

ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2021 ■ $\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 40 ■ № 2



ISSN 0207-6918
e-ISSN 2310-3701



КАНТОВСКИЙ СБОРНИК

KANTIAN JOURNAL

2021

$\frac{\text{Том}}{\text{Vol.}}$ 40

№ 2

Калининград
Издательство Балтийского федерального
университета им. Иммануила Канта

Kaliningrad
Immanuel Kant Baltic Federal University
Press

2021

Кантовский сборник. — 2021. — Т. 40, №2. — 178 с.

Kantian Journal, 2021, vol. 40, no. 2, 178 pp.

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

Издается с 1975 г.
Выходит 4 раза в год

Published since 1975
A quarterly periodical

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

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

Учредитель

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

Established by

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

Адрес редакции:

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

Editorial office address:

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

Адрес издателя:

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

Адрес типографии:

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

Дата выхода в свет: 07.07.2021

© Балтийский федеральный университет
им. И. Канта, 2021

© Immanuel Kant Baltic Federal University,
2021

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*, кандидат философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия) — ответственный секретарь;
- Калинников Леонард Александрович*, доктор философских наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград (Россия);
Кляйнгельд Паулин, доктор философии, профессор, Гронингенский университет, Гронинген (Нидерланды);
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);
- Dr Andrei S. Silber*, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad (Russia) — Executive Secretary

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

- Зильбер А. С., Луговой С. В., Попова В. С., Пушкарский А. Г., Чалый В. А.*
Рыцарь современной русской кантианы. К 85-летию Л. А. Калинин-
кова 7

Философия Канта

- Луо Си.* Кант о внутреннем чувстве, созерцании времени и самоаф-
фицировании 27
- Судаков А. К.* Практический идеал во плоти. Этикотеология Канта
и Богочеловечество 67

Архив

- Саккетти А. Л.* Философия Германа Когена (публикация, предисловие
и комментарии *Н. А. Дмитриевой*) 95

Интервью

- Карлсон Й.* Прорыв в китайском кантоведении. Интервью с проф.
Дэн Сяоманом 131

Дискуссия

- Евстигнеев М. Д.* Что такое кантовская философия математики? Обзор
современных исследований 151

CONTENTS

Articles

- Chaly V. A., Lugovoy S. V., Popova V. S., Pushkarsky A. G., Zilber A. S.*
The Knight of Contemporary Russian Kantiana. On the 85th Birthday
of Leonard Kalinnikov 7

Kant's Philosophy

- Luo Xi.* Kant über inneren Sinn, Zeitanschauung und Selbstaffektion..... 27
- Sudakov A. K.* The Embodied Practical Ideal: Kant's Ethicotheology and
Godmanhood..... 67

Archive

- Sakketti A. L.* Philosophy of Hermann Cohen (Publication, Foreword and
Commentary by *N. A. Dmitrieva*)..... 95

Interview

- Karlsson J.* Breakthrough in Chinese Kant Scholarship. Interview with
Prof. Deng Xiaomang..... 131

Discussion

- Evstigneev M. D.* What is Kantian Philosophy of Mathematics? An Over-
view of Contemporary Studies..... 151

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

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

УДК 1(091)

РЫЦАРЬ
СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ
КАНТИАНЫ

К 85-летию Л. А. Калининкова

THE KNIGHT
OF CONTEMPORARY RUSSIAN
KANTIANA

On the 85th Birthday of Leonard Kalinnikov

Фото: Александр Подгорчук / Клопс

Photo: Aleksandr Podgorchuk / Klops

А. С. Зильбер, С. В. Луговой, В. С. Попова,
А. Г. Пушкарский, В. А. Чальи¹

Обзор посвящен основным исследовательским достижениям профессора Л. А. Калининкова, представленным в его статьях и монографиях. Теоретические вопросы кантианства, рассмотренные в работах Калининкова, включают проблему познаваемости вещи самой по себе и noumenального аффицирования, характер системности философии Канта и методологию ее интерпретации. В циклах статей рассматриваются рецепция идей Канта в философском и поэтическом творчестве В. С. Соловьева, влияние Канта на мысль А. С. Пушкина, А. А. Фета, Э. Т. А. Гофмана. Более подробное развитие этих тем предложено в монографиях «Иммануил Кант в

V. A. Chaly, S. V. Lugovoy, V. S. Porova,
A. G. Pushkarsky, A. S. Zilber¹

This is a review of the main research achievements of Professor L. A. Kalinnikov presented in his articles and monographs. The theoretical issues of Kantianism considered in Kalinnikov's works include the problem of cognisability of "the thing in itself" and noumenal affection, the character of systematicity in Kant's philosophy and the methodology of its interpretation. Cycles of articles are devoted to the reception of Kant's ideas in the philosophical and poetic work of V. S. Solovyov, Kant's impact on A. S. Pushkin, A. A. Fet, and E. T. A. Hoffmann. These topics are elaborated in the monographs Immanuel Kant in Russian Poetry (2008), E. T. A. Hoffmann and I. Kant (2012), The

¹ Балтийский федеральный университет им. И. Канта. 236016, Калининград, ул. А. Невского, д. 14. Поступила в редакцию: 02.03.2021 г. doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-1

¹ Immanuel Kant Baltic Federal University. 14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236016, Russia. Received: 02.03.2021. doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-1

русской поэзии» (2008), «Э. Т. А. Гофман и И. Кант. Преодоление романтизма» (2012), «Философско-поэтическое мировоззрение А. А. Фета: влияние И. Канта и А. Шопенгауэра» (2016), «А. С. Пушкин и И. Кант. Поэт и философия» (2018), «Философская система Канта. Замысел и итоги» (2021). Исследования Л. А. Калининкова являются яркой и оригинальной частью современной русской кантианы.

Ключевые слова: Кант, философия и литература, философия и поэзия, А. С. Пушкин, А. А. Фет, В. С. Соловьев, Э. Т. А. Гофман

Леонард Александрович Калининников (род. 23 апреля 1936 г.) преподает в стенах калининградского университета с 1 октября 1966 г., пройдя за это время путь от старшего преподавателя до профессора. За пятьдесят пять лет он разработал и прочитал множество лекционных курсов по философии, был научным руководителем нескольких десятков студентов при написании дипломных работ. Шесть его аспирантов успешно защитили кандидатские диссертации, а двое самых первых из них — Евгений Винокуров и Вадим Чалый — впоследствии стали докторами наук. Помимо сугубо академической деятельности Леонард Александрович занимается популяризацией кантовской философии, выступая с научно-популярными лекциями. Дважды в год, 12 февраля и 22 апреля (в день памяти и день рождения кёнигсбергского мыслителя) он произносит свое слово о Канте — эту традицию, зародившуюся в 1974 году, он поддерживает на протяжении 47 лет. Все лекции и семинары профессора Калининникова отличаются мастерством, высоким профессионализмом и доходчивостью (насколько позволяет тема). Они воспитывают слушателей, направляя и приближая их к тому, что Кант называл конечной целью, — высшему благу, сочетающему добро и счастье.

В этой статье мы хотели бы предложить обзор основных исследовательских достижений профессора Л. А. Калининникова, чтобы дать представление новым читателям «Кантовского сборника» и напомнить постоянным чита-

Philosophical and Poetic Worldview of A. A. Fet: the Impact of I. Kant and A. Schopenhauer (2016), Pushkin and Kant. The Poet and Philosophy (2018), The Philosophical System of Kant. Conception and Outcomes (2021). L. A. Kalinnikov's works form an impressive and original part of contemporary Russian Kantiana.

Keywords: Kant, philosophy and literature, philosophy and poetry, Alexander Pushkin, Afanasy Fet, Vladimir Solovyov, E. T. A. Hoffmann

Leonard A. Kalinnikov (born 23 April 1936) has been teaching at Kaliningrad University since 1 October 1966, rising from senior lecturer to full professor. He has developed and delivered numerous courses of lectures on philosophy and supervised several dozen student graduation papers. Six of his post-graduate students have defended Candidate's dissertations and two of the very first ones — Evgeni Yu. Vinokurov and Vadim A. Chaly — later became Doctors of Sciences. In addition to academic work Leonard Kalinnikov is an active member of the popular science lecture circuit, delivering lectures on Kant's philosophy. Twice a year, on 12 February and 22 April (Kant's commemoration day and birthday) he delivers a speech on Kant, a tradition born in 1974 and maintained for 47 years. All of Prof. Kalinnikov's lectures are marked by professionalism, craftsmanship and simplicity (to the extent permitted by the topic). They elevate the listeners, steering them towards what Kant called the ultimate goal, the supreme value which combines the good and happiness.

In this article we would like to review the main research achievements of Prof. Kalinnikov, to introduce him to the new readers of the *Kantian Journal* and remind the older readers of the remarkably wide range of his

телям об удивительно широком круге интересов Леонарда Александровича, о его вкусе к нетривиальным философским проблемам и неожиданным решениям, которыми он делится с нами в своих статьях и монографиях.

Статьи, написанные Леонардом Александровичем для «Кантовского сборника» и других научных периодических изданий более чем за полвека его научной деятельности, актуализируют вопросы кантовской философии и продолжают давнюю традицию их рецепции в русской культуре. Среди этих статей целый цикл посвящен осмыслению творческих усилий В. С. Соловьева, направленных на преодоление мистического иррационализма и натурализма в русской философии и переустройство ее на антропологическом основании, — усилий, в которых потенциал кантовских идей сыграл решающую роль. Высказывание Соловьева о том, что он «в вопросах чисто философских находился под преобладающим влиянием Канта» (Соловьев, 1988, с. 549), получило детальное раскрытие в работах Калинникова. С особым вниманием Л. А. Калинников сопоставляет этические программы двух великих философов, обнаруживая их конвергенции и дивергенции (Калинников, 1993; 1994). Получает кантианскую рационалистическую интерпретацию и центральная для Соловьева идея Софии (Калинников, 1995).

Будучи знатоком не только философии, но и литературы, Леонард Александрович много сделал для раскрытия глубокой связи, существующей между русской литературой и немецкой классической философией, и прежде всего связи отечественной словесности с мыслью Канта. От Пушкина до Серебряного века и далее обнаруживается отклик на кантовские идеи в творчестве русских писателей и поэтов. Далекое не всегда в нем проявлялось согласие — мысль Канта часто вызывала критиче-

interests, his taste for non-trivial philosophical problems and out-of-the-box solutions he shares with the readers of his articles and monographs.

The articles Prof. Kalinnikov has written for the *Kantian Journal* and other academic periodicals during his academic career of more than half a century address the issues of Kantian philosophy and continue the long tradition of its reception in Russian culture. A whole cycle of articles is devoted to the creative endeavours of Vladimir Solovyov, aimed at overcoming the mystical irrationalism and naturalism in Russian philosophy and putting it on an anthropological foundation, efforts in which the potential of Kant's ideas proved to be crucial. Kalinnikov elaborates Solovyov's remark to the effect that "on purely philosophical issues" he was "under the prevalent influence of Kant" (Solovyov, 1988, p. 549). Kalinnikov paid particular attention to comparing the ethical programmes of the two great philosophers, pointing out their convergences and divergences (Kalinnikov, 1993; 1994). He offers a Kantian rationalist interpretation of Solovyov's central idea of Sophia (Kalinnikov, 1995).

A connoisseur not only of philosophy but also of literature, Kalinnikov has done much to reveal the underlying link between Russian literature and German classical philosophy with particular reference to Kant's thought. He discovers echoes of Kant's ideas in the work of Russian writers and poets from Pushkin to the Silver Age and beyond. These authors were not always in agreement with Kant's viewpoint — indeed, they were sometimes critical — but in any case it became part of the great cultural process. In his articles Kalinnikov compares

скую реакцию, но так или иначе становилась частью великого культурного процесса. В статьях Л. А. Калининкова сопоставлены кантовская «Метафизика нравов» и пушкинская «Капитанская дочка» (Калинников, 2019а), кантовское учение о праве и политика в пушкинском «Борисе Годунове» (Калинников, 2016а), эстетическая концепция А. А. Фета и теория гения Канта (Калинников, 2013; 2014а). Результаты этих исследований обобщены в монографиях.

Глубокий анализ в статьях Калининкова получила и теоретическая философия Канта. Серия работ посвящена системности кантовской философии, ее органической связи с идеологией Просвещения и с естественно-научной программой исследования природы (Калинников, 2018а; 2019б; 2019в). Разработана методология интерпретации философии Канта (Калинников, 1989; Калининков, 2014б). На протяжении многих лет внимание Л. А. Калининкова привлекают проблемы философии истории. Закономерности истории, способы их выявления, их отношения с моралью и религией изучены в его докторской диссертации и многочисленных научных статьях.

Внес вклад проф. Калининков и в дискуссию о вещи самой по себе, непознаваемость которой представляет одну из главных проблем с точки зрения исследователей Канта. Оригинальное решение Л. А. Калининкова состоит в том, что кажущееся противоречие «ноуменального аффицирования» снимается, если признать, что вещь сама по себе — это совокупность всего возможного опыта (Калинников, 1985).

В 2008 г. в издательстве «Канон+» была опубликована монография Л. А. Калининкова «Иммануил Кант в русской поэзии», написанная в жанре «философско-эстетических этюдов»². Книга быстро стала библиографической редкостью и нашла много интересующихся и

² См. рецензию: (Зильбер, 2008).

Kant's *Metaphysics of Morals* and Pushkin's *The Captain's Daughter* (Kalinnikov, 2019a), Kant's teaching on law and the politics of Pushkin's *Boris Godunov* (Kalinnikov, 2016a), Fet's aesthetic concept and Kant's theory of genius (Kalinnikov, 2013; 2014a). The results of these studies are aggregated in monographs.

Kalinnikov's articles offer a profound analysis of Kant's theoretical philosophy. A series of works are devoted to the systematicity of Kant's philosophy, its organic link with the Enlightenment ideology and the programme of natural studies (Kalinnikov, 2018a; 2019b; 2019c). A methodology has been developed for the interpretation of Kant's philosophy (Kalinnikov, 1989; Kalinnikov, 2014b). For many years Kalinnikov's attention has been attracted by issues of the philosophy of history. The regularities of history, methods of revealing them and their relationship with morality and religion were subjected to scrutiny in his doctoral dissertation and numerous articles.

Prof. Kalinnikov also contributed to the discussion of "the thing in itself", whose non-cognisability is thought to be one of the main problems of Kant studies. Kalinnikov came up with an original solution whereby the seeming contradiction of "noumenal affection" is removed if the thing in itself is seen as the totality of all possible experience (Kalinnikov, 1985).

In 2008 the Canon Plus publishing house brought out Kalinnikov's monograph *Immanuel Kant in Russian Poetry*, a series of philosophical-aesthetic essays.² The book attracted many interested and grateful readers and quickly became a bibliographical rarity. It combines the

² See the review: (Zilber, 2008).

благодарных читателей. Оригинальный взгляд на идеи Канта сочетается в этой работе с авторской трактовкой стихотворений. В целом, по мнению Леонарда Александровича, тот явный и скрытый диалог, который вели с Кантом русские поэты наряду с русскими философами, — явление по своему масштабу уникальное для мировой художественной культуры. В этом диалоге профессор Калинин видит один из истоков величия русской поэзии. Специфика поэтического взгляда на Канта, по мнению исследователя, в том, что поэзия располагает особыми возможностями в обращении к личности философа, в раскрытии сочетания логики и поэтики в его стиле мышления, в выявлении гармонии его идей и жизни.

Автор выделяет три этапа в процессе влияния Канта на русскую поэзию: начало Золотого века (первая треть XIX в.), Серебряный век, эпизоды «железного» XX в. На первом этапе в поле зрения оказываются стихи и письма «первого декабриста», члена «Союза благоденствия» поэта В. Ф. Раевского, который упоминал Канта в своих стихах (Калининков, 2008, с. 18). Вероятность влияния кантовских идей на содержание программы преобразований исключать нельзя (напомним, однако, что Кант — сторонник республики как идеала, но противник революции как средства его достижения), но в целом, по оценке Калининкова, декабристам не удалось еще вполне правильно и глубоко понять кантовскую практическую философию в различных ее аспектах (Там же, с. 24). В гораздо большей мере она оказалась доступна другу Раевского — А. С. Пушкину, вплоть до восхождения на тот уровень развития этической мысли, который преодолевал ограниченность идей как Просвещения, так и романтизма (Там же, с. 67). Коллизия любви (счастья) и долга в произведениях «Евгений Онегин» и «Цыганы», которая, с определенной точки зрения, разрешается в пользу долга при явной симпатии поэта к героям, поступающим из уважения к долгу, — это, по мнению Калининкова, отнюдь не случайное

author's original view on the ideas of Kant and the author's interpretation of poems. Prof. Kalinnikov argues that the overt and hidden dialogue in which Russian poets as well as Russian philosophers engaged Kant is a unique phenomenon in the world literary culture in terms of scale. Kalinnikov sees this dialogue as one of the sources of the grandeur of Russian poetry. He believes that the poetic view of Kant is special because poetry possesses special means of addressing the personality of the philosopher, revealing the combination of logic and poetry in the philosopher's style of thinking, the harmony of his ideas and life.

The author singles out three stages in the perception of Kant in Russian poetry: the beginning of the Golden Age (the first third of the nineteenth century), the Silver Age, and episodes of the "Iron" twentieth century. In the first stage the author focuses on the poems and letters of "the first Decembrist", a member of the "Union of Salvation" (*Soiuz spaseniia*), the poet Vladimir F. Rayevsky, who refers to Kant in his verses (Kalinnikov, 2008, p. 18). We cannot rule out that Kant's ideas exerted an influence on the programme of reforms (it will be remembered that Kant favoured the republic as an ideal, but was against revolution as a means of achieving it). On the whole, however, Kalinnikov believes that the Decembrists fell short of understanding various aspects of Kant's practical philosophy correctly and in all its depth (*ibid.*, p. 24). Pushkin, a friend of Rayevsky, did far better and rose to a level of ethical thought which overcame the limitations of both Enlightenment and Romanticism (*ibid.*, p. 67). Kalinnikov argues that the collision between love (happiness) and duty in Pushkin's *Eugene Onegin* and *The Gypsies*, which on one account is resolved in favour of duty, the poet, clearly sympathising with the characters who act out of duty, is not a fortuitous similarity

сходство или совпадение, но результат осознанного изучения и принятия Пушкиным этических позиций Канта. Неслучайно в этой интерпретации и то, что пушкинский образ Моцарта соответствует кантовской теории гения (этому посвящена третья глава монографии).

Освещение Калинниковым второго этапа истории начинается с анализа позиции Владимира Соловьева по отношению к Канту — позиции, в которой нашлось место иронии, уважению и серьезной критике. В пьесе «Альсим» Соловьев высмеял то увлечение Кантом, которое распространилось в российских университетах во второй половине XIX в. (Там же, с. 99). В стихотворении «Из письма» мишенью соловьевской сатиры стали попытки поверхностного толкования идей Канта (Там же, с. 82). Объектом критики в философии Канта Соловьев избрал разрыв между объективным и субъективным — и этот разрыв русский мыслитель пытался преодолеть в своем учении о Софии. В системе Канта Калинников находит рациональный, демистифицированный аналог идеи Софии (Там же, с. 116).

Дальнейшее освещение творчества и судеб поэтов «серебряного века» представлено Л. А. Калинниковым в поле напряжения между Кантом, чья «Критика способности суждения» послужила одной из теоретических основ символизма, и Соловьевым. Так, А. Белый испытал влияние обоих философов, и коллизия их взглядов отразилась, по мнению Калиникова, в его отношениях с Ниной Петровской (Там же, с. 145–149), но в творчестве он все более становился кантианцем, хотя упорно не желал принимать неокантианство и отчасти самого Канта (Там же, с. 179). В. Я. Брюсов, будучи позитивистом, даже близким прагматизму, использовал идеи Канта в борьбе с религиозными догмами. Отдельная глава посвящена Д. С. Мережковскому. В поэме «Протопоп Аввакум» он выступил против тезиса Канта о недопустимости лжи во спасение. На этот выпад против Канта откликнулся Соловьев. Но оба философа, по мнению Калиникова, недоста-

but the result of Pushkin's serious study and acceptance of Kant's ethical position. It is also not by accident that Pushkin's image of Mozart corresponds to Kant's theory of genius (the whole of Chapter 3 is devoted to this).

Kalinnikov's discussion of the second stage of history begins with an ironic, respectful and serious analysis of Vladimir Solovyov's position on Kant. In his play "Alsim" Solovyov mocked the Kant craze which swept Russian universities in the second half of the nineteenth century (*ibid.*, p. 99). Solovyov's poem "From a Letter" satirises superficial interpretation of Kant's ideas (*ibid.*, p. 82). Solovyov criticises Kant's philosophy for separating the objective from the subjective, a gap Solovyov tried to overcome in his teaching on Sophia. Kalinnikov finds a rational "demystified" analogue to the Sophia idea in Kant's system (*ibid.*, p. 116).

Kalinnikov's description of the lives and work of the Silver Age poets is informed with the tension between Kant, whose *Critique of the Power of Judgment* was one of the theoretical foundations of Symbolism, and Solovyov. Thus, Andrey Bely came under the influence of both philosophers, the clash of whose views, Kalinnikov believes, was reflected in his relations with Nina Petrovskaya (*ibid.*, pp. 145–149), whereas in his work he was becoming more and more of a Kantian, even though he stubbornly refused to accept Neo-Kantianism and to some extent Kant himself (*ibid.*, p. 179). Valery Bryusov, who embraced Positivism verging on Pragmatism, used Kant's ideas in combating religious dogmas. A separate chapter is devoted to Dmitry Merezhkovsky who in his poem "Archpriest Avvakum" challenged Kant's thesis that lying to save a life was inadmissible. Solovyov responded to Merezhkovsky's attack on Kant. In Kalinnikov's opinion, neither of the two philosophers fully understood Kant who, in the final analysis, highly valued human life, from which one

точно хорошо поняли Канта, который все же высоко ставил ценность жизни, из чего следовало, что для ее спасения должны быть использованы все средства, в том числе ложь (Там же, с. 167). В драматической сказке «Возвращение к природе», где Мережковский поднимает проблему нравственного вырождения цивилизованного человека, позиция Канта противопоставляется, как полагает Калинин, утопиям Толстого и Руссо, а также антиутопии Ницше. Но в конечном счете в решении этой проблемы Мережковский отдает предпочтение не кантовскому пониманию разумно-чувственной природы человека, поскольку человеческий разум бессилён перед «безграничным и неведомым миром noumenальных сущностей» (Там же, с. 174), а идее Соловьева о грядущем Богочеловечестве, гармоническом единении Человека, Природы и Бога (Там же, с. 176).

Вяч. Иванов, хоть и критиковал Канта за индивидуализм в этике, отметил триадичность его системы, выделив наряду с царствами вещей самих по себе и природы третье царство — человека, субъективности (Там же, с. 230). Кроме того, Вяч. Иванов вслед за Соловьевым предложил синтез кантианства и аристотелизма в качестве гносеологической основы символизма (Там же, с. 223–226).

При обращении к поэзии XX в. Л. А. Калинин рассматривает стихи М. И. Цветаевой, Е. М. Винокурова, Ф. А. Искандера, калининградского писателя С. А. Снегова, а также переводы стихов Канта, выполненные С. Х. Симкиным. Отдельная глава посвящена рецепции в русской поэзии и прозе кантовского образа звездного неба в связи с моральным законом.

В 2012 г. вышла книга Л. А. Калининкова «Э. Т. А. Гофман и И. Кант. Преодоление романтизма» (Калининков, 2012). В ней разработана проблема взаимодействия философского и художественного мышления на материале

can conclude that all means, including lying, should be used to save it (*ibid.*, p. 167). Merezhkovsky's dramatic tale, "Back to Nature", raises the problem of the natural degradation of the civilised human being and, according to Kalinnikov, juxtaposes Kant's position to the utopias of Lev Tolstoy and Jean-Jacques Rousseau and the anti-utopia of Nietzsche. But at the end of the day Merezhkovsky, on this problem, does not choose the Kantian interpretation of the reasonable-sensible nature of man because the human mind is powerless in the face of the "infinite and unknowable world of noumenal entities" (*ibid.*, p. 174), but rather Solovyov's idea of the future God-Man, a harmonious union of Man, Nature and God (*ibid.*, p. 176).

Vyacheslav Ivanov, while criticising Kant for individualism in his ethics, noted that his system was actually a triad since along with the realm of things in themselves and nature there was also a third realm, the realm of man, of subjectivity (*ibid.*, p. 230). In addition, following Solovyov, Viacheslav Ivanov proposed a synthesis of Kantianism and Aristotelianism as the epistemological basis of Symbolism (*ibid.*, pp. 223-226).

Of the twentieth-century poets the book considers the poems of Marina Tsvetayeva, Evgeny M. Vinokurov, Fazil Iskander, of Kaliningrad writer Sergey Snegov and Sem Simkin's translations of Kant's poems. A separate chapter is devoted to the reception of Kant's image of the starry sky in connection with the moral law in Russian poetry.

