 г.
Формат 84×108¹/₁₆. Усл. печ. л. 13,4
Тираж 500 экз. (1-й завод 100 экз.). Заказ 89
Свободная цена. Подписной индекс 80623

Sent to the printers on December 29, 2020
Size 84×108¹/₁₆. 13.4 sheets
500 copies (first print: 100 copies). Order 89
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