In 2012 Kalinnikov published a book titled *E. T. A. Hoffmann and I. Kant. Transcending Romanticism* (Kalinnikov, 2012). It explores the problem of the interaction between philosophical and artistic thought on the basis of the

художественного творчества немецкого писателя, а также сказочника, композитора, художника и юриста Э. Т. А. Гофмана. В этой книге Леонард Александрович высказал и обосновал нетривиальные и даже крамольные с точки зрения профильных специалистов — историков и литературоведов — идеи. Во-первых, это идея о том, что адекватно понять и осознать особенности художественного стиля и мировоззренческих установок Э. Т. А. Гофмана невозможно без признания влияния на них философских идей И. Канта. Во-вторых, в книге утверждается, что Гофмана нельзя считать романтиком — напротив, его творчество представляет собой преодоление романтизма. Работу Л. А. Калинникова трудно отнести к определенной научной дисциплине, например к философской эстетике, поскольку автор вырабатывает оригинальную исследовательскую методологию. Его, как отметил рецензент, «не интересуют прямые отклики немецкого писателя на философию Канта, автор монографии стремится показать кантовскую тональность, кантовский колорит творчества Гофмана. Речь идет не о переносе идей из одной области культуры в другую, а об установлении созвучий, идейного контрапункта между литературой и философией... Это отношение к литературному произведению как к культурному достоянию, как к гипертексту достигается помещением его в культурный и социальный контекст...» (Конеv, 2013, с. 112).

Книга состоит из семи глав. В первой рассматривается взаимосвязь творчества Гофмана с теорией эстетики Канта. В ней подвергается критике традиционное отнесение Гофмана к романтикам и выдвигается тезис о преодолении романтизма в его творчестве. Вторая глава призвана обосновать этот тезис на примере новеллы «Песочный человек». В ней производится реконструкция гносеологии Гофмана, которая, по мнению автора, оказывается дуалистичной, и поэтому Гофмана нельзя считать чистым романтиком. В третьей главе автор разбирает отдельные эпизоды новеллы Гофмана «Известие о дальнейших судьбах собаки Берганца» и отмечает в них параллели с центральными поло-

work of E. T. A. Hoffmann, the German author of tales, composer, artist and lawyer. The book puts forward and grounds non-trivial ideas that were heresy for specialists, historians and literary scholars. First is the idea that the style and worldview of E. T. A. Hoffmann are impossible to understand without recognising the influence of Kant's philosophical ideas. Second, the book claims that Hoffmann cannot be regarded as a Romantic writer but, on the contrary, his work transcends Romanticism. Kalinnikov's book defies pigeonholing as belonging to a scientific discipline, e. g. philosophical aesthetics, because the author offers an original research methodology. As one reviewer noted, the author "is not interested in direct responses of the German writer to Kant's philosophy, he seeks rather to bring out Kant's tonality, the Kantian flavour of Hoffman's work. This is not about transferring ideas from one field of culture to another, but about establishing consonances, the ideal counterpoint between literature and philosophy [...]. The attitude to a literary work as part of the cultural heritage, as a hypertext, is achieved by placing it in a cultural and social context [...]" (Konev, 2013, p. 112).

The book consists of seven chapters. The first looks at the link between Hoffmann's work and Kant's aesthetics. It criticises the tradition of arbitrarily identifying Hoffmann with Romanticism and claims that Hoffmann transcends Romanticism. The second chapter is designed to prove this thesis by bringing in the novella *The Sandman*. It reconstructs Hoffmann's epistemology which, in the author's opinion, turns out to be dualistic and therefore Hoffmann cannot be considered as a pure Romantic. In the third chapter the author analyses episodes from Hoffmann's novella *The Latest Adventures of the Dog Berganza*, noting parallels with the central provisions of Kant's metaphysics-

жениями нравственной метафизики Канта, например с категорическим императивом. Обращаясь к повести «Крошка Цахес», Л. А. Калинин выявляет в ней особое двоемирие художественного пространства Гофмана и показывает, как данное произведение может служить иллюстрацией кантовского проекта Просвещения. Представление о пятой главе книги хорошо передают слова из рецензии В. А. Конева: «С огромным удовольствием читаются страницы, посвященные изящному анализу знаменитого романа Гофмана “Житейские воззрения кота Мурра”. <...> Прочитанный смыслом кантовской антропологии роман Гофмана по-новому раскрывает свою жанровую природу — он обнаруживается как философско-антропологический роман» (Конев, 2013, с. 113). Шестая глава соотносит политическую сатиру Гофмана в «Мастере Блохе» с моральной и политической философией Канта, а в седьмой сопоставляются новелла «Угловое окно кузена» и кантовский «Спор факультетов».

В целом на основе проведенного исследования Л. А. Калинин делает вывод, что творчество Э. Т. А. Гофмана представляет собой одну из первых попыток выработать особый индивидуально-художественный стиль в процессе перехода романтизма к новым художественным формам. И как бы ни относиться к идее Леонарда Александровича о решающем влиянии Канта на Гофмана, оригинальная, интригующая, написанная живым и выразительным языком работа уже оставила свой элегантный след на российском культурно-философском ландшафте. Как замечает автор подробной рецензии на монографию И. О. Деметьев, «тексты, вроде бы изученные вдоль и поперек, еще долго будут притягивать читателей. В этом отношении свой моральный долг перед великими земляками автор книги, вне всякого сомнения, исполнил» (Деметьев, 2013, с. 164).

Вышедшая в 2016 г. монография Леонарда Александровича «Философско-поэтическое мировоззрение А. А. Фета: влияние И. Канта и

ics, e. g. the categorical imperative. Turning to the tale *Little Zaches*, Kalinnikov discovers a dual nature of Hoffmann’s artistic space, arguing that this tale could be an illustration of Kant’s Enlightenment project. Chapter five is aptly described by reviewer V. A. Konev (2013, p. 113): “The pages devoted to an elegant analysis of Hoffmann’s famous novel, *The Life and Opinions of the Tomcat Murr*, make particularly delightful reading [...]. Read with the meanings of Kant’s anthropology in mind, Hoffmann’s novel presents itself in a new genre, as a philosophical-anthropological novel.” Chapter six compares Hoffmann’s political satire in *Master Flea* with Kant’s moral and political philosophy and chapter seven compares the novella *The Cousin’s Corner Window* and Kant’s *The Conflict of the Faculties*.

On the whole, his research leads Kalinnikov to the conclusion that E. T. A. Hoffmann’s work is one of the first attempts to develop an individual artistic style in the process of transition from Romanticism to other artistic forms. Whatever one may think of Kalinnikov’s idea about Kant being the decisive influence on Hoffmann, the original, intriguing and extremely well-written work has already left its elegant imprint on the Russian cultural-philosophical landscape. As I. O. Dementev (2013, p. 164) notes in his detailed analysis of the book, “[...] the texts which seem to have been studied through and through will continue to attract readers for a long time yet. In that respect the author has undoubtedly fulfilled his moral duty towards his great fellow countrymen.”

Kalinnikov’s monograph, *The Philosophical and Poetic Worldview of A. A. Fet. The Influence of I. Kant on A. Schopenhauer* (2016), is a piece of

А. Шопенгауэра» — это научное исследование, которое, как заявлено в описании книги, призвано доказать существенное влияние Канта на взгляды Фета и их творческое выражение в поэзии, а также опровергнуть мнение, что Фет был шопенгауэрианцем. Эта работа кантоведа одновременно с научной основательностью доводов дает читателю и вдохновение, и эстетическое наслаждение, и эмоциональную подпитку.

Л. А. Калинин исследует творческую лабораторию поэта. И это действительно наиболее релевантное понятие для отражения объекта изучения, представленного в этой монографии. Ведь творческая лаборатория художника вмещает все способы выражения его мировоззренческой установки: жизненный мир поэта, его значимых других, круг чтения и сомыслия, звездное небо и общественное бытие, его самоаттестацию. На пути к пониманию этой своеобразной поэтико-философской алхимии оказываются важны письма поэта, интерпретируемые Калинниковым как особый жанр философского творчества, а значит — материал для работы историка философии. Методология исследования, выбранная Л. А. Калинниковым, предполагает обоснование именно такой точки зрения на эпистолярное наследие Фета, а также правомерность историко-философского ракурса рассмотрения его творчества в целом. Почему же мы можем читать Фета как автора философских текстов, причем автора высокопрофессионального (см.: Калинин, 2016б, с. 9)? Позволим себе привести ряд аргументов, высказанных в монографии профессора Калиникова, которые представляются особенно убедительными.

Во-первых, Фет подходит к мировой философской мысли не просто избирательно, как следует глубокомысленному читателю, а периодизирует ее, устанавливая для себя связи, субординации и философские рецепции. Такая позиция необходима тому, кто полагает себя включенным в процесс философского творчества и учитывает философскую гравитацию во вселенной любомудров. При взгляде

research which, as declared in the description of the book, is meant to prove Kant's substantial influence on Fet's views and their creative expression in poetry, and to refute the claim that Fet is a Schopenhauer follower. This work of a Kant scholar is not only thoroughly researched, but gives the reader inspiration, aesthetic pleasure and emotional uplift.

Kalinnikov explores the poet's creative laboratory. It is indeed the most relevant way to describe the object of study presented in the monograph. An artist's creative laboratory includes all the means of expressing his worldview: the poet's living world, his significant others, circle of reading and co-thinking, the starry sky and social being, and self-attestation. Important signposts on the way to understanding this poetic-philosophical 'alchemy' are the poet's letters, which Kalinnikov interprets as a peculiar genre of philosophising, hence as material for the historian of philosophy. Kalinnikov's methodology presupposes this approach to Fet's epistolary legacy and warrants looking at his work as a whole from a historical-philosophical perspective. Why is it that we can read Fet as an author of philosophical texts, and a highly professional one at that (*cf.* Kalinnikov, 2016b, p. 9)? I will permit myself to cite a series of arguments found in Prof. Kalinnikov's monograph which I consider to be particularly convincing.

First, Fet approaches world of philosophical thought not just selectively, as befits a thoughtful reader, but divides it into periods, establishing his own connections, subordinations and philosophical receptions. He takes this stance because he thinks of himself as being included in the process of philosophical inquiry and is mindful of the philosophical gravitation of the universe of Russian "wisdom lovers". A look

на эту звездную карту философов выясняется, что особенно ярко для Фета блистали светила И. Канта и А. Шопенгауэра.

Во-вторых, в монографии показано, насколько цельным было мировоззрение Фета. Цельным, но не косным, а углублявшимся и совершенствовавшимся под влиянием работ Канта (Там же, с. 11). Именно поэтому за отдельными поэтическими озарениями, за художественной рефлексией Фета-поэта сокрыта основательная философская рефлексия Фета-мыслителя. К ее раскрытию и реконструкции Л. А. Калининков подходит со вниманием знатока философии Канта и Шопенгауэра.

В-третьих, Калининков обнаружил, что в мировоззрении Фета есть необходимые, существенные и атрибутивные черты философствующей личности как таковой — критичность и самостоятельность мышления (Там же, с. 12). Но, пожалуй, самое главное — это мудрость, которая для философа реализуется в готовности осуществлять авторский синтез антиномичных тенденций (либерализм и консерватизм, оптимизм и пессимизм, целеустремленная трезвая деятельность и проникновенный лиризм и т. д.) в диалектическом единстве действий теоретического и практического разума.

В-четвертых, Фет в понимании Калининкова мыслит искусство по-философски, а именно с точки зрения эстетики, а не эстетства. Чистое искусство Фета — это мир бытия ценностей, вечный и общечеловеческий, чуждый сиюминутной будничной конъюнктуры, даже если она ознаменована движением больших социальных масс (Там же, с. 12–13). И даже собственная жизнь с ее ощутимой ежечасно густой бытийственностью на плечах, со звуками домашними и природными, с картинами земными и небесными, с человеческими лицами и голосами, все «земное бытие поэта — лишь миг в бессмертном бытии чистой красоты» (Там же, с. 149). Поэтому наивысший философизм Фета мы должны искать в стихотворениях, говорящих о сущности поэзии (Там же, с. 158).

at this map of philosophical stars shows that for Fet the greatest luminaries were Kant and Schopenhauer.

Second, the monograph shows how integral Fet's worldview was. Integral, but not rigid, since it grew ever deeper and more perfect under the influence of Kant's works (*ibid.*, p. 11). That is why, behind poetic flashes of genius and artistic reflections of Fet the poet, there lurk solid philosophical reflections of Fet the thinker. Kalinnikov reveals and reconstructs it with the attention of a connoisseur of Kant and Schopenhauer.

Third, Kalinnikov has found that Fet's worldview possesses the necessary, essential and attributive traits of a philosopher as such: a critical attitude and intellectual independence (*ibid.*, p. 12). But perhaps most important of all, it is wisdom, which in the case of a philosopher means a readiness to synthesise antinomies (liberalism and conservatism, optimism and pessimism, purposive and sober-headed activity and poignant lyricism, etc.), dialectically bringing together acts of theoretical and practical reason.

Fourth, Fet, as understood by Kalinnikov, thinks about art like a philosopher, i. e. from the point of view of aesthetics and not aestheticism. Fet's pure art is a world of values, eternal and universal, shunning the mundanity of the here and now, even if it involves huge human masses (*ibid.*, pp. 12-13). Even one's own life with its tangible quotidian burden, with domestic and natural sounds, earthly and heavenly pictures, human faces and voices, all "the earthly existence of the poet is but an instant in the immortal existence of pure beauty" (*ibid.*, p. 149). That is why Fet is at his most philosophical in his poems concerned with the essence of poetry (*ibid.*, p. 158).

Fifth, Kalinnikov argues that it was Fet's philosophical worldview that enabled him to

В-пятых, именно философское мировоззрение, по мысли Л. А. Калининкова, позволило Фету разграничить и связать между собой науку, искусство и мораль. И, что важно, Фет смог по-кантовски рассматривать их как чистые формы сознания, раскрывая для себя и для своих адресатов предельные основания их бытия.

Секрет интеллектуального удовольствия от прочтения книги Л. А. Калининкова, как нам представляется, кроется в том, что в ее основу положена очень красивая и проникновенная идея — идея внутренней близости кантианству, наполняющей душу гения Фета (Там же, с. 15), идея растворения в «звездной красоте и мощи» философии Канта (Там же, с. 19). По ознакомлению читатель монографии остается с глубокой благодарностью автору работы за столь содержательную пищу для размышлений. Из этой книги, как из богатых жизнью морских глубин, можно извлечь перлы афористичности невероятной красоты: «У Фета стихи без звезд редки» (Там же, с. 18); «...космос одной природы с нами» (Там же, с. 20); «...в чистой красоте чистого искусства очистительный огонь, влекущий к прекрасным целям» (Там же, с. 149) и многие другие. Монография Л. А. Калининкова являет собой уникальное сочетание рациональной содержательности и обоснованности с богатой палитрой образности и философской метафоричности. Сейчас редко *так* пишут ученые люди... А пишут, все меньше обременяя себя заботой об эстетическом чувстве читателей философского «контента», о чем остается только сожалеть — и принимать с философской жаждой к работам Л. А. Калининкова.

В 2018 г. вышла монография Л. А. Калининкова «А. С. Пушкин и И. Кант. Поэт и философия», продолжающая серию его трудов, посвященных рецепции идей Канта в русской культуре. Комментируя возникновение замысла книги, Леонард Александрович пишет, что впер-

delimit and link together science, art and morality. And, importantly, Fet was able to study them in the Kantian way as pure forms of consciousness, revealing the ultimate foundations of their being for himself and his addressees.

The secret of the intellectual pleasure one derives from reading Kalinnikov's book is, in our opinion, a very beautiful and poignant idea that informs it: the idea of inner kinship with Kant that abides in the soul of Fet's genius (*ibid.*, p. 15), the idea of being immersed in "the stellar beauty and power" of Kant's philosophy (*ibid.*, p. 19). The reader comes away from reading the monograph with a feeling of profound gratitude to the author for the noble and rich food for reflection. The book, like the sea depths teeming with life, is replete with pithy aphorisms of incredible beauty: "Few of Fet's poems are without stars" (*ibid.*, p. 18); "[...] the cosmos and we have the same nature" (*ibid.*, p. 20); "the pure beauty of pure art has purifying fire that leads us towards beautiful goals" (*ibid.*, p. 149), to quote but a few. Kalinnikov's book is a unique combination of rational and well-argued content and a rich palette of imagery and philosophical metaphor. Learned folk rarely write *like this* today... More and more they prefer not to burden themselves with concern for the aesthetic feeling of the consumers of philosophical "content", leaving us to lament this fact and turn to Kalinnikov's works with unquenched philosophical thirst.

Kalinnikov's monograph *Pushkin and Kant. The Poet and Philosophy*, published in 2018, continues the series of works devoted to the reception of Kant's ideas in Russian culture. Commenting on how the book was conceived,

вые он «задумался над проблемой “Пушкин и Кант” в самом начале 90-х годов прошлого века» (Калинников, 2018б, с. 26), и его целью является обоснование «тезиса о кантианстве Пушкина» (Там же, с. 38). Поскольку великий русский поэт ни в каком тексте не выразил достаточно определенно того, что он осознанно опирался в своем творчестве на знание философии Канта, Л. А. Калинников создает оригинальную методологию, позволяющую постепенно верифицировать данный тезис. Он начинает с комментирования и интерпретации пушкинских произведений, где прямо упоминаются имя Канта и восходящие к нему понятия-«кантизм» (Там же, с. 23), затем приводит аргументы, что подобные тексты суть художественно-философские концепции, базирующиеся на кантовских идеях, и в итоге выявляет сущностные кантианские черты мировоззрения Пушкина. По утверждению автора, кантианскую нагрузку несут и основные произведения Пушкина, и небольшие стихотворения, а также черновики и другие рабочие материалы. В них содержатся отсылки к «Критике практического разума», «Критике способности суждения», «Метафизике нравов», «Антропологии с прагматической точки зрения» и другим кантовским трактатам.

В первой главе своей книги Л. А. Калинников размышляет над страницами «Евгения Онегина», полными, по замечанию Ю. М. Лотмана, скрытых «намёков, реминисценций и неявных цитат» (Лотман, 2003, с. 393). Леонард Александрович пытается выявить некоторые из них, пользуясь кантовскими понятиями и идеями. Таким образом, он продолжает исследования выдающегося тартуского филолога-семиотика, иногда полемизируя с ним. Например, Лотман обратил внимание на то, что Пушкин в описании поэтических опытов Ленского, «поклонника Канта» (Пушкин, 1960а, с. 38), выделил курсивом слова «ничто» и «туманна даль», предположив, что это цитата из статьи В. К. Кюхельбекера «О направлении нашей поэзии» (Лотман, 1995, с. 598). Л. А. Калин-

Kalinnikov (2018b, p. 26) wrote that he “first thought about the ‘Pushkin and Kant’ problem in the early 1990s,” and that his aim was to prove “the thesis that Pushkin was a Kantian” (*ibid.*, p. 38). Since the great Russian poet never explicitly wrote in any of his texts that he consciously proceeded in his work from his knowledge of Kant’s philosophy, Kalinnikov designed an original method that permitted him to gradually build a case for this thesis. He begins by commenting on, and interpreting, Pushkin’s works that mention Kant by name and refer to “Kantianisms” (*ibid.*, p. 23). He then adduces arguments to show that such texts are artistic-philosophical concepts based on Kantian ideas and finally identifies Kantian traits in Pushkin’s worldview. The author argues that Kantian influence is felt not only in Pushkin’s main works, but also in his short verses as well as rough drafts and other working materials. They contain references to the *Critique of Practical Reason*, *Critique of the Power of Judgement*, *The Metaphysics of Morals*, *Anthropology from a Pragmatic Point of View* and other Kantian treatises. In the first chapter of his book Kalinnikov reflects on *Eugene Onegin* which, as Yury Lotman (1995, p. 393) noted, is replete with “hints, reminiscences and disguised quotations.” Kalinnikov tries to track down some of them using Kant’s concepts and ideas. He thus continues the research of the Tartu philologist and semiotics specialist, sometimes polemicising with him. Thus, Lotman drew attention to the fact that, in describing the poetic exercises of Lensky, “Kant’s votary” (Pushkin, 1981, p. 132) italicised the words *something* and *dim remoteness*, suggesting that this might have been a quotation from Wilhelm Küchelbecker’s article “On the Direction of Our Poetry” (Lotman, 1995, p. 190). Kalinnikov offers another version: “something” corresponds to the thing-in-itself and “dim re-

ников предлагает иную версию: «нечто» соответствует вещи в себе, а под туманной далью скрываются кантовские «конечная цель», «высшее благо» и «царство целей». Педагогическую программу месье l'Abbé, воспитателя Онегина, который, «чтоб не измучилось дитя, учил его всему шутя, не докучал моралью строгой» (Пушкин, 1960а, с. 12), Леонард Александрович, в отличие от Лотмана, возводит не к «Эмилю» Ж.-Ж. Руссо, а к поверхностно понятому руссоизму, над которым Пушкин, вероятно знакомый с содержанием трактата Канта «О педагогике», иронизировал. Наконец, в противопоставлении характеров Евгения Онегина, воплощающего образ эгоистического себялюбия, и Татьяны Лариной, обладающей человеческой полнотой совершенства, Л. А. Калинин видит отсылку к кантовской антитезе легальных и моральных поступков, которая позволяет толковать весь знаменитый роман в стихах как гимн долгу, такой же, как моральная теория Канта. Разумеется, эта оценка не бесспорна, но она нетривиальна и наталкивает читателей Пушкина на новые размышления.

Трагедию Пушкина «Моцарт и Сальери» Л. А. Калинин рассматривает сквозь оптику кантовой теории гения, а в «невысказанном содержании» драмы «Борис Годунов» обнаруживает «фундаментальную идею государственного права Канта» (Калининков, 2018б, с. 117). Пушкинский образ Моцарта содержит черты, на которые прямо указывает кантианская эстетика: оригинальность, неспособность описать процесс творения собственного произведения, открытие эпохального пути в искусстве. Знаменитая фраза «гений и злодейство — две вещи несовместные» (Пушкин, 1960б, с. 331), согласно Калининкову, есть «выражение *идеальной человечности*, в которой превьше всего мораль, умение следовать велениям категорического императива» (Калининков, 2018б, с. 113), она перекликается с кантовским утверждением «прекрасное есть символ нравственно доброго» (AA 05, S. 353; Кант, 2001, с. 517). А безмолвие на-

moteness” stands for Kant’s ultimate goal, the highest good and the kingdom of goals. As for the pedagogical programme of Monsieur l’Abbé, Onegin’s tutor, who, “not to wear out the infant, taught him all things in play, bothered him not with stern moralization” (Pushkin, 1981, p. 96), Kalinnikov, unlike Lotman, traces its origin not to Rousseau’s *Emile*, but to superficially understood views of Rousseau which Pushkin, who was familiar with the content of Kant’s treatise *On Pedagogics*, apparently mocked. Finally, Kalinnikov sees the juxtaposition of the characters of Eugene Onegin, a paragon of egoism, and Tatyana Larina, a perfect human being, as a hint at Kant’s antithesis of legal and moral acts, which suggests that the whole novel in verse is a hymn to duty, just like Kant’s moral theory. This interpretation is debatable, but it is non-trivial and thought-provoking.

Kalinnikov (2018b, p. 117) sees Pushkin’s tragedy *Mozart and Salieri* through the optics of the theory of genius and discovers “Kant’s fundamental idea of state law” in the “implied content” of the drama *Boris Godunov*. Pushkin’s portrayal of Mozart points directly to Kant’s aesthetics: originality, inability to describe one’s own creative process, discovery of one’s own epoch-making path in art. Pushkin’s famous phrase “Villainy and genius sit ill together” (Pushkin, 2007, p. 132) is, according to Kalinnikov (2018b, p. 113), “an expression of *ideal humanity* which puts morality and an ability to follow the bidding of the categorical imperative” above everything; it echoes Kant’s dictum that “the beautiful is the symbol of the morally good” (KU, AA 05, p. 353; Kant, 2001, p. 227). The speechless silence of the people in the final scene of *Boris Godunov*, Pushkin’s stroke of genius inspired by the treatise “An Answer to the Question: What is En-

рода в финале «Бориса Годунова» — это гениальная находка Пушкина, вдохновленная трактатом «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Она оставляет приверженный патернализму народ в неопределенном и нестерпимом положении, заставляет его, равно как и зрителя, думать, пользоваться собственным рассудком, а значит — выходить из того состояния, которое Кант называл «несовершеннолетие по собственной вине» и которое «имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им» (АА 08, S. 35; Кант, 1994, с. 127). С точки зрения Леонарда Александровича, эту мысль Канта Пушкин развил в «Медном всаднике», где главный герой, Евгений, во время наводнения не смог совладать со страхом, перейти к активным действиям, в результате чего лишился не только любимых людей, но и собственного рассудка.

В заключительной главе монографии Л. А. Калинин обнаруживает некоторые идеи из «Метафизики нравов» Канта в «Капитанской дочке» Пушкина. В частности, характер Швабрина раскрывается «в той же самой последовательности, в которой Кант расставляет пороки, вызванные неуважением других людей и ведущие, следовательно, к утрате чести» (Калинин, 2018б, с. 213): от высокомерия через злословие к издевательствам. С такой интерпретацией, думается, согласятся не все знатоки Пушкина, но бесспорна финальная мысль Леонарда Александровича: если кто-то из критиков станет опровергать положения монографии, он будет перечитывать гениальные пушкинские строки и испытает то же удовольствие, что и ее автор.

В 2021 г. в канун юбилея Л. А. Калинин опубликована его новая монография «Философская система Канта. Замысел и итоги» (Калинин, 2021). В ней представлен взгляд на развитие философской системы Канта как на

lightenment?”, leaves a people used to state paternalism in an uncertain and intolerable situation, making the people and the audience think and use their brains, and thus emerge from the state which Kant described as “self-incurred immaturity”, of which “the cause lies not in lack of understanding but in lack of resolution and courage to use it” (WA, AA 08, p. 35; Kant, 1991, p. 54). From Kalinnikov’s point of view Pushkin elaborated this Kantian idea in *The Bronze Horseman* whose main character, Eugene, could neither cope with fear nor act and, as a result, lost not only his loved ones, but his own mind.

In the final chapter of the monograph Kalinnikov discovers some ideas of Kant’s *Metaphysics of Morals* in Pushkin’s *The Captain’s Daughter*. For instance, Shvabrin’s characterisation follows “the same sequence in which Kant enumerates the vices caused by disrespect for other people that leads to dishonour” (Kalinnikov, 2018b, p. 213): from arrogance via defamation to ridicule. Perhaps not all Pushkin fans would agree with this interpretation but one has to go along with Kalinnikov’s conclusion: if a critic denies the monograph’s assertions he will simply have to reread Pushkin’s great lines and experience the same pleasure as the author of the book.

Kalinnikov’s jubilee in 2021 was marked by the publication of his new monograph *The Philosophical System of Kant. Conception and Outcomes* (Kalinnikov, 2021). It presents a view of the development of Kant’s philosophical system as a process that lasted more than fifty years. Kalinnikov sees the pre-critical work of Kant as preparation of the future critical revolution and finds its transcendence in the

процесс, занявший более пятидесяти лет. В докритическом творчестве Канта Л. А. Калинин находит подготовку будущей критической революции, а ее преодоление обнаруживает в философии *посткритической*, оставшейся незавершенной. Каждому из этапов творчества Канта посвящена отдельная часть книги.

Уже в ранних работах Канта Калинин обнаруживает идеи, которые можно считать ростками будущей трансцендентальной антропологии. В «Мыслях об истинной оценке живых сил» Кант, по мнению Л. А. Калиникова, сосредоточен не только на сопоставлении картезианской и лейбнизианской концепций механического движения, но и на поиске метафизического решения проблемы жизни как активного начала. Впоследствии этот поиск приведет к идее активности, спонтанности и автономии человеческого субъекта. Здесь же Кант обосновывает «*принцип взаимодействия философии и науки*», который ко времени первой «Критики» разовьется в «*принцип относительности философии и науки*» (Калининков, 2021, с. 22).

Вторая часть книги посвящена «Критике чистого разума», содержащей, по мнению Л. А. Калиникова, законченную критическую систему, которую раскрывают остальные работы этого центрального этапа кантовского творчества. Автор критикует «генетический метод» изучения философии Канта и взгляд на «Критику» как на «состоящий из нескольких частей агрегат» (Там же, с. 66). Во многом именно такой взгляд привел к возникновению «традиционных» контраргументов к кантовским положениям, прежде всего касающимся невозможности непознаваемых вещей самих по себе. Этой проблеме автор монографии уделяет особенно пристальное внимание. Также в центре внимания Л. А. Калиникова оказывается критика Канта К. Ясперсом.

Третья часть книги предлагает исследование *Opus Postumum* и его значения в философии Канта. Значение этого сочинения состоит в том, чтобы дополнить критическую часть системы доктринальной, дающей «содержательную ос-

post-critical philosophy which was left uncompleted. A separate chapter in the book is devoted to each stage of Kant's work.

Already in Kant's early works Kalinnikov finds ideas that can be regarded as harbingers of a future transcendental anthropology. Kalinnikov believes that in *Thoughts on the True Estimation of Living Forces* Kant focuses not only on comparing Cartesian and Leibnizian concepts of mechanical movement, but also the search for a metaphysical solution to the problem of life as an active element. Later his quest would lead to the idea of activity, spontaneity and autonomy of the human subject. In the same work Kant grounds "the principle of interaction between philosophy and science" which, by the time of the first *Critique*, would evolve into "the principle of relateness of philosophy and science" (Kalinnikov, 2021, p. 22).

The second part of the book is devoted to the *Critique of Pure Reason*, which, according to Kalinnikov, contains a complete critical system, whose exposition forms the subject of the other works of this central stage of Kant's work. The author criticises the "genetic method" of studying Kant's philosophy and the view that the *Critique* is "an aggregate of several parts" (*ibid.*, p. 66). This view goes a long way to explaining the appearance of "traditional" arguments countering Kant's propositions, above all those that have to do with the impossibility of unknowable things-in-themselves. The author of the monograph pays particular attention to this problem. Kalinnikov also dwells on the critique of Kant by Karl Jaspers.

The third part of the book examines the *Opus Postumum* and its significance for Kant's philosophy. This work is important because it supplements the critical part of the system with a doctrinal one, which provides the "substantive basis" for which "philosophy as critique is

нову», для которой «философия как критика служит лишь средством» (Там же, с. 136). Именно она должна была придать философии отчетливую научность и воплотить принцип относительности философии и науки.

Эта только что вышедшая монография еще ждет своих читателей и рецензентов. Мы же сердечно поздравляем Леонарда Александровича Калининкова с 85-летием и с нетерпением ждем его новых работ.

Список литературы

Дементьев И. О. Рец. на кн. : Калининков Л. А. Э. Т. А. Гофман и И. Кант. Преодоление романтизма // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. 2013. Вып. 6 : Гуманитарные науки. С. 159–164.

Зильбер А. С. Рец. на кн. : Калининков Л. А. Иммануил Кант в русской поэзии (философско-эстетические этюды). М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2008 // Кантовский сборник. 2008. № 2 (28). С. 132–135.

Калинников Л. А. Понятия «вещь вообще» и «вещь в себе» и их роль в системе кантовского «критицизма» // Кантовский сборник. 1985. № 10. С. 4–11.

Калинников Л. А. Интерпретация и принципы // Кантовский сборник. 1989. Вып. 14. С. 81–90.

Калинников Л. А. Вл. Соловьев и И. Кант: этические конвергенции и дивергенции // Кантовский сборник. 1993. Вып. 17. С. 101–116.

Калинников Л. А. Вл. Соловьев и И. Кант: этические конвергенции и дивергенции. II. Человекобожие или Богочеловечество? // Кантовский сборник. 1994. Вып. 18. С. 45–58.

Калинников Л. А. Категория «София» и ее возможные соответствия в рационально построенной системе философии (Вл. Соловьев и Иммануил Кант) // Кантовский сборник. 1995. Вып. 19. С. 40–60.

Калинников Л. А. Иммануил Кант в русской поэзии (философско-эстетические этюды). М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2008.

Калинников Л. А. Э. Т. А. Гофман и И. Кант. Преодоление романтизма. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2012.

merely a means” (*ibid.*, p. 136). It was to make philosophy rigorously scientific and embody the principle of relativity of philosophy and science.

The monograph has just been published, awaiting readers and reviewers. Heartfelt greetings to Leonard A. Kalinnikov on the occasion of his 85th birthday! We look forward to his new works!

References

Dementev, I. O., 2013. Book Review: L. A. Kalinnikov. E. T. A. Gofman i I. Kant. *Preodolenie romantizma* [E. T. A. Hoffmann and I. Kant. *Transcending Romanticism*]. *IKBFU's Vestnik*, 6, pp. 159-164. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 1985. The Concepts of “Thing in General” and “Thing in Itself” and their Role in Kant’s System of “Criticism”. *Kantian Journal*, 1(10), pp. 4-11. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 1989. Interpretation and Principles. *Kantian Journal*, 1(14), pp. 81-90. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 1993. VI. Solovyov and I. Kant: Ethical Convergencies and Divergencies. *Kantian Journal*, 1(17), pp. 101-116. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 1994. VI. Solovyov and I. Kant: Ethical Convergencies and Divergencies. II. Human-Godness or God-Humanity? *Kantian Journal*, 1(18), pp. 45-58. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 1995. Concept of “Sofia” and its Possible Correlates in a Rationally Constructed System of Philosophy (Vladimir Solovyev and Immanuel Kant). *Kantian Journal*, 1(19), pp. 40-60. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 2008. *Immanuel Kant v russkoj poezii (filosofsko-jesteticheskie jetjudy)* [Immanuel Kant in Russian Poetry (Philosophical-Aesthetic Essays)]. Moscow: Kanon+ ROOI “Reabilitatsia”. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 2012. E. T. A. Gofman i I. Kant. *Preodolenie romantizma* [E. T. A. Hoffmann and I. Kant. *Transcending Romanticism*]. Kaliningrad: Immanuel Kant Baltic Federal University Press. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 2013. A. A. Fet and Kant’s Starry-Moral Theme in Russian Philosophical Lyrics. *Kantian Journal*, 1(43), pp. 46-62. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 2014a. A. A. Fet as a Theorist and a Practitioner of Pure Art and the Problem of the Nature of Poetry. *Kantian Journal*, 1(47), pp. 38-58. (In Rus.)

Калинников Л. А. А. А. Фет и Кантова звездно-моральная тема в русской философской лирике // Кантовский сборник. 2013. № 1 (43). С. 46–62.

Калинников Л. А. А. А. Фет как теоретик и практик чистого искусства и проблема природы поэзии // Кантовский сборник. 2014а. № 1 (47). С. 38–58.

Калинников Л. А. Философская система Канта и принципы ее интерпретации // Кантовский сборник. 2014б. № 3 (49). С. 7–18.

Калинников Л. А. Фундаментальная идея государственного права Канта в «Борисе Годунове» Пушкина // Кантовский сборник. 2016а. № 4 (58). С. 7–23.

Калинников Л. А. Философско-поэтическое мировоззрение А. А. Фета: влияние И. Канта и А. Шопенгауэра. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2016б.

Калинников Л. А. Природа трансцендентальной философии и ее формы // Трансцендентальный поворот в современной философии (3): природа (специфика) трансцендентальной философии : тез. междунар. науч. семинара / отв. ред. С. Л. Катречко, А. А. Шиян. М. : ГАУГН, 2018а. С. 11–13.

Калинников Л. А. А. С. Пушкин и И. Кант. Поэт и философия. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2018б.

Калинников Л. А. «Метафизика нравов» И. Канта в «Капитанской дочке» // Вопросы литературы. 2019а. № 3. С. 105–140.

Калинников Л. А. Природа и особенности трансцендентальной философии Канта // Трансцендентальный поворот в современной философии (4): трансцендентальная метафизика, эпистемология и философия науки, теология и философия сознания : сб. тез. междунар. науч. семинара «Трансцендентальный поворот в современной философии» / отв. ред. С. Л. Катречко, А. А. Шиян. М. : ГАУГН, 2019б. С. 42–46.

Калинников Л. А. Система Канта как развитие идеологических интенций Просвещения // XII Кантовские чтения. Кант и этика Просвещения: исторические основания и современное значение = 12th Kant-Readings. Kant and the Ethics of Enlightenment: Historical Roots and Contemporary Relevance : тез. докл. междунар. науч. конф. / ред.-сост. Н. А. Дмитриева, В. А. Чалый. Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2019в. С. 41–42.

Kalinnikov, L. A., 2014b. Kant's Philosophical System and the Principles of Its Interpretation. *Kantian Journal*, 3(49), pp. 1-18. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 2016a. Kant's Fundamental Idea of State Law in Pushkin's "Boris Godunov". *Kantian Journal*, 4 (58), pp. 7-23. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 2016b. *Filosofsko-pojeticheskoe mirovozzrenie A. A. Feta: vlijanie I. Kanta i A. Shopengaujera* [The Philosophical and Poetic Worldview of A. A. Fet. The Influence of I. Kant and A. Schopenhauer]. Kaliningrad: IKBFU Press. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 2018a. The Nature of Transcendental Philosophy and Its Forms. In: S. L. Katrechko and A. A. Shiyan, eds. 2018. *Transcendental'nyj povorot v sovremennoj filosofii (3): priroda (specifika) transcendental'noj filosofii: tezisy mezhdunarodnogo nauchnogo seminara* [The Transcendental Turn in Contemporary Philosophy (3): the Nature (Specificity) of Transcendental Philosophy. Proceedings of International Seminar]. Moscow: GAUGN Press, pp. 11-13. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 2018b. A. S. Pushkin i I. Kant. *Pojet i filosofija* [Pushkin and Kant. The Poet and Philosophy]. Kaliningrad: IKBFU Press. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 2019a. I. Kant's "Metaphysics of Morals" in "The Captain's Daughter". *Voprosy Literatury*, 3, pp. 105-140. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 2019b. The Nature and Specificity of Kant's Transcendental Philosophy. In: S. L. Katrechko and A. A. Shiyan, eds. 2019. *Transcendental'nyj povorot v sovremennoj filosofii (4): transcendental'naja metafizika, jepistemologija i filosofija nauki, teologija i filosofija soznaniya: tezisy mezhdunarodnogo nauchnogo seminara* [The Transcendental Turn in Contemporary Philosophy (4): Transcendental Metaphysics, Epistemology and the Philosophy of Mind. Proceedings of International Seminar]. Moscow: GAUGN Press, pp. 42-46. (In Rus.)

Kalinnikov, L. A., 2019c. Kant's System as the Development of Ideological Intentions of the Enlightenment. In: N. A. Dmitrieva and V. A. Chaly, eds. 2019. *12th Kant-Readings. Kant and the Ethics of Enlightenment: Historical Roots and Contemporary Relevance: Proceedings of the International Conference*. Kaliningrad: IKBFU Press, pp. 41-42.

Kalinnikov, L. A., 2021. *Filosofskaja sistema Kanta. Zamysel i itogi* [The Philosophical System of I. Kant. Conception and Outcomes]. Kaliningrad: IKBFU Press.

Kant, I., 1991. *An Answer to The Question: 'What Is Enlightenment?'* In: I. Kant, 1991. *Political Writings*, edited by H. S. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 54-60.

Калинников Л. А. *Философская система Канта. Замысел и итоги.* Калининград : Изд-во БФУ им. И. Канта, 2021.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Камі, 1994. Т. 1. С. 125–147.

Кант И. Критика способности суждения // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2001. Т. 4. С. 69–833.

Конеv В. А. Книга о жизни кантовских идей (Рец. на кн. : Калинников Л. А. Э. Т. А. Гофман и И. Кант. Преодоление романтизма) // Кантовский сборник. 2013. № 3 (45). С. 112–114.

Лотман Ю. М. Роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин» // Лотман Ю. М. Пушкин. СПб. : Искусство-СПБ, 2003. С. 391–762.

Пушкин А. С. Евгений Онегин // Собр. соч. : в 10 т. / под общ. ред. Д. Д. Благого, С. М. Бонди, В. В. Виноградова, Ю. Г. Оксмана. М. : Гос. изд-во худ. лит., 1960а. Т. 4. С. 5–198.

Пушкин А. С. Моцарт и Сальери // Собр. соч. : в 10 т. / под общ. ред. Д. Д. Благого, С. М. Бонди, В. В. Виноградова, Ю. Г. Оксмана. М. : Гос. изд-во худ. лит., 1960б. Т. 4. С. 321–332.

Соловьев В. С. Формальный принцип нравственности (Канта) — изложение и оценка с критическими замечаниями об эмпирической этике // Соч. : в 2 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и А. В. Гулыги. М. : Мысль, 1988. Т. 1. С. 549–580.

Об авторах

Андрей Сергеевич Зильбер, кандидат философских наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: AZilber@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8317-4086>

Сергей Валентинович Луговой, кандидат философских наук, доцент, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: SLugovoi@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4323-2173>

Варвара Сергеевна Попова, доктор философских наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: VSPopova@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9299-4150>

Kant, I., 2001. *Critique of the Power of Judgment*. Edited by P. Guyer. Cambridge: Cambridge University Press.

Konev, V., 2013. A Book about the Life of Kant's Ideas (L. A. Kalinnikov. E. T. A. Hoffmann and I. Kant. *Transcending of Romanticism*). *Kantian Journal*, 2013, 3(45), pp. 112-114. (In Rus.)

Lotman, Yu. M., 1995. *Roman v stikhakh Pushkina "Eugene Onegin"* [Pushkin's Novel in Verse Eugene Onegin]. St. Petersburg: Iskusstvo. (In Rus.)

Pushkin, A., 1981. *Eugene Onegin: a Novel in Verse*. Translated from the Russian, with a commentary, by V. Nabokov. In 4 Volumes. Volume 1. Princeton: Princeton University Press.

Pushkin, A., 2007. *Mozart and Salieri*. In: A. Pushkin, 2007. *Boris Godunov and Other Dramatic Works*. Translated with notes by J. E. Falen. Oxford: Oxford University Press, pp. 121-132.

Solovyov, V. S., 1988. Kant's Formal Principle of Morality — Presentation and Evaluation with Critical Comments about Empirical Ethics. In: Solovyov, V. S., 1988. *Sochineniya [Works]*. Moscow: Mysl', pp. 549-580 (In Rus.).

Zilber, A. S., 2008. Book Review: L. A. Kalinnikov. *Immanuel Kant in Russian Poetry (Philosophical-Aesthetic Essays)*. Moscow: Kanon+ ROOI "Reabilitatsia", 2008. *Kantian Journal*, 2(28), pp. 132-135. (In Rus.)

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The authors

Prof. Dr Vadim A. Chaly, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: VCHaly@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7570-3382>

Dr Sergey V. Lugovoy, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: SLugovoi@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4323-2173>

Prof. Dr Varvara S. Popova, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia

E-mail: VSPopova@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9299-4150>

Анатолий Геннадьевич Пушкарский, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: APushkarskii@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6161-3941>

Вадим Александрович Чалый, доктор философских наук, профессор, Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия.

E-mail: VCHaly@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7570-3382>

Для цитирования:

Зильбер А. С., Луговой С. В., Попова В. С., Пушкарский А. Г., Чалый В. А. Рыцарь современной русской кантианы. К 85-летию Л. А. Калининкова // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 2. С. 7–26.

doi: [10.5922/0207-6918-2021-2-1](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-1)

© Зильбер А. С., Луговой С. В., Попова В. С., Пушкарский А. Г., Чалый В. А., 2021.

Anatoly G. Pushkarsky, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: APushkarskii@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6161-3941>

Dr Andrey S. Zilber, Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: AZilber@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8317-4086>

To cite this article:

Chaly, V. A., Lugovoy, S. V., Popova, V. S., Pushkarsky, A. G. and Zilber, A. S., 2021. The Knight of Contemporary Russian Kantiana. On the 85th Birthday of Leonard Kalinnikov. *Kantian Journal*, 40(2), pp. 7-26.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-1>

© Chaly V. A., Lugovoy S. V., Popova V. S., Pushkarsky A. G., Zilber A. S., 2021.



УДК 1(091)

КАНТ О ВНУТРЕННЕМ ЧУВСТВЕ,
СОЗЕРЦАНИИ ВРЕМЕНИ
И САМОАФФИЦИРОВАНИИ

Си Луо¹

Данное исследование нацелено на изучение того, какими отношениями самоаффицирование связано с созерцаниями внутреннего чувства. Я предполагаю, что самоаффицирование участвует в формальных созерцаниях и эмпирическом сознании, поскольку функции самоаффицирования заключаются, соответственно, в концептуализации и осознании. Я начинаю с рассмотрения кантовской концепции внутреннего чувства и указываю на то, что внутреннее чувство как рецептивная способность зависит от самоаффицирования. При этом я подчеркиваю, что самоаффицирование включает в себя как чистый, так и эмпирический аспекты, что соответствует проводимому Кантом различию между трансцендентальным синтезом воображения и эмпирическим синтезом аппергензии. Затем я сосредоточиваюсь на чистом аспекте и доказываю, что концептуализирующая функция, задействованная в чистом самоаффицировании, имеет решающее значение для возникновения формального созерцания. В частности, я объясняю, почему формальное созерцание времени зависит от созерцания пространства и как оно конституируется посредством проведения линии. После этого я перехожу к анализу эмпирического аспекта самоаффицирования и показываю, что в силу эмпирического синтеза апперцепции человек осознает как эмпирическое содержание представлений, так и ментальные действия, производимые над ними, в связи с чем я предполагаю, что эта эмпирическая функция формирования сознания может быть понята как акт различения с мереологической точки зрения.

Ключевые слова: Кант, внутреннее чувство, самоаффицирование, время, формальная интуиция, эмпирическое сознание, чистое сознание

¹ Университет Цинхуа.
Китай, 100084, Пекин, ул. Шуань Цинь, 30.
Поступила в редакцию: 16.01.2020 г.
doi: 10.5922 / 0207-6918-2021-2-2

KANT ÜBER INNEREN SINN,
ZEITANSCHAUUNG
UND SELBSTAFFEKTION

Xi Luo¹

The aim of this research is to explore what relations self-affection bears to the intuitions of inner sense. I propose that self-affection makes some contribution to formal intuitions and empirical consciousness by arguing that the functions of self-affection consist respectively in conceptualising and conscious-making. I begin by examining Kant's concept of inner sense and point out that inner sense as a receptive faculty depends on self-affection. In so doing, I emphasise that self-affection includes both a pure and an empirical aspect which corresponds to Kant's distinction between the transcendental synthesis of imagination and the empirical synthesis of apprehension. Then, I focus on the pure aspect and argue that the conceptualising function involved in the pure self-affection is decisive for the generation of formal intuition. In particular, I explain why the formal intuition of time depends on the intuition of space and how it is constituted by drawing a line. After that, I turn to analysing the empirical aspect of self-affection and show that by virtue of the empirical synthesis of apprehension one is aware of both the empirical contents of representations and the mental actions performed on them, whereby I suggest that this empirical conscious-making function can be understood as an act of distinguishing from a mereological point of view.

Keywords: Kant, inner sense, self-affection, time, formal intuition, empirical consciousness, pure consciousness

¹ Tsinghua University.
30 Shuanqinglu, Beijing, 100084, China.
Received: 16.01.2020.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-2

1. Введение

Как известно, Кант развивает свою теорию внутреннего чувства в «Трансцендентальной эстетике» «Критики чистого разума». Однако углубленное понимание этой теории в значительной степени должно опираться на «Трансцендентальную аналитику», в частности на «Трансцендентальную дедукцию категорий». В кантоведческой литературе, разумеется, имеет место принципиальное единогласие² по поводу того, что кантовская концепция самоаффицирования играет важную роль в объяснении созерцания внутреннего чувства и эмпирического сознания. Однако вопрос о том, какие конкретно функции берет на себя самоаффицирование, остается спорным.

Согласно Эллисону, функция самоаффицирования состоит в том, чтобы в соответствии с условиями формы времени объединить многообразное, данное во внешнем чувстве, чтобы это многообразное сделать объектами внутреннего чувства (см.: Allison, 2004, p. 275). По мнению Лонгенесс, кантовская концепция самоаффицирования во многом служит для более подробного объяснения того, как нам даны вещи в соотношении с формой чувственности (см.: Longuenesse, 1998, p. 208). Бондели считает, что кроме всего прочего самоаффицирование берет на себя основную функцию, а именно «довести до сознания имеющиеся в душе формы (созерцания и рассудка) и возвысить их до ясных представлений» (Bondeli, 2018, S. 77)³. В отличие от указанных выше интерпретаций, я в своей статье проведу различие между *чистым* и *эмпирическим* самоаффицированием и на этом основании буду утверждать, что концептуализация, совершенная в чистом самоаф-

1. Einleitung

Bekanntlich entwickelt Kant seine Theorie des inneren Sinns in der „Transzendentalen Ästhetik“ der *Kritik der reinen Vernunft*. Ein eingehendes Verständnis dieser Theorie muss sich jedoch zum großen Teil auf die „Transzendental Analytik“, insbesondere auf die „Transzendental Deduktion“ der Kategorien stützen. In der Kant-Literatur gibt es zwar eine grundsätzliche Übereinkunft darüber,² dass Kants Konzeption der Selbstaffektion für die Erklärung der Anschauung des inneren Sinnes und des empirischen Bewusstseins eine wichtige Rolle spielt. Welche Funktionen die Selbstaffektion genauer übernimmt, ist jedoch umstritten.

Allison zufolge besteht die Funktion der Selbstaffektion darin, nach den Bedingungen der Form der Zeit das im äußeren Sinn gegebene Mannigfaltige zu verbinden, damit dieses Mannigfaltige zu Objekten des inneren Sinnes gemacht wird (vgl. Allison, 2004, S. 275). Laut Longuenesse dient Kants Konzeption der Selbstaffektion wesentlich dazu, die Art und Weise, wie uns Dinge im Zusammenhang mit der Form der Sinnlichkeit gegeben sind, näher zu erklären (vgl. Longuenesse, 1998, S. 208). Darüber hinaus ist Bondeli der Meinung, dass die Selbstaffektion die grundsätzliche Funktion übernimmt, „die im Gemüt liegenden Formen (der Anschauung und des Verstandes) zu Bewusstsein zu bringen und zu deutlichen Vorstellungen zu erheben“ (Bondeli, 2018, S. 77).³ Anders als diese Interpretationen werde ich in diesem Beitrag zwischen einer *reinen* Selbstaffektion und einer *empirischen* Selbstaffektion unterscheiden und auf dieser Basis dafür argumentieren, dass die in der reinen

² См.: (Vaihinger, 1892, S. 481; Düsing, 1980, S. 23–27; Mohr, 1991, S. 161–171; Longuenesse, 1998, p. 228–242; Allison, 2004, p. 282; Dyck, 2006, p. 29–54; Valaris, 2008, p. 2; Nakano, 2011, S. 213; Schmitz, 2015, p. 1044; Bondeli, 2018, S. 46–65).

³ См. об этом также: (Düsing, 1980, S. 24; Schäfer, 2019, S. 440).

² Vgl. Vaihinger (1892, S. 481), Düsing (1980, S. 23-27), Mohr (1991, S. 161-171), Longuenesse (1998, S. 228-242), Allison (2004, S. 282), Dyck (2006, S. 29-54), Valaris (2008, S. 2), Nakano (2011, S. 213), Schmitz (2015, S. 1044), Bondeli (2018, S. 46-65).

³ Vgl. auch Düsing (1980, S. 24), Schäfer (2019, S. 440).

фицировании, важна для формального созерцания времени, при этом эмпирическое самоаффицирование состоит в осознании эмпирических представлений и, следовательно, содействует объяснению эмпирического сознания⁴.

В разделе 2 я остановлюсь на том положении, что внутреннее чувство как чувственно-рецептивное чувство состояния опирается на внутреннее аффицирование, при этом я собираюсь выделить два уровня самоаффицирования. Затем в разделе 3 я буду рассуждать о концептуализации самоаффицирования и объясню порождение созерцания времени. В разделе 4 я проиллюстрирую, как эмпирический

⁴ Райнер Энскат в одной из недавних работ рассматривал самоаффицирование в связи с суждением «Я мыслю». Как указывает Энскат (Enskat, 2020, S. 16), суждение «Я мыслю» — это «суждение внутреннего чувства», которое выражает логический акт спонтанного субъекта. В то время как субъект выносит суждения типа «Я мыслю, что р», он аффицирует сам себя (Ibid., S. 12). Интерпретация Энската экзегетически содержательна и представляется мне более целесообразной, а возможно, и более приемлемой при рассмотрении проблемы самоаффицирования в рамках трансцендентальной дедукции категорий, особенно в отношении связи самоаффицирования с внутренним созерцанием и способностью воображения. Здесь Кант прямо указывает на то, что внутреннее чувство аффицируется «полаганием своих представлений» (В 68; Кант, 2006а, с. 129); в § 24 В-«Дедукции» эта деятельность полагания недвусмысленно уточняется как синтез способности воображения (см.: В 154; Кант, 2006а, с. 229). Как убедительно излагает Энскат, «Я мыслю» для Канта — это всего лишь спонтанный логический акт выносящего суждение субъекта (Enskat, 2020, S. 15). Этот акт, как известно, Кант называет тем действием, по отношению к которому должно быть возможно, чтобы оно «сопровождало все мои представления» (В 131; Кант, 2006а, с. 203). Поскольку этот логический акт указывает на аналитическое единство апперцепции, он строго ограничен от действия, соединяющего чувственно заданные представления и устанавливающего синтетическое единство апперцепции. Последнее, согласно Канту, осуществляется рассудком или способностью воображения. Но именно это создающее единство действие синтеза является аффицирующим в самоаффицировании, как это излагает Кант в § 24. Таким образом, самоаффицирование, о котором говорит Энскат в своей аналитической концепции суждения, на мой взгляд, не то же самое, что Кант рассматривает на странице В 68 (Кант, 2006а, с. 129) и в «Дедукции». По крайней мере, их не следует отождествлять.

Selbstaffektion vollzogene Konzeptualisierung für die formale Zeitanschauung wesentlich ist, während die empirische Selbstaffektion in der Bewusstmachung der empirischen Vorstellungen besteht und mithin einen Beitrag zur Erklärung des empirischen Bewusstseins leistet.⁴

Ich werde so vorgehen, dass ich in Abschnitt 2 darauf eingehe, dass der innere Sinn als sinnlich-rezeptiver Zustandssinn auf eine innere Affektion angewiesen ist, wobei ich zwei Ebenen der Selbstaffektion unterscheide. Dann werde ich in Abschnitt 3 für die Konzeptualisierung der Selbstaffektion argumentieren und die Erzeugung der Zeitanschauung erklären. In Abschnitt 4 werde ich verdeutlichen, wie die empirische Synthesis der Apprehension das Vor-

⁴ Rainer Enskat hat neuerdings die Selbstaffektion im Zusammenhang mit dem „Ich denke“ thematisiert. Enskat (2020, S. 16) zufolge ist das „Ich denke“ ein „Urteil-des-inneren-Sinns“, das einen logischen Akt des spontanen Subjekts ausdrückt. Indem ein Subjekt Urteile des Typs „Ich denke, dass p“ fällt, affiziert es sich selbst (s. ebd., S. 12). Enskats Interpretation ist exegetisch aufschlussreich, es scheint mir indessen sinnvoller und vielleicht auch angemessener, wenn man sich mit dem Problem der Selbstaffektion im Rahmen der transzendentalen Deduktion der Kategorien und insbesondere im Hinblick auf den Zusammenhang der Selbstaffektion mit der inneren Anschauung sowie Einbildungskraft auseinandersetzt. Dort weist Kant ausdrücklich darauf hin, dass der innere Sinn durch das „Setzen seiner Vorstellungen“ (*KrV*, B 68) affiziert wird; in § 24 der B-Deduktion wird diese Tätigkeit des Setzens unmissverständlich als Synthesis der Einbildungskraft spezifiziert (vgl. *KrV*, B 154). Das „Ich denke“ ist für Kant nur ein spontaner logischer Akt des urteilenden Subjekts, wie Enskat überzeugend darlegt (vgl. Enskat, 2020, S. 15). Dieser Akt wird von Kant bekanntlich als diejenige Aktivität bezeichnet, die „alle meine Vorstellungen begleiten können“ (*KrV*, B 131) muss. Insofern dieser logische Akt die analytische Einheit der Apperzeption aufweist, ist er von der Handlung streng abzugrenzen, die die sinnlich gegebenen Vorstellungen verbindet und die synthetische Einheit der Apperzeption herstellt. Die letztere wird laut Kant durch den Verstand bzw. die Einbildungskraft ausgeübt. Genau diese einheitsstiftende Synthesisbehandlung ist aber das Affizierende in der Selbstaffektion, wie Kant in § 24 ausführt. Daher ist die Selbstaffektion, von der Enskat in seinem urteilsanalytischen Konzept spricht, meiner Ansicht nach nicht dieselbe, die Kant in B 68 und in der „Deduktion“ thematisiert. Zumindest sollte man beide nicht identifizieren.

синтез аппрегензии делает возможным сознание представления и действия, при этом будет выяснено, что это эмпирическое осознание можно лучше объяснить с мереологической точки зрения. Наконец, в разделе 5 я подытожу свои рассуждения.

2. Внутреннее чувство как чувство состояния

Согласно Канту, внутреннее чувство – это чувство, «посредством которого душа созерцает самое себя или свое внутреннее состояние» (A 22 / B 37; Кант, 2006а, с. 93). Слово «или» здесь указывает на то, что Кант, по-видимому, считает, что внутреннее чувство способно созерцать как «Я», так и ментальные состояния. Что касается первого, то в кантоведческой литературе остается дискуссионным вопрос о том, может ли и в какой степени «Я» (душа) рассматриваться у Канта как объект чувственного созерцания⁵. Что касается последнего, то имеет место консенсус: внутреннее чувство в сущности состоит в созерцании ментальных состояний и тем самым порождает внутренние созерцания⁶. На самом деле уже само понятие внутреннего чувства, согласно формулировке, предполагает, что эта способность направлена только на что-то существующее в душе⁷. То есть, внутреннее чувство относится только к «модификациям души» (A 99; Кант, 2006б, с. 147) или «определениям нашей души» (A 34 / B 50, A 197 / B 242; Кант, 2006а, с. 109). Таким образом, внутреннее чувство можно назвать «чувством

⁵ О различных интерпретациях цитируемого текста и о дискуссиях по поводу феноменального «Я» см.: Jáuregui, 2006, p. 376; Wolff, 2006, S. 267; Rosefeldt, 2006, S. 290–291; Allison, 2015, p. 395; Bondeli, 2018, S. 50).

⁶ В целом Кант говорит о двух типах внутреннего созерцания: «самосозерцании» (B 69, B 431; Кант, 2006а, с. 131; Кант, 2006а, с. 547) и созерцании «внутреннего состояния» (см.: A 32 / B 49, A 38 / B 55, B 68; AA 22, S. 105; Кант, 2006а, с. 109).

⁷ См.: «Способность представить себе что-то через состояние души есть внутреннее чувство» (AA 25, S. 905).

stellungs- und Handlungsbewusstsein möglich macht, wobei sich herausstellen wird, dass diese empirische Bewusstmachung unter einer mereologischen Perspektive besser erläutert werden kann. Schließlich werde ich in Abschnitt 5 meine Argumentation zusammenfassen.

2. Der innere Sinn als Zustandssinn

Kant zufolge ist der innere Sinn ein Vermögen, „vermittelst dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut“ (KrV, A 22 / B 37). Hier deutet das Wort „oder“ darauf hin, dass Kant die Auffassung zu vertreten scheint, der innere Sinn sei in der Lage, sowohl das Ich als auch mentale Zustände anzuschauen. Was das erstere betrifft, ist es in der Literatur umstritten, ob und inwiefern das Ich (das Gemüt oder die Seele) bei Kant als Objekt der sinnlichen Anschauung betrachtet werden kann.⁵ Was das letztere angeht, gibt es einen Konsens: Der innere Sinn bestehe wesentlich in dem Anschauen von mentalen Zuständen und bringe dadurch innere Anschauungen hervor.⁶ In der Tat deutet bereits der Begriff des inneren Sinnes dem Wortlaut nach an, dass dieses Vermögen sich nur auf etwas im Gemüt Vorhandenes richtet.⁷ Das heißt, der innere Sinn bezieht sich lediglich auf die „Modifikationen des Gemüts“ (KrV, A 99) bzw. „Bestimmungen des Gemüts“ (KrV, A 34 / B 50, A 197 / B 242). So lässt sich der innere Sinn als ein „Zustandssinn“ bezeichnen.⁸ Diesbezüg-

⁵ Zu verschiedenen Interpretationen der zitierten Stelle und Diskussionen über das phänomenale Ich vgl. Jáuregui (2006, S. 376), Wolff (2006, S. 267), Rosefeldt (2006, S. 290-291), Allison (2015, S. 395) und Bondeli (2018, S. 50).

⁶ Im Allgemeinen spricht Kant von zwei Arten der inneren Anschauung: „Selbstanschauung“ (KrV, B 69, B 431) und Anschauung vom „inneren Zustand“ (vgl. KrV, A 32 / B 49, A 38 / B 55, B 68; OP, AA 22, S. 105).

⁷ Vgl. „Das Vermögen, sich durch den Zustand des Gemüths etwas vorzustellen, ist der innere Sinn“ (V-Anth/Mensch, AA 25, S. 905).

⁸ Ich übernehme diese Redeweise von Michael Wolff (2006, S. 267).

состояния»⁸. В этом отношении кантовское понятие внутреннего чувства, по-видимому, совпадает с «внутренним чувством», или «рефлексией», Локка (Локк, 1985, с. 155)⁹. В современном языке внутреннее чувство называется также «интроспекцией», а именно способностью воспринимать внутренние переживания или размышлять о ментальных операциях.

Согласно Канту, внутреннее чувство — это рецептивная, пассивная способность (см.: AA 07, S. 161; Кант, 1994а, с. 180). Это значит, что внутреннее созерцание, за которое оно отвечает, должно основываться на аффицировании¹⁰. Таким образом, из-за «пассивности внутреннего чувства» (AA 07, S. 141; Кант, 1994а, с. 157) созерцание внутреннего состояния происходит *только в том случае*, если внутреннее чувство аффицируется определенным образом (см.: A 19 / B 33; Кант, 2006а, с. 89)¹¹. Следовательно, функция внутреннего чувства, в сущности, зависит от аффицирования. В отличие от аффицирования внешнего чувства, внутреннее чувство, по Канту, аффицируется самой душой или ее ментальной деятельностью¹². Поэтому аффициро-

⁸ Это выражение я заимствую у Михаэля Вольфа (Wolff, 2006, S. 267).

⁹ См.: (Vaihinger, 1892, S. 127; Shoemaker, 1994, p. 249–251; Longuenesse, 1998, p. 236; Haag, 2007, S. 117; Kitcher, 2011, p. 15). Об исторических предпосылках кантовского понятия внутреннего чувства см.: (Thiel, 1997).

¹⁰ Кант утверждает: «...созерцание нашего ума всегда *пассивно* и потому возможно лишь постольку, поскольку что-нибудь может воздействовать (аффицировать. — *Примеч. пер.*) на наши чувства» (AA 02, S. 396–397; Кант, 1994д, с. 291; см. также: AA 04, S. 452; Кант, 1997, с. 239).

¹¹ Кант пишет, что «все внутреннее созерцание *пассивно*» (AA 18, S. 680; Кант, 2000, с. 313, № 6354).

¹² В текстах Канта для аффицирующего встречаются три выражения: «душа самое себя» (B 68; Кант, 2006а, с. 129), «деятельность» души (B 67; Кант, 2006а, с. 129) или фигуральный синтез (B 153; Кант, 2006а, с. 227–229) и рассудок (B 155; Кант, 2006а, с. 229–231). Все эти выражения в каком-то смысле можно считать синонимичными, так как здесь речь идет о ментальном процессе между рассудком и внутренним чувством. Как справедливо замечает Файхингер, суть самоаффицирования заключается в том, что активная часть субъекта своей собственной деятельностью аффицирует свою пассивную часть (Vaihinger, 1892, S. 481).

lich scheint Kants Begriff des inneren Sinnes mit Lockes „internal sense“ oder „reflexion“ (Locke, 1975, S. 105) übereinzukommen.⁹ Im heutigen Sprachgebrauch bezeichnet man den inneren Sinn auch als „Introspektion“, nämlich als Vermögen, innere Erlebnisse wahrzunehmen oder über mentale Operationen zu reflektieren.

Kant zufolge ist der innere Sinn ein rezeptives, leidendes Vermögen (vgl. *Anth*, AA 07, S. 161). Das bedeutet, dass die innere Anschauung, für die er verantwortlich ist, auf einer Affektion beruhen muss.¹⁰ Das heißt, dass aufgrund der „Passivität des inneren Sinnes“ (*Anth*, AA 07, S. 141) die Anschauung vom inneren Zustand *nur dann* stattfindet, wenn der innere Sinn auf gewisse Weise affiziert wird (vgl. A 19 / B 33).¹¹ Folglich ist die Funktion des inneren Sinns im Wesentlichen von einer Affektion abhängig. Anders als die Affektion des äußeren Sinnes wird der innere Sinn laut Kant durch das Gemüt selbst bzw. seine mentalen Tätigkeiten affiziert.¹² Deshalb lässt sich die Affektion des inneren Sinnes als Selbstaffektion bezeichnen. Bekanntlich führt Kant die Konzeption der Selbstaffektion zum ersten Mal in der „Transzendentalen Ästhetik“ der zweiten Auf-

⁹ Vgl. Vaihinger (1892, S. 127), Shoemaker (1994, S. 249–251), Longuenesse (1998, S. 236), Haag (2007, S. 117), Kitcher (2011, S. 15). Zum historischen Hintergrund von Kants Begriff des inneren Sinnes vgl. Thiel (1997, S. 58–79).

¹⁰ Kant sagt: „Die Anschauung unserer Erkenntniskraft nämlich ist immer leidend; und folglich nur insoweit möglich, als etwas unsere Sinne affizieren kann“ (*MSI*, AA 02, S. 396–397; vgl. auch *GMS*, AA 04, S. 452).

¹¹ Kant schreibt, dass „alle innere Anschauung *passiv ist*“ (*Refl* 6354, AA 18, S. 680).

¹² Für das Affizierende finden sich in Kants Texten dreierlei Ausdrücke: „das Gemüt selbst“ (*KrV*, B 68), die „Tätigkeit“ des Gemüts (*KrV*, B 67) oder die figürliche Synthesis (*KrV*, B 153) und der Verstand (*KrV*, B 155). Alle diese Redeweisen lassen sich in gewissem Sinne als gleichbedeutend ansehen. Denn es ist hier von dem mentalen Vorgang zwischen dem Verstand und dem inneren Sinn die Rede. Wie Vaihinger (1892, S. 481) zu Recht bemerkt, besteht das Wesentliche der Selbstaffektion darin, dass der aktive Teil des Subjekts durch seine eigene Tätigkeit seinen passiven Teil affiziert.

вание внутреннего чувства может быть обозначено как самоаффицирование. Как известно, Кант впервые вводит концепцию самоаффицирования в «Трансцендентальной эстетике» второго издания первой «Критики», где он говорит о том, что внутреннее чувство аффицируется «деятельностью» души — «положением своих представлений» (В 67–68; Кант, 2006а, с. 129). Позже, в § 24 В-«Дедукции», самоаффицирование еще раз будет рассмотрено Кантом в контексте доказательства применения категорий к предметам чувств (см.: В 150–156; Кант, 2006а, с. 223–231)¹³. Однако в этих двух фрагментах текста до сих пор остается неясным, какую роль играет самоаффицирование для созерцания внутреннего чувства.

Чтобы ответить на сформулированный выше вопрос, необходимо прежде всего прояснить, что означает кантовское высказывание о внутреннем созерцании, или созерцании внутреннего состояния. Согласно Канту, время — это форма внутреннего чувства. Это говорит о том, что для формы времени должно быть достаточно внутреннего созерцания. То есть внутреннее созерцание, в сущности, состоит в том, чтобы представить заданные условия во временной структуре. Следовательно, созерцание внутреннего состояния должно происходить во времени. Но что такое «внутреннее состояние» (А 22 / В 37; А 33–34 / В 49–50; Кант, 2006а, с. 93, 107–111)? Под этим выражением в единственном числе Кант, на мой взгляд, имеет в виду целое заданного, необработанного многообразия. Поэтому созерцание внутреннего состояния означает не что иное, как обработку многообразного и, следовательно, структурирование его во времени. Мы обладаем внутренним состоянием только тогда, когда что-то аффицирует нас и вызывает в нас представления. Однако то, что содержится во внутреннем состоянии, должно быть связано с нашей собственной деятель-

lage der ersten *Kritik* ein, wo er davon spricht, dass der innere Sinn durch die „Tätigkeit“ des Gemüts — das „Setzen seiner Vorstellung“ (*KrV*, В 67-68) — affiziert wird. Später in § 24 der B-Deduktion wird die Selbstaffektion von Kant noch einmal im Kontext des Beweises der Kategorienanwendung auf Gegenstände der Sinne (vgl. *KrV*, В 150-156) thematisiert.¹³ Allerdings bleibt in diesen beiden Textstücken noch unklar, welche Rolle die Selbstaffektion für die Anschauung des inneren Sinnes spielt.

Um die obige Frage zu beantworten, muss man sich zunächst klar machen, was die Kantische Rede von einer inneren Anschauung bzw. einer Anschauung des inneren Zustandes bedeutet. Laut Kant ist Zeit die Form des inneren Sinnes. Dies besagt, dass eine innere Anschauung der Zeitform genügen muss. Das heißt, eine innere Anschauung besteht wesentlich darin, die Gegebenheiten in der zeitlichen Struktur vorzustellen. Demnach muss eine Anschauung vom inneren Zustand in der Zeit geschehen. Doch was ist ein „innerer Zustand“ (*KrV*, А 22 / В 37; А 33-34 / В 49-50)? Mit diesem Ausdruck im Singular meint Kant meines Erachtens das Ganze des gegebenen, rohen Mannigfaltigen. Einen inneren Zustand anzuschauen, heißt daher nichts anderes als, das Mannigfaltige zu verarbeiten und mithin zeitlich zu strukturieren. Wir verfügen nur dann über einen inneren Zustand, wenn etwas uns affiziert und in uns Vorstellungen hervorruft. Jedoch muss das, was im inneren Zustand enthalten ist, durch unsere eigene Aktivität verbunden werden, um die Anschauung vom inneren Zustand als eine genuine Vorstellung zu betrachten. In diesem Sinne ist eine innere Anschauung schon eine einheitliche Vorstellung. In der gegenwärtigen Terminologie wird das Wort „Zustand“ auch oft im Plu-

¹³ Замечания о текстовой ссылке см.: (Nakano, 2011, S. 214; Schmitz, 2015, p. 1051; Allison, 2015, p. 389–390).

¹³ Zu Bemerkungen über den textlichen Bezug vgl. Nakano (2011, S. 214), Schmitz (2015, S. 1051) und Allison (2015, S. 389-390).

ностью, чтобы рассматривать созерцание внутреннего состояния как подлинное представление. В этом смысле внутреннее созерцание — это уже единое представление. Слово «состояние» используется в современной терминологии зачастую и во множественном числе, и оно означает ментальные состояния, или состояния сознания. В простом смысле внутренние состояния можно понимать просто как представления в минимальном смысле.

Кант принципиально использует понятие внутреннего чувства двояко: во-первых, внутреннее чувство как способность созерцания противопоставляется внешнему чувству (см.: A 22 / B 37; Кант, 2006а, с. 93); во-вторых, как эмпирическая апперцепция оно противопоставляется трансцендентальной апперцепции (см.: A 107, B 153; Кант, 2006а, с. 227–229; AA 07, S. 134 Anm.; Кант, 1994а, с. 150; AA 15, S. 85, № 224). Но и в первом случае внутреннее чувство, на мой взгляд, уже участвует как способность сознания во внутреннем созерцании. То есть внутреннее созерцание подразумевает осознание ментальных состояний; оно уже есть сознательное представление¹⁴. Поэтому тот факт, что внутреннее чувство отвечает за внутреннее созерцание, означает не что иное, как то, что оно берет на себя задачу структурирования и сопровождения сознанием *чисто пассивно* воспринятого многообразного во времени. Но реализация функции внутреннего чувства зависит от самоаффирмации, потому что внутреннее чувство, как уже было сказано, является рецептивной способностью. Осознанное, внутреннее созерцание можно создавать только благодаря внутреннему чувству с помощью активной деятельности души. Отсюда следует, что, хотя Кант и выдвигает теорию созерцания в «Трансценденталь-

¹⁴ В «градации» Кант рассматривает все созерцания как сознательные представления (см.: A 320 / B 376; Кант, 2006а, с. 485). Таким образом, бессознательные представления еще не являются созерцаниями в собственном смысле, но они могут быть превращены в сознательные представления тем, что их будет сопровождать сознание.

ral verwendet und es bedeutet mentale Zustände oder Bewusstseinszustände. Im groben Sinne kann man die inneren Zustände einfach als Vorstellungen im minimalen Sinne verstehen.

Кант verwendet den Begriff des inneren Sinns prinzipiell in zwei Weisen: Zum einen wird der innere Sinn als Anschauungsvermögen dem äußeren Sinn gegenübergestellt (vgl. *KrV*, A 22 / B 37); zum anderen ist er als empirische Apperzeption das Gegenteil der transzendentalen Apperzeption (vgl. *KrV*, A 107, B 153; *Anth*, AA 07, S. 134 Anm.; *Refl* 224, AA 15, S. 85). Aber auch im ersteren Fall hat der innere Sinn meines Erachtens schon als Bewusstseinsvermögen in der inneren Anschauung mitgewirkt. Das heißt, eine innere Anschauung impliziert das Bewusstsein von mentalen Zuständen; sie ist bereits eine bewusste Vorstellung.¹⁴ Dass der innere Sinn für die innere Anschauung verantwortlich ist, bedeutet daher nichts anderes, als dass er die Aufgabe übernimmt, das *rein passiv* aufgenommene Mannigfaltige in der Zeit zu strukturieren und mit Bewusstsein zu begleiten. Aber die Verwirklichung der Funktion des inneren Sinnes hängt von der Selbstaffektion ab, weil der innere Sinn, wie gesagt, ein rezeptives Vermögen ist. Eine bewusste, innere Anschauung lässt sich nur durch den inneren Sinn mit Hilfe einer aktiven Tätigkeit des Gemüts herstellen. Daraus geht hervor, dass Kant die Theorie der Anschauung zwar in der „Transzendentalen Ästhetik“ aufstellt, aber die genetische Möglichkeit der Anschauung erst durch die Konzeption der Selbstaffektion in der „Transzendentalen Deduktion“ erklärt werden kann.

¹⁴ In der „Stufenleiter“ betrachtet Kant alle Anschauungen als bewusste Vorstellungen (vgl. *KrV*, A 320 / B 376). Unbewusste Vorstellungen sind also noch keine Anschauungen im eigentlichen Sinne, aber sie können zu bewussten Vorstellungen dadurch gemacht werden, dass sie mit Bewusstsein begleitet werden.

ной эстетике», генетическая возможность созерцания может быть объяснена только благодаря концепции самоаффицирования, представленной в «Трансцендентальной дедукции».

В § 24 В-«Дедукции» Кант, как известно, отождествляет самоаффицирование с фигуральным синтезом (*synthesis speciosa*, или трансцендентальный синтез способности воображения). Здесь Кант полагает, что «рассудок как спонтанность может определять внутреннее чувство благодаря многообразному [имеющемуся] в данных представлениях сообразно синтетическому единству апперцепции» (В 150; Кант, 2006а, с. 225). Это положение у Канта обозначается также как «действие рассудка на чувственность» (В 152; Кант, 2006а, с. 227), действие, которое рассудок оказывает «на *пассивный субъект*» (В 153; Кант, 2006а, с. 229), или «синтетическое влияние рассудка на внутреннее чувство» (В 154; Кант, 2006а, с. 229). Все эти выражения можно понимать как синоним аффицированности внутреннего чувства рассудком и его действиями (см.: В 155; Кант, 2006а, с. 229–231).

В кантовской концепции самоаффицирования необходимо различать *чистый* уровень и *эмпирический* уровень¹⁵. Если многообразное дано *a priori*, и синтез этого многообразного осуществлен полностью независимо от опыта, то речь идет об аффицировании внутреннего чувства благодаря *трансцендентальному* синтезу способности воображения — *чистом* самоаффицировании. Если многообразное дано *a posteriori*, и синтез происходит при определенных эмпирических обстоятельствах, то речь идет об аффицировании внутреннего чувства благодаря *эмпирическому* синтезу аппрегензии — об *эмпирическом* самоаффицировании. Согласно Канту, трансцендентальный синтез способности воображения является априорной основой всего опыта и, конечно же, лежит в основе эмпирического синтеза аппрегензии (см.:

¹⁵ Об этих различиях см. также: (Longuenesse, 1998, p. 228; Allison, 2004, p. 283; Dyck, 2006, p. 47–48).

In § 24 der B-Deduktion identifiziert Kant bekanntermaßen die Selbstaffektion mit der figürlichen Synthesis (*synthesis speciosa* oder der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft). Hier ist Kant der Auffassung, dass „der Verstand, als Spontaneität, den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperzeption gemäß bestimm[t]“ (*KrV*, B 150). Diese Bestimmung wird von Kant auch als „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit“ (*KrV*, B 152), eine Handlung, die der Verstand „aufs passive Subjekt“ (*KrV*, B 153) ausübt, oder ein „synthetischer Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn“ (*KrV*, B 154) bezeichnet. Alle diese Ausdrücke lassen sich gleichbedeutend als Affiziertwerden des inneren Sinnes durch den Verstand und seine Handlungen verstehen (vgl. *KrV*, B 155).

In Kants Konzeption der Selbstaffektion ist es nötig, zwischen einer *reinen* Ebene und einer *empirischen* Ebene zu unterscheiden.¹⁵ Ist das Mannigfaltige *a priori* gegeben und die Synthesis dieses Mannigfaltigen völlig erfahrungsunabhängig ausgeführt, so handelt es sich um die Affektion des inneren Sinnes durch die *transzendente* Synthesis der Einbildungskraft — die *reine* Selbstaffektion. Wenn das Mannigfaltige *a posteriori* gegeben ist und die Synthesis unter gewissen empirischen Umständen stattfindet, ist von der Affektion des inneren Sinnes durch die *empirische* Synthesis der Apprehension die Rede — die *empirische* Selbstaffektion. Kant zufolge ist die transzendente Synthesis der Einbildungskraft eine apriorische Grundlage aller Erfahrung und liegt natürlich auch der empirischen Synthesis der Apprehension zugrunde (vgl. *KrV*, B 151, B 162). Dementsprechend beruht die empirische Ebene auf der reinen Ebene der Selbstaffektion.

¹⁵ Zu dieser Unterscheidung vgl. auch Longuenesse (1998, S. 228), Allison (2004, S. 283) und Dyck (2006, S. 47-48).

В 151, В 162; Кант, 2006а, с. 225, 239). Эмпирический уровень опирается, соответственно, на чистый уровень самоаффицирования.

Кант сам указал на это различие в § 24 В-«Дедукции», обозначив чистый уровень самоаффицирования как «*первое* применение» (В 152; Кант, 2006а, с. 227; курсив мой. — С.Л.) рассудка к предметам чувств и рассматривая это применение как «основание всех остальных» (В 152; Кант, 2006а, с. 227) способов применения. Это подразумевает, что должно быть по крайней мере еще некое *второе* применение¹⁶. Оно основано на первом и соответствует эмпирическому уровню самоаффицирования. И действительно, в некоторых местах Кант говорит об эмпирическом самоаффицировании. Например, в § 8 «Трансцендентальной эстетики» он пишет: «Если способность осознания себя должна находить (через аппрегензию) то, что содержится в душе, то она должна аффицировать душу...» (В 68; Кант, 2006а, с. 131). В сноске к § 24 говорится: «Я не могу понять, почему вызывает столько трудностей то обстоятельство, что внутреннее чувство аффицируется нами самими. Всякий акт *внимания* может дать нам пример этого» (В 156 Anm.; Кант, 2006а, с. 231 примеч.; см. также: AA 07, S. 161; Кант, 1994а, с. 180).

Однако следует отметить, что Кант в своих рассуждениях не всегда четко проводил двоякое различие. Существуют формулировки, которые можно понять, учитывая ссылку как на чистый, так и на эмпирический уровень, в зависимости от того, рассматриваются ли данное многообразное и аффицирующие действия *априорно* или *эмпирически* (см.: В 67–68, В 156; Кант, 2006а, с. 129–131, 231). В то же время, по моему мнению, имеет смысл всегда учитывать это различие при рассмотрении проблемы самоаффицирования¹⁷. Потому что функции, которые берет на себя самоаффицирование на разных уров-

Дiese Unterscheidung hat Kant selbst in § 24 der B-Deduktion angedeutet, indem er die reine Ebene der Selbstaffektion als „die *erste* Anwendung“ (*KrV*, B 152, Hvh. v. Vf.) des Verstandes auf Gegenstände der Sinne bezeichnet und diese Anwendung als „Grund aller übrigen“ (*KrV*, B 152) Anwendungen ansieht. Dies impliziert, dass es mindestens noch eine *zweite* Anwendung geben sollte.¹⁶ Sie basiert auf der ersten Anwendung und korrespondiert der empirischen Ebene der Selbstaffektion. Und tatsächlich spricht Kant an einigen Stellen von der empirischen Selbstaffektion. Zum Beispiel schreibt er in § 8 der „Transzendentalen Ästhetik“: „Wenn das Vermögen sich bewußt zu werden das, was im Gemüthe liegt, aufsuchen (apprehendiren) soll, so muß es dasselbe afficiren [...]“ (*KrV*, B 68). In einer Fußnote von § 24 heißt es: „Ich sehe nicht, wie man so viel Schwierigkeit darin finden könne, daß der innere Sinn von uns selbst afficirt werde. Jeder Actus der Aufmerksamkeit kann uns ein Beispiel davon geben“ (*KrV*, B 156 Anm.; vgl. auch *Anth*, AA 07, S. 161).

Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass Kant in seinen Ausführungen die zweifache Unterscheidung nicht immer eindeutig durchgehalten hat. Es gibt Formulierungen, die man sowohl mit Bezug auf die reine als auch auf die empirische Ebene verstehen kann, je nachdem, ob das gegebene Mannigfaltige und die affizierenden Handlungen auf eine *apriorische* bzw. eine *empirische* Weise betrachtet werden (vgl. *KrV*, B 67-68, B 156). Jedoch scheint es mir sinnvoller zu sein, bei der Behandlung des Problems der Selbstaffektion stets auf dieser Unterscheidung zu insistieren.¹⁷ Denn die Funktionen, die die Selbstaffektion auf verschiedenen Ebenen übernimmt, sind unterschiedlich. Zum Beispiel ist die Selbstaffekti-

¹⁶ Zu dieser Auffassung vgl. Allison (2004, S. 284).

¹⁷ Ich bedanke mich bei dem Gutachter bzw. der Gutachterin von *Kantian Journal* für die Bemerkung zu diesem Punkt.

¹⁶ Об этой точке зрения см.: (Allison, 2004, p. 284).

¹⁷ Я выражаю благодарность рецензентам журнала «Кантовский сборник» за замечание по этому вопросу.

нях, не одинаковы. Например, на чистом уровне самоаффицирование имеет решающее значение для создания формального созерцания пространства и времени. На эмпирическом же уровне самоаффицирование играет центральную роль для измерения сознания при эмпирических созерцаниях и эмпирических восприятиях и, следовательно, способствует объяснению возможности эмпирического самопознания. В следующих двух разделах я объясню роль самоаффицирования для созерцания и для внутреннего чувства на этих двух уровнях.

3. Концептуализация и созерцание времени

В актуальной дискуссии о том, содержат ли восприятия (*perceptual experiences*) уже понятийные содержания (*conceptual contents*), нонконцептуалисты исходят из того, что созерцание у Канта не предполагает осуществление синтеза рассудком¹⁸. Концептуалисты, напротив, считают, что созерцание невозможно без применения понятий, потому что единство, создаваемое рассудком, необходимо для любого созерцания¹⁹. В этом разделе я хотел бы представить концептуалистскую трактовку кантовского созерцания пространства и времени. Я остановлюсь на концептуализации, осуществленной в процессе самоаффицирования, и докажу, что порождение формального созерцания времени зависит от созерцания пространства²⁰.

¹⁸ См.: (Hanna, 2001, p. 38; Rohs, 2001, S. 214; Allais, 2015, p. 149).

¹⁹ См.: (Sellars, 1978, p. 9; McDowell, 1994, p. 46; Wenzel, 2005, S. 425; Ginsborg, 2008, p. 71).

²⁰ Под концептуализацией я понимаю не процесс перехода от конкретного к общему, то есть не абстракцию в обычном смысле, и не формулировку понятия, о которой Кант говорит в «Логике Йеше» (см.: AA 9, S. 94; Кант, 1994в, с. 349), а процесс, в котором дискурсивные понятия рассудка употребляются как правила чувственного синтеза данного многообразного.

on auf der reinen Ebene für die Erzeugung der formalen Raum- und Zeitanschauung entscheidend. Aber auf der empirischen Ebene spielt die Selbstaffektion für die Bewusstseinsdimension der empirischen Anschauungen bzw. Wahrnehmungen eine zentrale Rolle und trägt also zur Erklärung der Möglichkeit der empirischen Selbsterkenntnis bei. In den nächsten zwei Abschnitten werde ich jeweils auf diesen zwei Ebenen die Rollen der Selbstaffektion für die Anschauung des inneren Sinnes erklären.

3. Konzeptualisierung und Zeitanschauung

In der gegenwärtigen Diskussion darüber, ob Wahrnehmungen (*perceptual experiences*) schon begriffliche Gehalte (*conceptual contents*) enthalten, gehen die Nonkonzeptualisten davon aus, dass *Anschauung* bei Kant keine Synthesisleistung des Verstandes voraussetzt.¹⁸ Im Gegensatz dazu sind die Konzeptualisten der Meinung, dass Anschauung ohne Anwendung der Begriffe unmöglich ist, weil die vom Verstand gestiftete Einheit für jede Anschauung notwendig ist.¹⁹ In diesem Abschnitt möchte ich eine konzeptualistische Lesart von Kants Raum- und Zeitanschauung entwickeln. Ich werde auf eine in der Selbstaffektion vollzogene Konzeptualisierung eingehen und dafür argumentieren, dass die Erzeugung der formalen Zeitanschauung von der Raumanschauung abhängig ist.²⁰

¹⁸ Vgl. Hanna (2001, S. 38), Rohs (2001, S. 214) und Allais (2015, S. 149).

¹⁹ Vgl. Sellars (1978, S. 9), McDowell (1994, S. 46), Wenzel (2005, S. 425) und Ginsborg (2008, S. 71).

²⁰ Unter Konzeptualisierung verstehe ich nicht das Verfahren, das vom Besonderen zum Allgemeinen geht, nämlich weder die Abstraktion im gewöhnlichen Sinne noch die Begriffsbildung, von der Kant in der *Jäsche-Logik* spricht (vgl. *Log*, AA 9, S. 94), sondern den Prozess, in dem diskursive Begriffe des Verstandes als Regeln der sinnlichen Synthesis des gegebenen Mannigfaltigen gebraucht werden.

3.1. Концептуализация в чистом самоощущении

Как известно, Кант в § 26 В-«Дедукции» делает различие между *формой созерцания* и *формальным созерцанием* (см. В 160; Кант, 2006а, с. 237)²¹. Там он утверждает, что пространство и время — это не только лишь формы чувственности, но и сами по себе они являются формальными созерцаниями. Существенное различие состоит в том, что формы чувственности — это только структуры, априори обоснованные в субъекте, что позволяет нашими органами чувств воспринимать данное многообразное как *материал*, тогда как формальные созерцания — это созерцания, представленные как *объекты*, и помимо этого они уже содержат связность или единство, порождаемые рассудком²². Хотя в «Трансцендентальной эстетике» (А 32 / В 48; Кант, 2006а, с. 107) Кант уже рассуждает о единых представлениях о пространстве и времени как о формальных созерцаниях, там он еще не может объяснить, из чего возникает единство созерцаний. Это связано с тем, что в «Трансцендентальной эстетике» Кант исследует чувственность изолированно, в результате чего он должен абстрагироваться от всего, что «мыслит при этом рассудок посредством своих понятий» (А 22 / В 36; Кант, 2006а, с. 93). Но рассудок и его свершения синтезов, по сути, способствовали созерцанию пространства и времени. Ниже я хотел бы аргументировать в пользу того, что концептуализированный акт синтеза имеет решающее значение для созерцания пространства и времени.

В § 24 В-«Дедукции» Кант различает *synthesis speciosa* и *synthesis intellectualis*. Различие обоих актов синтеза, в сущности, состоит в том, что

²¹ Подробное рассмотрение формы, упомянутой на странице В 160 (Кант, 2006а, с. 235–237), и формы созерцания, введенной Кантом в «Трансцендентальной эстетике», см.: (Longuenesse, 1998, р. 221).

²² Также уже в А-«Дедукции» Кант указывал на то, что созерцания пространства и времени являются продуктами чистого синтеза аппрегензии и репродукции (см.: А 99, А 102; Кант, 2006б, с. 147–149, 151). Однозначное высказывание Канта см. также: (АА 20, S. 276; Кант, 1994е, с. 398–399).

3.1. Konzeptualisierung in der reinen Selbstaffektion

Bekanntlich macht Kant in § 26 der B-Deduktion die Unterscheidung zwischen *Form der Anschauung* und *formaler Anschauung* (vgl. *KrV*, B 160).²¹ Er macht dort geltend, dass Raum und Zeit nicht nur bloße Formen der Sinnlichkeit, sondern selbst auch formale Anschauungen sind. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass die Formen der Sinnlichkeit nur die im Subjekt a priori fundierten Strukturen sind, wodurch das gegebene Mannigfaltige als *Material* in unsere Sinne aufgenommen werden kann, während die formalen Anschauungen die als *Objekte* vorgestellten Anschauungen sind und mithin schon eine vom Verstand hergestellte Verbundenheit oder Einheit enthalten.²² Obwohl Kant von den einheitlichen Raum- und Zeitvorstellungen als formalen Anschauungen bereits in der „Transzendentalen Ästhetik“ spricht (*KrV*, A 32 / B 48), kann er dort noch nicht erklären, woraus die Einheit der Anschauungen entspringt. Das liegt daran, dass Kant in der „Transzendentalen Ästhetik“ die Sinnlichkeit isoliert untersucht, wodurch er von allem, was „der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt“ (*KrV*, A 22 / B 36), abstrahieren muss. Aber der Verstand und seine Synthesisleistungen haben in der Tat zur Raum- und Zeitanschauung beigetragen. Im Folgenden möchte ich dafür argumentieren, dass ein konzeptualisierter Synthesisakt für die Raum- und Zeitanschauung entscheidend ist.

In § 24 der B-Deduktion unterscheidet Kant zwischen *synthesis speciosa* und *synthesis intellectualis*. Der Unterschied von beiden Synthesisak-

²¹ Zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der in B 160 erwähnten Form und der von Kant in der „Transzendentalen Ästhetik“ eingeführten Form der Anschauung vgl. Longuenesse (1998, S. 221).

²² Auch bereits in der A-Deduktion hat Kant darauf hingewiesen, dass Raum- und Zeitanschauungen Produkte der reinen Synthesis der Apprehension und der Reproduktion sind (vgl. *KrV*, A 99, A 102). Eine eindeutige Äußerung Kants vgl. auch *FM*, AA 20, S. 276.

первый помимо рассудка включает в себя еще способность воображения и, следовательно, называется трансцендентальным синтезом способности воображения, в то время как второй — не что иное, как действие рассудка, изолированное методом абстракции (см.: В 151; Кант, 2006а, с. 225)²³. Кант отождествляет первый акт с чистым самоаффицированием и предполагает, что только благодаря процессу этого внутреннего аффицирования, или «действия рассудка на чувственность» (В 152; Кант, 2006а, с. 227), пространство и время могут быть порождены как формальные созерцания (см.: В 153–154; Кант, 2006а, с. 227–229). Главный тезис Канта заключается в том, что способность воображения играет посредническую роль между рецептивностью чувственности и спонтанностью рассудка. Ибо способность воображения может по правилам, *чисто дискурсивно* предоставленным рассудком, *непосредственно* синтезировать *чисто чувственно* данное многообразное.

Поэтому трансцендентальный синтез способности воображения имеет решающее значение для создания созерцания пространства и времени, поскольку он является актом синтеза, осуществляемым как в соответствии с формами чувственности, так и по правилам рассудка (см.: В 152; Кант, 2006а, с. 227). При этом речь идет о понятийном акте синтеза, руководствуемом правилами. В сущности, он заключается в том, чтобы воздействовать посредством понятий «на пассивный субъект» (В 153; Кант, 2006а, с. 229) и, таким образом, внести «связь в многообразное [имеющееся] в созерцании» (В 162 Anm.; Кант, 2006а, с. 239 примеч.). Таким образом, можно установить, что связность, или единство, содержащееся в данном многообразном созерцании, может быть произведено только благодаря концептуализированному акту синтеза. Другими словами, концептуализация, совершающаяся в чистом самоаффицировании, играет решающую роль в генезисе единства созерцания.

²³ О таком толковании см.: (Haag, 2007, S. 263; Baum, 1986, S. 137). Согласно другому толкованию, *synthesis intellectualis* — это действие, осуществляемое рассудком в соответствии с логическими формами суждения, см.: (Longuenesse, 1998, p. 202; Schäfer, 2019, S. 449).

ten besteht wesentlich darin, dass der erstere neben dem Verstand noch die Einbildungskraft beinhaltet und mithin die transzendente Synthesis der Einbildungskraft genannt wird, während der zweite nichts anderes als eine durch das Verfahren der Abstraktion isolierte Verstandeshandlung ist (vgl. *KrV*, B 151).²³ Kant identifiziert den ersten Akt mit der reinen Selbstaffektion und geht davon aus, dass erst aufgrund des Prozesses dieser inneren Affektion oder der „Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit“ (*KrV*, B 152) Raum und Zeit als formale Anschauungen erzeugt werden können (vgl. *KrV*, B 153-154). Kants Hauptpunkt ist, dass die Einbildungskraft eine Vermittlerrolle zwischen der Rezeptivität der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Verstandes spielt. Denn die Einbildungskraft kann nach den vom Verstand *rein diskursiv* gelieferten Regeln das *rein sinnlich* gegebene Mannigfaltige *unmittelbar* synthetisieren.

Die transzendente Synthesis der Einbildungskraft ist deswegen für die Erzeugung der Raum- und Zeitanschauung entscheidend, weil sie derjenige Synthesisakt ist, der sowohl nach den Formen der Sinnlichkeit als auch gemäß den Verstandesregeln ausgeführt wird (vgl. *KrV*, B 152). Es handelt sich dabei um einen regelgeleiteten, begrifflichen Synthesisakt. Er besteht wesentlich darin, durch Begriffe „aufs passive Subjekt“ (*KrV*, B 153) einzuwirken und damit „Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung“ (*KrV*, B 162 Anm.) hineinzubringen. Somit lässt sich feststellen, dass die Verbundenheit oder die in dem gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung enthaltene Einheit nur durch einen konzeptualisierten Synthesisakt hergestellt werden kann. Mit anderen Worten: Die Konzeptualisierung, die sich in der reinen Selbstaffektion vollzieht, spielt für die Genese der Anschauungseinheit eine entscheidende Rolle.

²³ Zu dieser Lesart vgl. Haag (2007, S. 263) und Baum (1986, S. 137). Einer anderen Lesart zufolge ist *synthesis intellectualis* die Handlung, die vom Verstand nach den logischen Formen des Urteils ausgeübt wird, vgl. Longuenesse (1998, S. 202) und Schäfer (2019, S. 449).

Но как возможно соединить *чисто понятийные* содержания, поставляемые дискурсивным рассудком в форме понятий или правил, с *изначально чувственным* синтезом способности воображения? В работах некоторых авторов, представляющих свои интерпретации (Strawson, 1982, p. 93; Sellars, 1978, p. 236), высказывается мнение о том, что способность воображения берет на себя роль концептуализации²⁴. В отличие от такой интерпретации я исхожу из того, что концептуализация осуществляется рассудком, а не самой способностью воображения. Это можно обосновать устанавливаемым самим Кантом однозначным различием между рассудком и способностью воображения²⁵.

Как известно, уже в «Метафизической дедукции» Кант указывает, что способность воображения *сама* отвечает за сам синтез, тогда как рассудок сводит этот синтез к понятиям (см.: A 78 / B 103; Кант, 2006а, с. 169–171). Это говорит о том, что способность воображения делает концептуализацию возможной, не беря на себя эту функцию (см.: Allison, 2004, p. 188). Однако еще следует уточнить, что именно означает сводить синтез многообразного к понятиям. Эту мысль Канта можно, на мой взгляд, прояснить таким образом, что синтез способности воображения *по своей природе* является произвольным, тогда как рассудок, в сущности, состоит в нормативности, потому что он *заставляет* способность воображения следовать своим правилам, как бы задавая при этом, если выразиться метафорически, *эпистемический императив*.

Согласно Канту, способность воображения — это «способность синтеза *a priori*» (A 123; Кант, 2006б, с. 177; см.: A 120, B 151–152, B 233;

²⁴ Эллисон рассматривает интерпретацию Стросона и Селларса как «сверхинтеллектуализацию» кантовской способности воображения и приводит убедительные аргументы против такой интерпретации (Allison, 2004, p. 187–188).

²⁵ Эту точку зрения см. также: (Young, 1988, p. 153; Gibbons, 1994, p. 25).

Doch wie lassen sich die *rein begrifflichen* Gehalte, die vom diskursiven Verstand in der Form von Begriffen bzw. Regeln geliefert werden, mit der *ursprünglich sinnlichen* Synthesis der Einbildungskraft vereinigen? In der Literatur sind einige Interpreten (vgl. Strawson, 1982, S. 93; Sellars, 1978, S. 236) der Meinung, dass die Einbildungskraft die Rolle der Konzeptualisierung übernimmt.²⁴ Anders als diese Interpretation gehe ich davon aus, dass die Konzeptualisierung von dem Verstand, nicht aber von der Einbildungskraft selbst durchgeführt wird. Dies lässt sich mit Kants eigener eindeutiger Unterscheidung zwischen dem Verstand und der Einbildungskraft begründen.²⁵

Bekanntlich weist Kant bereits in der „Metaphysischen Deduktion“ darauf hin, dass die Einbildungskraft für die Synthesis *selbst* verantwortlich ist, wohingegen der Verstand diese Synthesis auf Begriffe bringt (vgl. *KrV*, A 78 / B 103). Dies besagt, dass die Einbildungskraft die Konzeptualisierung möglich macht, ohne selbst diese Funktion zu übernehmen (vgl. Allison, 2004, S. 188). Es soll aber noch verdeutlicht werden, was es genauer heißt, die Synthesis des Mannigfaltigen auf Begriffe zu bringen. Diese Überlegung Kants lässt sich meines Erachtens so klären, dass die Synthesis der Einbildungskraft *von Natur aus* beliebig ist, während der Verstand wesentlich in der Normativität besteht, weil er die Einbildungskraft *zwingt*, seine Regeln zu befolgen, als ob er dabei, metaphorisch gesprochen, einen *epistemischen Imperativ* gäbe.

Kant zufolge ist die Einbildungskraft „ein Vermögen einer Synthesis *a priori*“ (*KrV*, A 123;

²⁴ Allison betrachtet die von Strawson und Sellars vertretene Interpretation als „over-intellectualising“ von Kants Einbildungskraft und hat gegen diese Interpretation überzeugend argumentiert (vgl. Allison, 2004, S. 187–188).

²⁵ Zu dieser Auffassung vgl. auch Young (1988, S. 153) und Gibbons (1994, S. 25).

Кант, 2006а, с. 225–227, с. 321–323)²⁶. Как он пишет в «Метафизической дедукции», «синтез вообще... есть исключительно действие способности воображения» (А 78 / В 103; Кант, 2006а, с. 171). Это говорит о том, что функция способности воображения, в сущности, состоит в «связи многообразного» (А 118; Кант, 2006б, с. 169–171). Именно она способна объединить различные элементы. Однако Кант приписывает способности воображения особый статус: синтез способности воображения хотя и есть «приведение в действие спонтанности» (В 151; Кант, 2006а, с. 225), но на самом деле *слеп*, как говорит сам Кант, что этот синтез мы «и редко осознаем» (А 78 / В 103; Кант, 2006а, с. 171). Это означает, что операция способности воображения совершается только *бессознательно* или *предсознательно* и что она данное многообразное априори или эмпирически «связывает... лишь так, как оно *является* в созерцании» (А 124; Кант, 2006б, с. 177). Это сводится к тому, что способность воображения *сама по себе* есть *неупорядоченная* способность синтеза. Она *как таковая* по существу является чувственной и, *в свою очередь*, не претендует на закономерность. В отличие от способности воображения, рассудок воспринимается Кантом как «способность мыслить, а также как способность образовывать понятия или суждения» (А 126; Кант, 2006б, с. 179). И еще точнее Кант характеризует его как «*способность давать правила*» (Там же). Это подразумевает, что рассудок своим состоянием явно стремится обеспечить правила для чувственного, слепого и бессознательного синтеза воображения, по словам самого Канта, «привести этот синтез к *понятиям*» (А 78 / В 103; Кант, 2006а, с. 171).

Теперь, когда синтез способности воображения в силу своей *слепой* природы не следует автоматически правилам, предписанным рассудком, спонтанный рассудок должен обладать ав-

²⁶ Кант, по-видимому, характеризует способность воображения так же, как и способность созерцания (см.: В 151; Кант, 2006а, с. 225; AA 07, S. 153; Кант, 1994а, с. 172). Вопрос о том, совместима ли эта характеристика с определением способности синтеза, остается в кантоведении открытым. Подробное рассмотрение способности воображения см.: (Wunsch, 2007, S. 97–103; Horstmann, 2018, p. 27–43).

vgl. A 120, B 151-152, B 233).²⁶ Wie er in der „Metaphysischen Deduktion“ schreibt, ist die „Synthesis überhaupt [...] die bloße Wirkung der Einbildungskraft“ (KrV, A 78 / B 103). Dies besagt, dass die Funktion der Einbildungskraft wesentlich in der „Zusammensetzung des Mannigfaltigen“ (KrV, A 118) besteht. Sie ist nämlich in der Lage, verschiedene Elemente zusammen zu bringen. Jedoch schreibt Kant der Einbildungskraft einen besonderen Status zu: Die Synthesis der Einbildungskraft ist zwar „eine Ausübung der Spontaneität“ (KrV, B 151), aber in der Tat *blind*, wie Kant selber sagt, dass wir uns dieser Synthesis „selten nur einmal bewußt sind“ (KrV, A 78 / B 103). Das bedeutet, dass die Operation der Einbildungskraft nur *unbewusst* bzw. *vorbewusst* vollzogen wird und dass sie das a priori bzw. empirisch gegebene Mannigfaltige „nur so verbindet, wie es in der Anschauung *erscheint* [...]“ (KrV, A 124). Dies läuft darauf hinaus, dass die Einbildungskraft *für sich genommen* ein *regellooses* Synthesevermögen ist. Sie ist *als solches* im Wesentlichen sinnlich und erhebt *ihrerseits* keinen Anspruch auf Gesetzmäßigkeit. Im Gegensatz zur Einbildungskraft wird der Verstand von Kant als „ein Vermögen zu denken, oder auch ein Vermögen der Begriffe, oder auch der Urteile“ (KrV, A 126) aufgefasst. Und noch präziser charakterisiert Kant ihn als „*das Vermögen der Regeln*“ (ebd.). Dies impliziert, dass der Verstand mit seinem Vermögen offensichtlich darauf abzielt, für die sinnliche, blinde und unbewusst vollzogene Synthesis der Einbildungskraft Regeln zu liefern, in Kants eigenen Worten, „diese Synthesis auf *Begriffe* zu bringen“ (KrV, A 78 / B 103).

Da nun die Synthesis der Einbildungskraft wegen ihrer *blinden* Natur nicht automatisch den vom Verstand vorgeschriebenen Regeln folgt, muss der spontane Verstand über eine Autori-

²⁶ Kant scheint die Einbildungskraft auch als ein Anschauungsvermögen zu charakterisieren (vgl. KrV, B 151; Anth, AA 07, S. 153). Ob diese Charakterisierung mit der Definition des Synthesevermögens vereinbar ist, bleibt in der Literatur offen. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Einbildungskraft vgl. Wunsch (2007, S. 97-103) und Horstmann (2018, S. 27-43).

торитетом и сознанием своей нормативности²⁷, чтобы своей абсолютной спонтанностью привести способность воображения к закономерности. Другими словами, под контролем рассудка способность воображения не может синтезировать данное многообразное иначе, как в соответствии с правилами рассудка. Тем самым синтез способности воображения руководствуется правилами. Поскольку способность воображения служит только посредником между рассудком и внутренним чувством, нормативность рассудка может быть перенесена на внутреннее чувство благодаря синтезу способности воображения. Из этого следует, что внутреннее чувство в конечном счете также находится под руководством рассудка, и внутреннее созерцание должно соответствовать правилам рассудка. Таким образом, рассудок делает данное многообразное умственным. Именно он вносит в созерцания связность или единство, созданные понятийными правилами рассудка²⁸. Следовательно, процесс самоаффицирования можно рассматривать как выполнение концептуализации.

Из приведенного выше анализа видно, что пространство и время, если они как формальные созерцания содержат единое целое, основаны на фигуральном синтезе путем приведения чистого данного многообразного в единый порядок благодаря концептуализированному акту синтеза. Таким образом, они являются продуктами определенности чувственности с помощью рассудка. В следующих двух частях я более подробно остановлюсь на том, как формальное созерцание времени создается на основе чистого самоаффицирования.

²⁷ Согласно Гинсборг, вклад рассудка в концептуализацию есть «осознание нормативности» (Ginsborg, 2008, p. 71). Я считаю эту интерпретацию убедительной.

²⁸ В пользу точки зрения, что рассудок якобы осуществляет сознательную, нормативную деятельность, свидетельствуют многие фрагменты текста. Например, Кант говорит, что для рассудка необходимо «свое созерцания постигать рассудком (т. е. подводить их под понятия)» (A 51 / B 75; Кант, 2006а, с. 139). В «Логике Йеше» Кант характеризует рассудок как способность «подводить представления чувств под правила» (AA 09, S. 11; Кант, 1994в, с. 266; см.: A 127, B 135; Кант, 2006а, с. 207).

тät und ein Bewusstsein von seiner Normativität verfügen,²⁷ damit er durch seine absolute Spontaneität die Einbildungskraft zur Regelmäßigkeit anleitet. Mit anderen Worten: Unter der Kontrolle des Verstandes kann die Einbildungskraft das gegebene Mannigfaltige nicht anders synthetisieren, als den Verstandesregeln gemäß zu sein. Dadurch ist die Synthesis der Einbildungskraft regelgeleitet. Da die Einbildungskraft zwischen dem Verstand und dem inneren Sinn nur als ein Vermittler dient, lässt sich die Normativität des Verstandes durch die Synthesis der Einbildungskraft auf den inneren Sinn übertragen. Daraus folgt, dass der innere Sinn letztlich auch unter der Leitung des Verstandes steht und die innere Anschauung den Verstandesregeln gemäß sein muss. Auf diese Weise macht der Verstand das gegebene Mannigfaltige intellektuell. Er bringt nämlich die von den begrifflichen Verstandesregeln gestiftete Verbundenheit bzw. Einheit in die Anschauungen hinein.²⁸ So ist der Prozess der Selbstaffektion als Vollzug der Konzeptualisierung aufzufassen.

Aus der obigen Analyse geht hervor, dass Raum und Zeit, sofern sie als formale Anschauungen eine Einheit enthalten, auf der figürlichen Synthesis beruhen, indem das reine gegebene Mannigfaltige durch den konzeptualisierten Synthesisakt in eine einheitliche Ordnung gebracht wird. Sie sind also Produkte der Bestimmtheit der Sinnlichkeit durch den Verstand. In den folgenden zwei Teilen werde ich genauer darauf eingehen, wie die formale Zeitanschauung aufgrund der reinen Selbstaffektion erzeugt wird.

²⁷ Ginsborg zufolge ist der Beitrag des Verstandes zur Konzeptualisierung „a consciousness of normativity“ (Ginsborg, 2008, S. 71). Ich halte diese Interpretation für plausibel.

²⁸ Für die Auffassung, der Verstand nehme eine bewusste, normative Aktivität vor, sprechen viele Textstellen. Z. B. sagt Kant, dass es für den Verstand notwendig ist, „Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen)“ (KrV, A 51 / B 75). In der *Jäsche-Logik* charakterisiert Kant den Verstand als das Vermögen, „die Vorstellungen der Sinne unter Regeln zu bringen“ (Log, AA 09, S. 11; vgl. KrV, A 127, B 135).

3.2. Материальная зависимость созерцания времени от созерцания пространства

Как известно, в «Трансцендентальной эстетике» Кант параллельно представляет внешнее чувство и внутреннее чувство, внешнее созерцание и внутреннее созерцание, а также пространство и время. Это создает впечатление, что Кант, возможно, считает созерцания пространства и времени независимыми друг от друга. Однако, оглядываясь на «Трансцендентальную дедукцию», можно продемонстрировать, что это не так. Созерцания пространства и времени во многих отношениях скорее связаны друг с другом²⁹. В частности, они связаны друг с другом с точки зрения *генетической* перспективы. Как было разъяснено выше, порождение созерцания пространства и времени основано на фигуральной синтезе. Этот ментальный процесс познания является, так сказать, посредником, с помощью которого один вид созерцаний порождается в связи с другим. Ниже я хотел бы остановиться на зависимости созерцания времени от созерцания пространства. На основе кантовской концепции самоаффицирования я объясню, почему созерцание времени, принимая во внимание его многообразное, зависит от созерцания пространства.

Прежде всего коротко рассмотрим порождение созерцания пространства. Если внешнее чувство аффицируется вещами самими по себе (здесь речь идет только о трансцендентальном аффицировании внешнего чувства), то нам дано чистое многообразное пространства, причем форма внешнего чувства лежит в основе восприятия этого многообразного³⁰. Это *чисто рецептивно* заданное многообразное как

²⁹ По этому вопросу см.: (Baum, 1986, S. 155; Mohr, 1991, S. 102; Longuenesse, 1998, p. 228; Heidemann, 2001, S. 308; Blomme, 2017, S. 85).

³⁰ Хиротака Накано (Nakano, 2011, S. 231) считает, что даже простое восприятие многообразного внешнего чувства уже зависит от действия рассудка.

3.2. Die materiale Abhängigkeit der Zeitanschauung von der Raumanschauung

Bekanntlich stellt Kant in der „Transzendenten Ästhetik“ den äußeren Sinn und den inneren Sinn, äußere Anschauung und innere Anschauung sowie Raum und Zeit auf eine parallele Weise dar. Dies mag den Eindruck erwecken, dass Kant Raum- und Zeitanschauungen für eigenständig und voneinander unabhängig halten könnte. Doch mit Blick auf die „Transzendente Deduktion“ ist zu zeigen, dass dies nicht der Fall ist. Raum- und Zeitanschauungen beziehen sich vielmehr in vielerlei Hinsicht aufeinander.²⁹ Insbesondere unter einer *genetischen* Perspektive hängen sie miteinander zusammen. Wie im vorhergehenden Teil erörtert, beruht die Erzeugung der Raum- und Zeitanschauung auf der figürlichen Synthesis. Dieser mentale Erkenntnisprozess ist sozusagen das Medium, durch das eine Art von Anschauungen im Zusammenhang mit der anderen hergestellt wird. Im Folgenden möchte ich auf die Abhängigkeit der Zeitanschauung von der Raumanschauung eingehen. Ich werde anhand Kants Konzeption der Selbstaffektion erklären, warum die Zeitanschauung im Hinblick auf ihr Mannigfaltiges von der Raumanschauung abhängt.

Betrachten wir zunächst einmal kurz die Erzeugung der Raumanschauung. Wenn der äußere Sinn durch Dinge an sich affiziert wird – hier ist nur von der transzendenten Affektion des äußeren Sinnes die Rede, dann ist uns das reine Raummannigfaltige gegeben, wobei die Form des äußeren Sinnes dem Aufnehmen dieses Mannigfaltigen zugrunde liegt.³⁰ Dieses *rein*

²⁹ Zu dieser Thematik vgl. Baum (1986, S. 155), Mohr (1991, S. 102), Longuenesse (1998, S. 228), Heidemann (2001, S. 308) und Blomme (2017, S. 85).

³⁰ Hirotaka Nakano (2011, S. 231) vertritt die Auffassung, dass sogar die bloße Aufnahme des Mannigfaltigen des äußeren Sinnes bereits von der Verstandeshandlung abhängig ist.

сырой материал обрабатывается впоследствии фигуральным синтезом и приводится в определенный порядок. При этом ключевой момент состоит в том, что чистое многообразное пространства концептуализируется на основе акта синтеза. То есть изначально неопределенный, несвязанный материал определяется *категориально*, и в результате возникает единое представление пространства³¹. Следовательно, пространство как формальное созерцание является продуктом концептуализации или результатом определения внешнего чувства рассудком.

Однако при созерцании времени действие другое — а именно нельзя воспринимать построение созерцания времени подобным образом. Это связано с тем, что внутреннее чувство не аффицируется вещами самими по себе, как это имеет место в случае с внешним чувством, и, следовательно, ему не предоставлено чистое, чувственно данное многообразное времени. То есть внутреннее чувство *не* в состоянии самостоятельно обеспечить свое *собственное* многообразное для порождения представления о времени³². Поскольку внутреннее чувство не обладает собственным многообразным, оно не дает и чистого материала, который категориально определяем на основе трансцендентального синтеза способности воображения и тем самым превращается в формальное созерцание времени, как это происходит при чистом многообразном пространства. Скорее, созерцание времени, как мы увидим, основано на чистом многообразном пространства и осуществляемой на нем операции души. Таким образом, созерцание времени имеет *материальную*

rezeptiv gegebene Mannigfaltige als *rohes* Material wird dann durch die figurliche Synthesis verarbeitet und in eine bestimmte Ordnung gebracht. Dabei besteht der entscheidende Punkt darin, dass das reine Raummannigfaltige aufgrund des Synthesisaktes konzeptualisiert wird. Das heißt, das ursprünglich-unbestimmte, unverbundene Material wird *kategorial* bestimmt und dadurch entsteht eine einheitliche Raumvorstellung.³¹ Folglich ist der Raum als formale Anschauung ein Produkt der Konzeptualisierung bzw. das Resultat der Bestimmung des äußeren Sinnes durch den Verstand.

Allerdings verhält es sich bei der Zeitan-schauung anders. Man kann nämlich die Konstruktion der Zeitan-schauung nicht auf eine ähnliche Weise auffassen. Das liegt daran, dass der innere Sinn nicht durch Dinge an sich, wie es beim äußeren Sinn der Fall ist, affiziert wird und mithin ihm kein reines, sinnlich gegebenes Zeitmannigfaltiges zur Verfügung steht. Das heißt, der innere Sinn ist *nicht* in der Lage, selbständig sein *eigenes* Mannigfaltiges für die Erzeugung der Zeitvorstellung zu liefern.³² Da der innere Sinn kein eigenes Mannigfaltiges besitzt, liefert er auch kein reines Material, das aufgrund der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft kategorial bestimmbar ist und dadurch in die formale Zeitan-schauung verwandelt wird, wie es beim reinen Raummannigfaltigen geschieht. Vielmehr beruht die Zeitan-schauung, wie wir sehen werden, auf dem reinen Raummannigfaltigen und der daran ausgeübten Operation des Gemüts. Somit hat die Zeitan-schauung eine *materiale* Abhän-

³¹ Хенни Бломме привел убедительные аргументы в пользу того, что созерцание пространства должно конструироваться полностью категориально. Он показал, как четыре части метафизического разъяснения в В 38–40 (Кант, 2006а, с. 95–97) соответствуют категориям модальности, отношения, качества и количества (см. Blomme, 2017, S. 82).

³² Этот момент отмечали многие комментаторы (Baum, 1986, S. 143; Klemme, 1996, S. 219; Heidemann, 2001, S. 311; Allison, 2004, p. 276–277; Valaris, 2008, p. 3; Schmitz, 2015, p. 1052).

³¹ Henny Blomme hat überzeugend dafür argumentiert, dass die Rauman-schauung völlig kategorial konstruiert werden muss. Er hat gezeigt, wie die vier Artikel der metaphysischen Erörterung in В 38-40 den Kategorien der Modalität, Relation, Qualität und Quantität entsprechen (vgl. Blomme, 2017, S. 82).

³² Diesen Punkt haben viele Kommentatoren bemerkt (vgl. Baum, 1986, S. 143; Klemme, 1996, S. 219; Heidemann, 2001, S. 311; Allison, 2004, S. 276-277; Valaris, 2008, S. 3; Schmitz, 2015, S. 1052).

зависимость от созерцания пространства. И в этом заключается асимметрия между внутренним и внешним чувством³³.

Но почему внутреннее чувство не имеет *собственного чистого* материала? Некоторые интерпретаторы считают, что форма внутреннего созерцания сама по себе уже содержит чистое время, например «априори предопределенное, несвязанное многообразное пустых мест» (Michel, 2003, S. 177) или «многообразное последовательности одного за другим» (Blomme, 2017, S. 83). У Канта, однако, есть некоторые фрагменты текста, которые, как это может показаться, говорят в пользу такой интерпретации. Например, Кант в A-«Дедукции» пишет: «Всякое созерцание содержит в себе нечто многообразное...» (A 99; Кант, 2006б, с. 147). В B-«Дедукции» он также говорит, что «чистая форма созерцания во времени, просто как созерцание во времени, содерж[ит] в себе данное многообразное» (B 140; Кант, 2006а, с. 211–213). Однако в этом месте неясно, что на самом деле Кант имеет в виду под словом «содержать». Это может означать только то, что чистое многообразное включено во внутреннее чувство и присутствует в нем, но происхождение его — в другом месте. То есть форма времени изначально не содержит многообразного, но только по ней мы априорным образом аппрегензируем нечто содержащееся в пространстве и делаем его чистым материалом созерцания времени. В этом прочтении два вышеприведенных высказывания Канта не поддержали бы указанную интерпретацию.

При более внимательном рассмотрении мне тоже кажется неубедительным утверждение, что в *простой* форме чувственности уже самой по себе есть многообразное. Потому что форма — это всего лишь пустая структура, которая потенциальна сама по себе и которая может реализовать себя, только если она будет наполнена. И говорить о форме имеет смысл

³³ Подробное рассмотрение симметрии или асимметрии между внутренним и внешним чувством, а также между внутренним и внешним опытом см.: (Kraus, 2019, S. 171–191).

gigkeit von der Raumanschauung. Und hierin liegt eine Asymmetrie zwischen dem inneren und dem äußeren Sinn.³³

Doch warum hat der innere Sinn kein *eigenes reines* Material? Einige Interpreten sind der Meinung, dass die Form der inneren Anschauung allein schon das reine Zeitmannigfaltige enthält, z. B. „die apriori vorgegebene, unverbundene Mannigfaltigkeit von Leerstellen“ (Michel, 2003, S. 177) oder „das Mannigfaltige des Nacheinander“ (Blomme, 2017, S. 83). Es gibt freilich bei Kant einige Textstellen, die für diese Interpretation zu sprechen scheinen. Zum Beispiel schreibt Kant in der A-Deduktion: „Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich“ (KrV, A 99). In der B-Deduktion sagt er auch, dass „die reine Form der Anschauung in der Zeit [...] ein gegebenes Mannigfaltiges enthält“ (KrV, B 140). Jedoch ist an diesen Stellen unklar, was Kant hier mit dem Wort „enthalten“ eigentlich meint. Es könnte einfach nur bedeuten, dass das reine Mannigfaltige in den inneren Sinn aufgenommen wird und darin vorhanden ist, dessen Ursprung aber anderswo liegt. Das heißt, die Zeitform enthält ursprünglich kein Mannigfaltiges, sondern erst nach ihr apprehendieren wir auf eine apriorische Weise etwas im Raum Enthaltene und machen es zum reinen Material der Zeitanschauung. In dieser Lesart würden die obigen zwei Formulierungen Kants die genannte Interpretation nicht unterstützen.

Näher besehen scheint es mir auch nicht plausibel zu behaupten, dass eine *bloße* Form der Sinnlichkeit schon für sich allein ein Mannigfaltiges ergibt. Denn eine Form ist nur eine leere Struktur, die für sich genommen potenziell ist und die sich nur dann realisieren kann, wenn sie erfüllt wird. Und die Rede von der Form ist

³³ Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Symmetrie bzw. Asymmetrie zwischen dem inneren und dem äußeren Sinn sowie zwischen der inneren und der äußeren Erfahrung vgl. Kraus (2019, S. 171-191).

только в том случае, если она противопоставлена материи. В случае созерцания пространства чистое многообразное возможно только благодаря чистому аффицированию внешнего чувства, причем пространство как форма созерцания априори лежит в основе восприятия этого многообразного. Но эта процедура *не* относится ко времени. Ибо, в отличие от чистого внешнего аффицирования, внутреннее чувство аффицируется ментальными действиями, которые заключаются только в обработке многообразного внешнего чувства. В этом случае внутреннее чувство имеет доступ только к воспринятому в нем многообразному пространству и к осуществлению ментальных действий. Если же настаивать на поиске чистого многообразного времени, то ничего нет, кроме чистого материала пространства и процесса, оперируемого самой душой³⁴. Из этого следует, что внутреннее чувство ни в коем случае не обладает своим чистым многообразным таким образом, чтобы оно воспринималось параллельно чистому многообразному пространству.

Как же тогда можно произвести формальное созерцание времени, если внутреннее чувство в своей простой форме времени вообще не дает собственного чистого многообразного? Ответ на этот вопрос, на мой взгляд, кроется в кантовской концепции чистого самоаффицирования. Созерцание времени, разумеется, должно содержать что-то подобное чистому, синтезируемому и категориально определяемому материалу, иначе единство времени и различные временные отношения были бы невозможны. Но этот *так называемый* материал времени может существовать только в наших собственных ментальных действиях, в то время как внутреннее чувство аффицируется этими чистыми действиями, а душа тем самым представляет себе эти действия в соответствии с априор-

³⁴ Это Кант делает явным и в § 24, когда он пишет, что «определение периодов времени, а также определение пунктов времени для всех внутренних восприятий всегда должны заимствоваться нами от того изменчивого, что представляют нам внешние вещи...» (В 156; Кант, 2006а, с. 231).

sinngemäß nur dann sinnvoll, wenn sie der Materie gegenübergestellt wird. Im Falle der Raumschauung ist das reine Mannigfaltige nur aufgrund einer reinen Affektion des äußeren Sinnes möglich, wobei der Raum als Anschauungsform a priori der Aufnahme dieses Mannigfaltigen zugrunde liegt. Dieses Verfahren gilt aber *nicht* für die Zeit. Denn im Unterschied zur reinen äußeren Affektion wird der innere Sinn durch die mentalen Handlungen affiziert, die lediglich darin bestehen, das Mannigfaltige des äußeren Sinnes zu verarbeiten. In diesem Fall hat der innere Sinn nur Zugang zu dem in ihm aufgenommenen Raummannigfaltigen und dem Vollzug der mentalen Handlungen. Wenn man darauf insistiert, nach einem reinen Zeitmannigfaltigen zu suchen, dann gibt es nichts anderes als das reine Raummaterial und den vom Gemüt selbst operierten Vorgang.³⁴ Daraus folgt, dass der innere Sinn auf keinen Fall über sein reines Mannigfaltiges so verfügt, dass es parallel zum reinen Raummannigfaltigen aufgefasst wird.

Wie lässt sich dann die formale Zeitanschauung herstellen, wenn der innere Sinn in seiner bloßen Zeitform überhaupt kein eigenes reines Mannigfaltiges gibt? Die Antwort auf diese Frage liegt meines Erachtens in Kants Konzeption der reinen Selbstaffektion. Eine Zeitanschauung muss freilich etwas als reines, synthetisierbares und kategorial bestimmtes Material enthalten, sonst wären die Zeiteinheit und die verschiedenen Zeitverhältnisse unmöglich. Aber dieses *sogenannte* Material der Zeit kann nur in unseren eigenen mentalen Handlungen bestehen, indem der innere Sinn durch diese reinen Aktivitäten affiziert wird und das Gemüt sich damit nach der apriorischen Anschauungsform diese Handlungen vorstellt. Die Einheit der Zeitanschauung

³⁴ Dies macht Kant auch in § 24 explizit, indem er schreibt, dass „wir die Bestimmung der Zeitlänge, oder auch der Zeitstellen für alle innere Wahrnehmungen immer von dem hernehmen müssen, was uns äußere Dinge Veränderliches darstellen [...]“ (KrV, B 156).

ной формой созерцания. Единство созерцания времени проистекает лишь из осознанно представленного единства действий. В следующей части я несколько более подробно остановлюсь на конструкции созерцания времени.

3.3. Конструкция созерцания времени

Как отмечалось в разделе 3.1, время как формальное созерцание является представленным объектом созерцания. Оно предполагает фигуральный синтез и уже обнаруживает синтетическое единство³⁵. Время как *такое* само по себе есть величина, в которую входят единые временные отношения. Единство времени дано в форме внутреннего чувства *не изначально*. Скорее оно является продуктом нашей собственной ментальной деятельности³⁶. Но как возможно трансформировать в формальное созерцание времени форму времени, априори обоснованную в субъекте?

В разделе 3.2 было показано, что внутреннее чувство не дает своей формой времени собственного чистого многообразного. Это приводит к тому, что созерцание времени не может быть вызвано тем же, что и созерцание пространства. Ибо изначально, во внутреннем чувстве, нам не дано ничего, что можно было бы синтезировать и представить как единое время. Как показывает сам Кант, внутреннее созерцание «не имеет никакого внешнего очертания» (A 33 / B 50; Кант, 2006а, с. 109)³⁷. Это означает, что, несмотря на имеющуюся в наличии форму времени, внутреннее чувство не обладает ничем фигуральным или образным. Таким образом, мы не можем представить себе

³⁵ См. кантовскую формулировку: «...во времени... я необходимо представляю себе синтетическое *единство* многообразного...» (B 162 – 163; Кант, 2006а, с. 239).

³⁶ Кант называет формальное созерцание пространства и времени «*ens imaginarium*» (A 291 / B 347; Кант, 2006а, с. 453).

³⁷ По этому поводу Кант пишет: «В самом деле, время не может быть определением внешних явлений: оно не принадлежит ни к внешнему очертанию, ни положению и т. п.» (A 33 / B 49; Кант, 2006а, с. 109).

entspringt lediglich aus der bewusst vorgestellten Einheit der Handlungen. Im nächsten Teil werde ich auf die Konstruktion der Zeitanschauung etwas ausführlicher eingehen.

3.3. Konstruktion der Zeitanschauung

Wie in 3.1 erwähnt, ist die Zeit als formale Anschauung ein vorgestelltes Anschauungsobjekt. Sie setzt die figürliche Synthesis voraus und weist schon eine synthetische Einheit auf.³⁵ Die Zeit *als solche* ist selbst eine Größe, worin die einheitlichen Zeitverhältnisse enthalten sind. Die Zeiteinheit ist *nicht ursprünglich* in der Form des inneren Sinnes gegeben. Vielmehr ist sie ein Produkt unserer eigenen mentalen Aktivität.³⁶ Wie lässt sich aber die a priori im Subjekt fundierte Zeitform zur formalen Zeitanschauung transformieren?

Wir haben in 3.2 erläutert, dass der innere Sinn durch seine Zeitform kein eigenes reines Mannigfaltiges ergibt. Dies führt dazu, dass die Zeitanschauung nicht in derselben Weise wie die Raumanschauung bewirkt werden kann. Denn es steht uns ursprünglich im inneren Sinn nichts zur Verfügung, was synthetisierbar ist und als eine einheitliche Zeit vorgestellt wird. Wie Kant selbst zeigt, gibt die innere Anschauung „keine Gestalt“ (KrV, A 33 / B 50).³⁷ Das heißt, dass der innere Sinn trotz der Verfügung über die Zeitform nichts Figürliches oder Bildliches besitzt. Somit können wir uns die Zeit nicht durch den inneren Sinn *rein inner-*

³⁵ Vgl. Kants Formulierung: „[I]n der Zeit [...] stelle ich mir notwendig synthetische Einheit des Mannigfaltigen vor [...]“ (KrV, B 162-163).

³⁶ Kant bezeichnet die formale Raum- und Zeitanschauung als „*ens imaginarium*“ (KrV, A 291 / B 347).

³⁷ Dazu schreibt Kant: „Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein: sie gehört weder zu einer Gestalt, oder Lage etc.“ (KrV, A 33 / B 49).

время внутренним чувством *чисто внутренне* как единство, а должны для этого прибегнуть к внешнему, фигуральному созерцанию.

Даже если форма времени *сама по себе* может априори предоставить чистое многообразное, невозможно трансцендентальным синтезом способности воображения создать единое представление о времени только из этого многообразного. Причина этого заключается в том, что категории, по Канту, легитимно применимы *только* к внешним созерцаниям. Это прослеживается у Канта в его «Общем замечании к системе основоположений», где он пишет, что мы, «чтобы... доказать *объективную реальность* категорий, нуждаемся не просто в созерцаниях, а именно во *внешних созерцаниях*» (В 291; Кант, 2006а, с. 387). Что касается категории величины, то несколько позже Кант еще раз подчеркивает, что «объективная реальность категории [определенной] величины также может быть показана только во внешнем созерцании и только при его помощи может быть затем применена к внутреннему чувству» (В 293; Кант, 2006а, с. 391). Поскольку я продемонстрировал выше, что время как формальное созерцание опирается на концептуализированный синтез способности воображения и тем самым предполагает применение категорий как правил синтеза, то можно сделать вывод о том, что единство времени не может быть произведено из *так называемого* многообразного времени, ибо категория величины и другие категории неприменимы к этому чисто внутреннему многообразному созерцанию. Напротив, категории, по словам Канта, могут быть показаны «только во внешнем созерцании и только при его помощи» могут быть затем применены «и к внутреннему чувству» (В 294; Кант, 2006а, с. 391). Что касается вопроса о конструкции созерцания времени, то теперь мы должны проследить, как происходит этот перенос внешнего на внутреннее.

Во многих местах Кант указывал на то, что конструкция созерцания времени возможна только путем проведения линии (см.: А 33 /

lich als Einheit vorstellen, sondern wir müssen dazu eine äußere, figürliche Anschauung zur Hilfe nehmen.

Auch wenn die Zeitform *für sich genommen* ein reines Mannigfaltiges a priori liefern könnte, ist es unmöglich, allein aus diesem Mannigfaltigen durch die transzendente Synthesis der Einbildungskraft eine einheitliche Zeitvorstellung zu erzeugen. Der Grund dafür liegt darin, dass die Kategorien laut Kant *nur* auf äußere Anschauungen legitimerweise anwendbar sind. Dies macht Kant explizit in der *Allgemeinen Anmerkung zum System der Grundsätze*, wo er schreibt, dass wir, „um [...] die objektive Realität [der Kategorien] darzutun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußere Anschauungen bedürfen“ (KrV, B 291). Was die Kategorie der Größe betrifft, betont Kant wenig später noch einmal, dass „[...] die objective Realität der Kategorie der Größe auch nur in der äußeren Anschauung [...] dargelegt und vermittelt ihrer allein hernach auch auf den inneren Sinn angewandt werden [kann]“ (KrV, B 293). Da wir oben gezeigt haben, dass die Zeit als formale Anschauung auf der konzeptualisierten Synthesis der Einbildungskraft beruht und damit die Anwendung der Kategorien als Synthesisregeln voraussetzt, lässt sich daraus schließen, dass die Zeiteinheit nicht aus dem *so genannten* Zeitmannigfaltigen hergestellt werden kann, denn die Kategorie der Größe und andere Kategorien sind auf dieses rein innerliche Mannigfaltige der Anschauung nicht anwendbar. Ganz im Gegenteil: Die Kategorien können, so Kant, nur „vermittelt [der äußeren Anschauung] allein hernach auch auf den inneren Sinn angewandt werden“ (KrV, B 294). Was die Frage nach der Konstruktion der Zeitanschauung angeht, müssen wir nun weiter verfolgen, wie sich diese Übertragung des Äußeren auf das Innere vollzieht.

An zahlreichen Stellen hat Kant darauf hingewiesen, dass die Konstruktion der Zeitanschau-

В 50, Кант, 2006а, с. 109–111; В 137, Кант, 2006а, с. 209; В 156, Кант, 2006а, с. 231; А 723 / В 751; Кант, 2006а, с. 917; АА 02, S. 405; Кант, 1994д, с. 303; АА 11, S. 210). Его основная мысль, как известно, находится в контексте самоаффицирования, которое он упоминает в § 24 В-«Дедукции». Центральный пассаж текста гласит:

Мы не можем... [мыслить] время... иначе, как обращая внимание при *проведении* прямой линии (которая должна быть внешне фигурным представлением о времени) исключительно на действие синтеза многообразного, при помощи которого мы последовательно определяем внутреннее чувство, и тем самым имея ввиду последовательность этого определения. Даже само понятие последовательности порождается прежде всего движением как действием субъекта (но не как определением объекта), стало быть, синтезом многообразного в пространстве, когда мы отвлекаемся от пространства и обращаем внимание только на то действие, которым определяем *внутреннее чувство* сообразно его форме. Следовательно, рассудок не *находит* во внутреннем чувстве подобную связь многообразного, *создает ее, аффицируя* внутреннее чувство (В 154–155; Кант, 2006а, с. 229–231).

Высказывания Канта содержат три пункта: (1) время можно представить как единство только проведением линии; (2) порождение времени основано на управляемом в соответствии с правилом концептуализированном действии, то есть это действие должно происходить, например, в соответствии с категорией величины; (3) по причине самоаффицирования конструктивное действие делается осознанным с помощью того, что мы абстрагируемся от пространственного материала и обращаем внимание только на единство действия. Ниже я по очереди объясню эти три пункта.

К (1): согласно Канту, для того чтобы структурировать во времени представления, полученные во внутреннем созерцании, нам дана во внутреннем чувстве априорно обоснован-

ная только через проведение линии (vgl. *KrV*, A 33 / В 50, В 137, В 156, А 723 / В 751; *MSI*, АА 2, S. 405; *Br*, АА 11, S. 210). Sein Hauptgedanke liegt bekanntlich im Kontext der Selbstaffektion, die er in § 24 der B-Deduktion thematisiert. Die zentrale Passage lautet:

Wir können uns [...] die Zeit nicht [denken], ohne indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben. Bewegung als Handlung des Subjects (nicht als Bestimmung eines Objects), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor. Der Verstand findet also in diesem nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn afficirt (*KrV*, В 154-155).

Kants Ausführungen enthalten drei Punkte: (1) Die Zeit ist nur im Ziehen einer Linie als eine Einheit vorstellbar. (2) Die Erzeugung der Zeit beruht auf einer regelgeleiteten, konzeptualisierten Handlung, d. h. diese Handlung muss beispielsweise gemäß der Kategorie der Größe stattfinden. (3) Aufgrund der Selbstaffektion wird die Konstruktionshandlung bewusst gemacht, indem wir von dem räumlichen Material abstrahieren und lediglich auf die Einheit der Handlung achten. Im Folgenden werde ich diese drei Punkte der Reihe nach erklären.

Zu (1): Laut Kant steht uns im inneren Sinn eine a priori fundierte Zeitform zur Verfügung, um die in die innere Anschauung aufgenommenen Vorstellungen zeitlich zu strukturieren. Da diese Form selbst *rein innerlich gegeben* ist und sel-

ная форма времени. Поскольку сама эта форма дана чисто внутренне и сама не дает «никакого внешнего очертания» (A 33 / B 50; Кант, 2006а, с. 109), то можно представить себе время как наглядный объект только путем чего-то внешне порожденного, а именно путем проведения линии, продолжающейся в бесконечность. Хотя линия является пространственным объектом и, следовательно, принадлежит внешнему созерцанию, при проведении линии непрерывное появление точек можно воспринимать в метафорическом смысле как течение времени. Таким образом, бесформенное время можно запечатлеть внешне и фигурально на полосе движения точки. И аналогичным образом можно заключить «от свойств этой линии ко всем свойствам времени» (A 33 / B 50; Кант, 2006а, с. 109), например одномерности, непрерывности, бесконечности, делимости, необратимости однородности и т. д. Однако при этом необходимо отказаться от одновременности отрезков линии, потому что различные части линии как пространственные объекты находятся вместе или одновременно, различные же отрезки времени как объекты внутреннего созерцания последовательны или постепенны.

Кант, как известно, видит проведенную линию «внешне фигуральным представлением о времени» (B 154; Кант, 2006а, с. 229) и рассматривает проведение линии как «аналогию []» (A 33 / B 50; Кант, 2006а, с. 109). Однако, по-видимому, он также полагает, что этот способ изображения даже необходим для представления времени. По этому поводу он пишет, что «мы можем представить себе время... не иначе, как имея образ линии, поскольку мы ее проводим, так как без этого способа изображения [времени] мы не могли бы познать единицу его измерения...» (B 156; Кант, 2006а, с., 231, см. также: B 292; Кант, 2006а, с. 389). Мы сразу убедимся, что это действительно так, поскольку при этом речь идет о чистой теории движения, которая подлежит рассмотрению «не только в геоме-

ber „keine Gestalt“ (KrV, A 33 / B 50) gibt, kann man sich die Zeit als ein anschauliches Objekt nur durch *etwas äußerlich Erzeugtes* vorstellen, nämlich durch das Ziehen einer ins Unendliche fortgesetzten Linie. Eine Linie ist zwar ein räumliches Objekt und gehört also zur äußeren Anschauung, aber beim Ziehen der Linie kann man den kontinuierlichen Auftritt der Punkte im metaphorischen Sinne als den Ablauf der Zeit auffassen. Damit lässt sich die gestaltlose Zeit an der Spur der Punktbewegung *äußerlich und figürlich* erfassen. Und auf eine analoge Weise kann man „aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit“ (KrV, A 33 / B 50) schließen, z. B. Eindimensionalität, Kontinuität, Unendlichkeit, Teilbarkeit, Unumkehrbarkeit, Homogenität usw. Dabei muss man jedoch von der Gleichzeitigkeit der Linienabschnitte absehen, weil die verschiedenen Teile der Linie als räumliche Objekte nebeneinander bzw. zugleich sind, während verschiedene Zeiteile als Objekte der inneren Anschauung nacheinander bzw. sukzessiv sind.

Kant betrachtet bekanntlich eine gezogene Linie als „die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit“ (KrV, B 154) und sieht das Linienziehen als eine „Analogie[]“ (KrV, A 33 / B 50) an. Aber er scheint auch zu meinen, dass diese Darstellungsweise für die Vorstellung der Zeit sogar notwendig ist. Dazu schreibt er, dass „wir die Zeit [...] uns nicht anders vorstellig machen können, als unter dem Bilde einer Linie, so fern wir sie ziehen, ohne welche Darstellungsart wir die Einheit ihrer Abmessung gar nicht erkennen könnten [...]“ (KrV, B 156, vgl. auch B 292). Wir werden sogleich sehen, dass dies tatsächlich der Fall ist, da es sich dabei um eine *reine* Bewegungstheorie handelt, die „nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transzendentalphilosophie“ (KrV, B 155 Anm.) gehört.

трии, но даже в трансцендентальной философии» (В 155 Анн.; Кант, 2006а, с. 229 примеч.).

К (2): движения пространственных тел познаются в принципе «не *a priori*, а только опытом» (В 155 Анн.; Кант, 2006а, с. 229 примеч.). Но в процитированном выше отрывке Кант говорит о *чистом* движении³⁸, посредством которого время конструируется как формальное созерцание³⁹. Материалом этого движения является чистое многообразное пространства⁴⁰, а именно точка в пространстве и ее смещение путем проведения линии. Хотя в этом движении точки чистое многообразное пространства синтезируется как однородное, при этом мы можем отказаться от пространственных свойств многообразного и сосредоточиться только на *самом* акте синтеза. Это движение рассматривается Кантом как действие субъекта и осуществляется «при помощи продуктивной способности воображения» (В 156 Анн.; Кант, 2006а, с. 229 примеч.). Таким образом, как было объяснено в разделе 3.1, оно должно осуществляться по правилам, то есть быть концептуализированным синтезом. Понятия, которые служат здесь априорными правилами, очевидно, являются категориями. Поэтому они применимы к многообразному этого акта синтеза, так как движение точки *само по себе* касается внешнего созерцания. Но поскольку здесь, абстрагируясь от пространственного многообразного, мы обращаем внимание только на *само* действие, оно представляется как действие в мыслях или во внутреннем чувстве. В этом смысле применение категорий уже не касается внешнего движения точки в пространстве, а переносится на внутреннее чувство и его внутреннее созерцание.

³⁸ Кант обозначает ее как «описание пространства» (В 156 Анн.; Кант, 2006а, с. 229 примеч.).

³⁹ Михаэль Фридман в этом месте понимает формулируемую Кантом теорию как «общее учение о движении или чистую механику» (Friedman, 1992, p. 135).

⁴⁰ Кант говорит о «многообразном в пространстве» (В 155; Кант, 2006а, с. 229) или «многообразном во внешнем созерцании вообще» (В 155 Анн.; Кант, 2006а, с. 229 примеч.).

Zu (2): Bewegungen von räumlichen Körpern lassen sich prinzipiell „nicht *a priori*, sondern nur durch Erfahrung“ (*KrV*, B 155 Anm.) erkennen. Aber in dem oben zitierten Pausus spricht Kant von einer *reinen* Bewegung,³⁸ durch die die Zeit als formale Anschauung konstruiert wird.³⁹ Das Material dieser Bewegung ist das reine Raumannigfaltige,⁴⁰ nämlich ein Punkt im Raum und seine Verschiebung durch das Ziehen einer Linie. In dieser Punktbewegung wird zwar das reine Raumannigfaltige als Homogenes synthetisiert, aber dabei können wir von den räumlichen Eigenschaften des Mannigfaltigen absehen und uns nur auf den Synthesisakt *selbst* konzentrieren. Diese Bewegung wird von Kant als Handlung des Subjekts betrachtet und ist „durch produktive Einbildungskraft“ (*KrV*, B 156 Anm.) ausgeführt. So muss sie, wie in 3.1 erläutert, nach Regeln vollzogen werden, d. h. sie muss eine konzeptualisierte Synthesis sein. Die Begriffe, die hier als apriorische Regeln dienen, sind offenbar die Kategorien. Sie sind deswegen auf das Mannigfaltige dieser Synthesisanwendung anwendbar, weil die Punktbewegung *für sich genommen* eine äußere Anschauung betrifft. Aber weil wir hier durch das Abstrahieren vom räumlichen Mannigfaltigen nur auf die Handlung *selbst* achten, wird sie als eine Handlung im Gedanken bzw. im inneren Sinn konzipiert. In diesem Sinne betrifft die Kategorienanwendung nicht mehr die äußere Punktbewegung im Raum, sondern wird auf den inneren Sinn und seine innere Anschauung übertragen.

³⁸ Kant bezeichnet sie als „Beschreibung eines Raumes“ (*KrV*, B 156 Anm.).

³⁹ Michael Friedman versteht die hier von Kant aufgestellte Theorie als „the general doctrine of motion or pure mechanics“ (Friedman, 1998, S. 135).

⁴⁰ Kant spricht vom „Mannigfaltigen im Raume“ (*KrV*, B 155) oder „Mannigfaltigen in der äußeren Anschauung überhaupt“ (*KrV*, B 155 Anm.).

Здесь прежде всего речь идет о категории величины⁴¹. Ибо для того, чтобы представить что-то как величину, категория величины должна быть применена к внешнему созерцанию. В случае движения точки при проведении линии она применима к чистому многообразному пространству. Но поскольку мы рассматриваем здесь это чистое движение как *чисто субъективное* действие субъекта, совершенное в мыслях, причем внутреннее чувство может быть аффицировано этим актом синтеза, то категория величины реализуется в этом чистом внутреннем движении субъекта. При этом речь идет именно о «сложении однородного» (В 202; Кант, 2006а, с. 287). Из-за этого категориального применения величины форма времени представлена чистым движением как *количественная* единица, то есть время признается здесь «как квант» (АА 11, S. 210). Таким образом, созерцание времени, созданное на основе этого чистого акта синтеза, является сингулярным объектом или метрическим временем.

К (3): осознание также играет важную роль в конструкции созерцания времени. В приведенном выше отрывке Кант выясняет, что «соединение многообразного», или единое представление о времени, *не* предполагает, а производится путем аффицирования или определения рассудком внутреннего чувства. Кроме того, Кант подчеркивает, что в чистом движении мы обращаем внимание только на *сам* акт синтеза и последовательное определение внутреннего чувства. Это говорит о том, что чистое самоаффицирование позволяет нам *априори* осознавать наше собственное действие. Точнее, в этом акте синтеза мы можем четко и ясно различать временные отношения многообразных представлений и, следовательно, дово-

⁴¹ Марио Каими убедительно доказал, что фигуральный синтез, на котором основано созерцание времени, должен осуществляться в соответствии с двенадцатью категориями, для того чтобы получить полные определения времени (см.: Caimi, 2012). Здесь я беру в качестве примера фундаментальную категорию «величина».

Hier kommt zunächst und vor allem die Kategorie der Größe in Frage.⁴¹ Denn um etwas als eine Größe vorzustellen, muss die Kategorie der Größe auf eine äußere Anschauung angewandt werden. Im Fall von der Punktbewegung des Linienziehens ist sie auf das reine Raummannigfaltige angewandt. Aber weil wir hier diese reine Bewegung als eine *rein subjektiv* in Gedanken vollgezogene Handlung des Subjekts betrachten, wobei der innere Sinn sich durch diese Synthesishandlung affizieren lässt, wird die Kategorie der Größe in dieser reinen innerlichen Bewegung des Subjekts realisiert. Dabei handelt es sich nämlich um „die Zusammensetzung des Gleichartigen“ (KrV, B 202). Aufgrund dieser Kategorienanwendung der Größe wird die Zeitform durch die reine Bewegung als eine *quantitative* Einheit vorgestellt, d. h. die Zeit wird hier „als Quantum“ (Br, AA 11, S. 210) erkannt. Die Zeitanschauung, die aufgrund dieser reinen Synthesishandlung erzeugt wird, ist also ein singuläres Objekt oder eine metrische Zeit.

Zu (3): Das Bewusstmachen spielt auch in der Konstruktion der Zeitanschauung eine wichtige Rolle. In der oben zitierten Passage stellt Kant heraus, dass die „Verbindung des Mannigfaltigen“ bzw. die einheitliche Zeitvorstellung *nicht* vorausgesetzt, sondern produziert wird, indem der Verstand den inneren Sinn affiziert oder bestimmt. Darüber hinaus betont Kant, dass wir in der reinen Bewegung lediglich auf die Synthesishandlung *selbst* und die sukzessive Bestimmung des inneren Sinnes achten. Dies besagt, dass uns die reine Selbstaffektion ermöglicht, unsere eigene Handlung *a priori* bewusst zu machen. Genauer gesagt: In dieser Synthesishandlung können wir die zeitlichen Verhältnisse der mannigfaltigen Vorstellungen klar und deutlich unterscheiden und sie mithin zum Bewusstsein bringen.

⁴¹ Mario Caimi hat überzeugend dafür argumentiert, dass die figürliche Synthesis, auf der die Zeitanschauung beruht, nach den zwölf Kategorien ausgeführt werden muss, um die vollständigen Zeitbestimmungen zu gewinnen (vgl. Caimi, 2012, S. 415-428). Hier nehme ich die fundamentale Kategorie „Größe“ als Beispiel.

дить их до сознания. При этом «единство этого действия есть вместе с тем единство сознания» (В 138; Кант, 2006а, с. 209), и только благодаря этому осознанному, единому акту синтеза формируется понятие последовательности.

На основе приведенного выше анализа можно сделать вывод о том, что время как формальное созерцание основывается на фигуральном синтезе и чистом самоаффицировании. При этом стоит отметить две вещи: во-первых, созерцание времени в материальном отношении зависит от созерцания пространства; во-вторых, созерцание времени можно конструировать только путем проведения линии, и поэтому его нужно рассматривать как продукт концептуализированного, осознанного акта синтеза. Таким образом, созерцание времени неразрывно связано с созерцанием пространства (см.: АА 11, S. 210; АА 14, S. 55)⁴². Единство, важное для созерцания времени, производится только на основе чистого самоаффицирования. Спецификацию этого единства времени Кант, как известно, рассматривает в главе о схематизме и в «Аналогиях опыта». Подробное изложение этой темы вышло бы за рамки данной статьи.

4. Синтез аппрегензии и эмпирическое сознание

Как пояснено в разделе 2, самоаффицирование можно рассматривать на двух уровнях — чистого самоаффицирования и эмпирического самоаффицирования. В предыдущем разделе я показал, что чистое самоаффицирование и совершенная в нем концептуализация играют решающую роль для созерцания пространства и, в частности, для порождения созерцания времени. Теперь обратимся к эмпирическому самоаффицированию. В отличие от относительно подробно разработанной концепции

⁴² Точно так же созерцание пространства в каком-то смысле зависит от созерцания времени. По этому вопросу см.: (Blomme, 2017, S. 85).

gen. Dabei ist „die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewußtseins“ (KrV, B 138) Und erst durch diese bewusste, einheitliche Synthesishandlung wird der Begriff der Sukzession gebildet.

Aufgrund der obigen Analyse lässt sich zusammenfassend sagen, dass die Zeit als formale Anschauung auf der figürlichen Synthesis bzw. der reinen Selbstaffektion beruht. Dabei ist zweierlei bemerkenswert: Zum einen ist die Zeitan-schauung in materialer Hinsicht auf die Raumanschauung angewiesen; zum anderen lässt sich die Zeitan-schauung nur durch das Linienziehen konstruieren und sie muss also als das Produkt einer konzeptualisierten, bewussten Synthesishandlung betrachtet werden. Die Zeitan-schauung ist daher mit der Raumanschauung untrennbar verbunden (vgl. Br, AA 11, S. 210; Refl, AA 14, S. 55).⁴² Die Einheit, die für die Zeitan-schauung wesentlich ist, wird erst aufgrund der reinen Selbstaffektion hergestellt. Die Spezifizierung dieser Zeiteinheit behandelt Kant bekanntlich in dem Schematismus-Kapitel und den „Analogien der Erfahrung“. Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dieser Thematik würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen.

4. Synthesis der Apprehension und empirisches Bewusstsein

Wie wir in Abschnitt 2 erörtert haben, lässt sich die Selbstaffektion auf zwei Ebenen betrachten: auf der Ebene einer *reinen* Selbstaffektion und der Ebene einer *empirischen* Selbstaffektion. Ich habe im letzten Abschnitt gezeigt, dass die reine Selbstaffektion und die darin vollzogene Konzeptualisierung für die Raumanschauung und insbesondere für die Erzeugung der Zeitan-schauung eine entscheidende Rolle spielen. Nun wenden wir uns der empirischen Selbstaffektion zu. Anders als die relativ ausführlich entwickel-

⁴² Ebenso ist die Raumanschauung in gewissem Sinne auf die Zeitan-schauung angewiesen. Zu diesem Punkt vgl. Blomme (2017, S. 85).

чистого самоаффицирования эмпирическое самоаффицирование рассматривается Кантом лишь в нескольких местах, причем исключительно в контексте обсуждения эмпирического самопознания (см.: В 67–68, В 155–156; Кант, 2006а, с. 129–131, 229–231).

Что касается вопроса о функции эмпирического самоаффицирования, то в кантоведческих работах уже имеет место принципиальное согласие в том, что эмпирическое самоаффицирование существенным образом состоит в осознании и делает возможным эмпирическое самопознание⁴³. Например, Карин Михель подробно проанализировала основные положения § 8 «Трансцендентальной эстетики» и убедительно доказала, что в результате самоаффицирования осознаются как содержания представлений, данные благодаря внешнему чувству, так и осуществляемая при этом деятельность души, причем Михель специально выделяет, что осознание обусловлено временем (Michel, 2003, S. 227–239). То есть, поскольку форма времени лежит в основе внутреннего созерцания, мы осознаем отношения времени как с помощью представлений внешнего чувства, так и с помощью нашей собственной деятельности. Эта мысль Канта, по мнению Михель, служит для обоснования «феноменальности Я» или «относительности внутреннего созерцания» (Michel, 2003, S. 225). Я считаю основную точку зрения Михель и детальную интерпретацию текстов Канта обоснованными, но, по моему мнению, рассуждение об осознании можно еще более развить, если уточнить, как именно самоаффицирование способствует эмпирическому сознанию. Ниже я хотел бы доказать, что эмпирическое осознание существенно отличается от того, что совершается с точки зрения мереологического отношения.

Прежде всего рассмотрим наглядный материал внутреннего чувства. В разделе 3.2 было по-

те Концепция der reinen Selbstaffektion wird die empirische Selbstaffektion von Kant nur an wenigen Stellen behandelt, und zwar ausschließlich im Zusammenhang mit der Diskussion über die empirische Selbsterkenntnis (vgl. *KrV*, B 67-68, B 155-156).

Was die Frage nach der Funktion der empirischen Selbstaffektion angeht, gibt es schon in der Literatur eine grundsätzliche Übereinkunft darüber, dass die empirische Selbstaffektion wesentlich in der Bewusstmachung besteht und die empirische Selbsterkenntnis möglich macht.⁴³ Zum Beispiel hat Karin Michel Kants zentrale Texte in § 8 der „Transzendentalen Ästhetik“ ausführlich analysiert und überzeugend argumentiert, dass aufgrund der Selbstaffektion sowohl die durch den äußeren Sinn gegebenen Vorstellungsinhalte als auch die daran ausgeübten Tätigkeiten des Gemüts bewusst gemacht werden, wobei Michel eigens herausstellt, dass die Bewusstmachung durch die Zeit bedingt ist (Michel, 2003, S. 227-239). Das heißt, da die Zeitform der inneren Anschauung zugrunde liegt, sind wir uns der Zeitverhältnisse sowohl von den Vorstellungen des äußeren Sinnes als auch von unseren eigenen Tätigkeiten bewusst. Dieser Gedanke Kants dient Michel zufolge dazu, die „Phänomenalität des Ich“ bzw. die „Relativität der inneren Anschauung“ (Michel, 2003, S. 225) zu begründen. Ich halte Michels Grundposition und detaillierte Interpretation von Kants Texten für plausibel, ich meine aber, dass die Überlegung der Bewusstmachung präziser entwickelt werden kann, wenn man verdeutlicht, wie genau die Selbstaffektion zum empirischen Bewusstsein beiträgt. Im Folgenden möchte ich dafür argumentieren, dass die empirische Bewusstmachung wesentlich in dem Unterscheiden besteht, das sich unter der Perspektive eines mereologischen Verhältnisses vollzieht.

⁴³ См.: (Vaihinger, 1892, S. 125–126; Baumanns, 1981, S. 93; Heidemann, 2001, S. 311; Blomme, 2017, S. 86; Bondeli, 2018, S. 54).

⁴³ Vgl. Vaihinger (1892, S. 125-126), Baumanns (1981, S. 93), Heidemann (2001, S. 311), Blomme (2017, S. 86), Bondeli (2018, S. 54).

казано, что внутреннее чувство с точки зрения порождения времени не обладает собственным чистым многообразным, а зависит от чистого многообразного, относящегося к пространству. Таким образом, время как формальное созерцание можно полностью априори конструировать только путем проведения линии. Теперь возникает вопрос, располагает ли внутреннее чувство своим собственным эмпирическим, не пространственным материалом на основании эмпирического самоаффицирования. При этом, очевидно, речь идет о двух претендентах.

Первый — это воплощение так называемых эмоциональных представлений. Когда внутреннее чувство возбуждается, в нас, несомненно, возникают определенные представления, содержание которых относится не к материальному внешнему миру, а полностью к самим себе, например представления о зубной боли, печальные чувства, различные желания и т. д. Эти представления основаны на самоаффицировании и принадлежат только внутреннему чувству. Но, очевидно, их нужно исключить, если мы будем рассматривать самоаффицирование в теоретическом смысле. Это связано с тем, что эти представления являются лишь частными состояниями сознания, которые не репрезентируют интерсубъективно доступные объекты. Следовательно, с точки зрения Канта, они не относятся к материалу познания в строгом смысле. И действительно, такого рода представления исключаются самим Кантом по эпистемической причине (см. В 66; Кант, 2006а, с. 127–129; АА 11, S. 52; Кант, 1994б, с. 529–530), они скорее принадлежат к предмету исследования эмпирической психологии или антропологии.

Второй претендент — это группа представлений более высокого уровня. Некоторые исследователи считают, что самоаффицирование вызывает ряд содержательно новых представлений, численно отличных от представлений внешнего чувства, в то время как мы посредством внутреннего чувства еще раз представляем себе со-

Betrachten wir zunächst einmal das Anschauungsmaterial des inneren Sinnes. In Abschnitt 3.2 wurde gezeigt, dass der innere Sinn in Bezug auf die Erzeugung der Zeitanschauung kein eigenes reines Mannigfaltiges besitzt, sondern vom reinen Raummannigfaltigen abhängt. So lässt sich die Zeit als formale Anschauung nur durch das Linienziehen völlig a priori konstruieren. Nun stellt sich die Frage, ob der innere Sinn aufgrund der empirischen Selbstaffektion über sein eigenes empirisches, nicht-räumliches Material verfügt. Dabei kommen naheliegenderweise zwei Kandidaten in Frage.

Der erste ist der Inbegriff der sogenannten emotionalen Vorstellungen. Wenn der innere Sinn erregt wird, entstehen in uns zweifellos gewisse Vorstellungen, deren Inhalte sich nicht auf die materielle Außenwelt beziehen, sondern ganz selbstbezogen sind, z. B. Vorstellungen von Zahnschmerzen, traurige Gefühle, verschiedene Begierden usw. Diese Vorstellungen beruhen auf der Selbstaffektion und gehören lediglich zum inneren Sinn. Aber sie müssen offensichtlich ausgeschlossen werden, wenn wir die Selbstaffektion im theoretischen Sinne betrachten. Das liegt daran, dass diese Vorstellungen nur private Bewusstseinszustände sind, die keine intersubjektiv zugänglichen Objekte repräsentieren. Demnach zählen sie aus Kants Sicht nicht zum Material der Erkenntnis im strengen Sinne. Und tatsächlich wird diese Art von Vorstellungen von Kant selbst aus epistemischem Grund ausgeklammert (vgl. KrV, B 66; Br, AA 11, S. 52), sie gehören vielmehr zum Forschungsgegenstand der empirischen Psychologie bzw. Anthropologie.

Der zweite Kandidat ist die Gruppe von höherstufigen Vorstellungen. Einige Interpreten sind der Meinung, dass die Selbstaffektion eine Reihe von inhaltlich neuen, numerisch von den Vorstellungen des äußeren Sinnes verschiedenen Vorstellungen hervorruft, indem wir uns durch den inneren Sinn die Vorstellungsinhalte des äußeren Sinnes und unsere mentalen Tätigkei-

держание представлений внешнего чувства и нашу ментальную деятельность⁴⁴. Эти *чисто внутренние* сформированные представления являются представлениями более высокого уровня, их можно также назвать метапредставлениями. И хотя они вызваны представлениями или действиями, относящимися к материальным предметам, сами они имеют собственное содержание и принадлежат исключительно внутреннему чувству. Однако эта интерпретация сталкивается со многими проблемами: собственно, что это за такие представления? Они *как таковые* тоже содержат ощущения? Они прозрачны? Какое познание можно извлечь из них? На эти вопросы теория более высокого уровня, по-видимому, не дает удовлетворительного ответа. К тому же, кажется, трудно найти обоснование для этой теории в кантовских текстах⁴⁵.

Таким образом, вышеперечисленные два претендента, на мой взгляд, не отдают должное собственной позиции Канта. Точно так же, как и при недостатке *чистого* многообразного времени, Кант скорее утверждал бы, что внутреннее чувство, когда оно аффицируется эмпирическим синтезом аппрегензии, также не обладает *собственным, эпистемически релевантным* материалом⁴⁶. Иными словами, в эмпирическом самоаффицировании внутреннее чувство имеет в качестве предмета лишь эмпирически данные представления внешнего чувства и осуществляемые при этом действия души, причем подлинная задача внутреннего чувства состоит лишь в том, чтобы осознанно воспринять дан-

⁴⁴ См.: (Vaihinger, 1892, S. 482; Van Cleve, 1999, p. 60; Allison, 2004, p. 275).

⁴⁵ Возражения против этой «*second-order theory*» см.: (Schmitz, 2015, p. 1045–1050).

⁴⁶ На материальную недостаточность внутреннего чувства сам Кант прямо указал в двух местах. В сноске к предисловию во втором издании первой «Критики» Кант утверждает, что мы получаем от вещей вне нас «весь материал для познаний даже для нашего внутреннего чувства» (В XXXIX Anm.; Кант, 2006а, с. 43 примеч.). В «Трансцендентальной эстетике» он еще раз подчеркивает, что во внутреннем созерцании «представления *внешних чувств* составляют основной материал, которым мы снабжаем нашу душу» (В 67; Кант, 2006а, с. 129).

ten *noch einmal* vorstellen.⁴⁴ Diese *rein innerlich* gebildeten Vorstellungen sind höherstufig und lassen sich auch als Metavorstellungen bezeichnen. Sie werden zwar durch Vorstellungen bzw. Handlungen, die sich auf materielle Gegenstände beziehen, verursacht, aber sie selbst beinhalten ihre eigenen Gehalte und gehören allein zum inneren Sinn. Diese Interpretation ist allerdings mit vielen Problemen konfrontiert: Was sind eigentlich solche Vorstellungen? Enthalten sie *als solche* auch Empfindungen? Sind sie transparent? Was für eine Erkenntnis kann aus ihnen gewonnen werden? Auf diese Fragen scheint die höherstufige Theorie keine befriedigende Antwort zu geben. Und es scheint auch schwierig zu sein, für diese Theorie Unterstützung aus Kants Texten zu finden.⁴⁵

Die obigen zwei Kandidaten werden also meines Erachtens Kants eigener Position nicht gerecht. Genauso wie bei der Mangelhaftigkeit des *reinen* Zeitmannigfaltigen würde Kant vielmehr behaupten, dass der innere Sinn, wenn er durch die empirische Synthesis der Apprehension affiziert wird, auch kein *eigenes, epistemisch relevantes* Material besitzt.⁴⁶ Mit anderen Worten: In der empirischen Selbstaffektion hat der innere Sinn lediglich die empirisch gegebenen Vorstellungen des äußeren Sinnes und die daran ausgeübten Tätigkeiten des Gemüts zum Gegenstand, wobei die genuine Aufgabe des inneren Sinn nur darin besteht, die gegebenen Vorstellungsinhalte als Material in der Form der inneren Anschauung bewusst aufzunehmen und zugleich die menta-

⁴⁴ Vgl. Vaihinger (1892, S. 482), Van Cleve (1999, S. 60) und Allison (2004, S. 275).

⁴⁵ Zu Einwänden gegen diese „*second-order theory*“ vgl. Schmitz (2015, S. 1045-1050).

⁴⁶ Auf die materiale Mangelhaftigkeit des inneren Sinnes hat Kant selbst an zwei Textstellen ausdrücklich hingewiesen. In einer Fußnote der Vorrede zur zweiten Auflage der ersten *Kritik* sagt Kant, dass wir von den Dingen außer uns „den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn“ (*KrV*, B XXXIX Anm.) erhalten. In der „*Transzendentalen Ästhetik*“ betont er noch einmal, dass in der inneren Anschauung „die Vorstellungen äußerer Sinne den eigentlichen Stoff ausmachen, womit wir unser Gemüt besetzen“ (*KrV*, B 67).

ное содержание представлений как материал в форме внутреннего созерцания и в то же время довести до сознания ментальные действия в условиях времени. Из этого, в свою очередь, следует, что эмпирическое самопознание, которое мы можем получить в результате самоаффицирования, и в материальном отношении зависит от внешнего чувства. Это можно обосновать концепцией Канта в *опровержении идеализма*, где он, как известно, делает вывод о том, что «внутренний опыт как таковой возможен лишь через внешний опыт вообще» (В 278; Кант, 2006а, с. 373). Здесь я не могу далее следовать ходу мыслей Канта. Теперь я возвращаюсь к заданному выше вопросу о том, как эмпирическое самоаффицирование относится к эмпирическому сознанию или эмпирическому осознанию.

Согласно Канту, ощущения даны нам, когда внешнее чувство аффицируется вещами самими по себе (см.: А 19 / В 34; Кант, 2006а, с. 89–91). Эти ощущения — не что иное, как необработанные, не связанные и не единые чувственные впечатления. Как представления внешнего чувства они, правда, содержат пространственное содержание и, следовательно, составляют материю внешнего явления. Но как простые представления, или «модификации души» (А 99; Кант, 2006б, с. 147), они принадлежат внутреннему чувству⁴⁷. Однако эта принадлежность или приписывание еще не может произойти посредством рецептивной чувственности и аффицирования внешнего чувства. Для включения эмпирических данных внешнего чувства во внутреннее чувство требуется, скорее, спонтанное действие души. То есть душа должна пройти через многообразное данное внешнего чувства и собрать его воедино, чтобы каждое изначально изолированное данное многообразное рассматривалось как элемент, связанный с другим и содержащийся в целом. Ментальное действие, которое делает возможным «сочетание многообразного в эмпирическом созерцании» (В 160; Кант, 2006а, с. 235), Кант называет

⁴⁷ В этом отношении Кант характеризует внутреннее чувство как «совокупность всех представлений» (А 177 / В 220; Кант, 2006а, с. 307).

len Handlungen unter den Bedingungen der Zeit zum Bewusstsein zu bringen. Daraus geht auch hervor, dass die empirische Selbsterkenntnis, die wir aufgrund der Selbstaffektion gewinnen mögen, auch in *materialer* Hinsicht vom äußeren Sinn abhängig ist. Dies lässt sich mit Kants Konzeption in der *Widerlegung des Idealismus* begründen, wo er bekanntlich die Konsequenz zieht, dass „innere Erfahrung überhaupt, nur durch äußere Erfahrung überhaupt, möglich sei“ (KrV, B 278). Kants Gedankengang kann ich hier nicht weiter verfolgen. Vielmehr komme ich nun auf die oben aufgeworfene Frage zurück, wie sich die empirische Selbstaffektion zum empirischen Bewusstsein bzw. Bewusstmachen verhält.

Kant zufolge sind uns Empfindungen gegeben, wenn der äußere Sinn durch Dinge an sich affiziert wird (vgl. KrV, A 19 / B 34). Diese Empfindungen sind nichts anderes als rohe, unverbundene und einheitslose Sinneseindrücke. Als Vorstellungen des äußeren Sinnes enthalten sie freilich räumliche Inhalte und machen mithin die Materie der äußeren Erscheinung aus. Aber als bloße Vorstellungen oder „Modifikationen des Gemüts“ (KrV, A 99) gehören sie zum inneren Sinn.⁴⁷ Allerdings kann dieses Zugehören oder Zuschreiben durch die rezeptive Sinnlichkeit und die Affektion des äußeren Sinnes noch nicht geschehen. Um die empirischen Gegebenheiten des äußeren Sinnes in den inneren Sinn aufzunehmen, ist vielmehr eine spontane Handlung des Gemüts erforderlich. Das heißt, das Gemüt muss das mannigfaltige Gegebene des äußeren Sinnes durchlaufen und zusammennehmen, damit jedes ursprünglich isoliert gegebene Mannigfaltige als ein mit anderem zusammenhängendes und in einem Ganzen enthaltenes Element betrachtet wird. Die mentale Handlung, die „die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung“ (KrV, B 160) ermöglicht, wird von Kant die Synthesis der Apprehension genannt. Diese Synthesis ist

⁴⁷ Diesbezüglich charakterisiert Kant den inneren Sinn als „Inbegriff aller Vorstellungen“ (KrV, A 177 / B 220).

синтезом аппрегензии. Этот синтез есть «имеющий эмпирический характер» (А 108, В 162 Anm.; Кант, 2006а, с. 239 примеч.), потому что он касается многообразного, данного *a posteriori*, и осуществляется репродуктивной способностью воображения⁴⁸. Он служит для того, чтобы поднять эмпирические чувственные впечатления до сознания и тем самым трансформировать их в восприятия. Кант также обозначает его как «деятельность, направленную непосредственно на восприятия» (А 120; Кант, 2006б, с. 173) способности воображения. Таким образом, он отличается от *чистого* синтеза аппрегензии, поскольку последний касается *чистого* многообразного и делает возможным формальные созерцания пространства и времени⁴⁹. В этом разделе речь пойдет только об эмпирическом синтезе аппрегензии.

Но как этот акт синтеза, осуществляемый эмпирической способностью воображения, относится к внутреннему чувству? Согласно Канту, внутреннее чувство, помимо его функции как способности созерцания, отвечающей за *чистое* созерцание времени, еще следует рассматривать как *чувственно-рецептивную, эмпирическую* способность сознания⁵⁰. Эта *пассивная*

„empirisch“ (*KrV*, А 108, В 162 Anm.), weil sie das *a posteriori* gegebene Mannigfaltige betrifft und von der reproduktiven Einbildungskraft ausgeführt wird.⁴⁸ Sie dient dazu, die empirischen Sinneseindrücke ins Bewusstsein zu heben und dadurch zu Wahrnehmungen zu transformieren. Kant bezeichnet sie auch als die „unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung“ (*KrV*, А 120) der Einbildungskraft. Damit ist sie von der *reinen* Synthesis der Apprehension zu unterscheiden, da die letztere das *reine* Mannigfaltige betrifft und die formalen Raum- und Zeitanschauungen möglich macht.⁴⁹ In diesem Abschnitt geht es mir nur um die empirische Synthesis der Apprehension.

Doch wie bezieht sich diese von der empirischen Einbildungskraft vollzogene Synthesis-handlung auf den inneren Sinn? Kant zufolge ist der innere Sinn neben seiner Funktion als Anschauungsvermögen, das für *reine* Zeitanschauung verantwortlich ist, noch als ein *sinnlich-rezeptives, empirisches* Bewusstseinsvermögen zu betrachten.⁵⁰ Dieses *passive* Vermögen ist naturgemäß auf ein Affiziertwerden bzw. Bestimmtwerden angewiesen. In § 8 der „Transzenden-

⁴⁸ В тройном синтезе А-«Дедукции» Кант однозначно наделяет способность воображения синтез репродукции. Но во всем контексте «Дедукции» становится ясно, что способность воображения также отвечает и за синтез аппрегензии (см. А 120; Кант, 2006б, с. 171–173).

⁴⁹ Кант рассматривает чистый синтез аппрегензии главным образом в А-«Дедукции» (см. А 99; Кант, 2006б, с. 147–149). В В-«Дедукции» он говорит только об эмпирическом синтезе аппрегензии (см. В 160–164; Кант, 2006а, с. 235–241), причем чистый аспект аппрегензии, по-видимому, был интегрирован в трансцендентальный синтез способности воображения.

⁵⁰ Например, в «Антропологии с прагматической точки зрения» Кант обозначает внутреннее чувство как «способность восприятия» (AA 07, S. 153; Кант, 1994а, с. 172) и утверждает, что эта способность указывает на «психологическое (прикладное) сознание» (AA 07, S. 142; Кант, 1994а, с. 159). Кроме того, в одном из черновых набросков он пишет: «Сознание — это *sensus internus*» (AA 16, S. 80, № 1680). Помимо этого, в одной из лекций он говорит: «Внутреннее чувство — это само сознание наших представлений» (AA 29, S. 882). Об использовании понятия внутреннего чувства как способности сознания см.: (Thiel, 1997, S. 61–62).

⁴⁸ In der dreifachen Synthesis der A-Deduktion teilt Kant die Einbildungskraft der Synthesis der Reproduktion eindeutig zu. Aber im ganzen Kontext der „Deduktion“ wird deutlich, dass die Einbildungskraft auch für die Synthesis der Apprehension verantwortlich ist (vgl. *KrV*, А 120).

⁴⁹ Kant thematisiert die *reine* Synthesis der Apprehension hauptsächlich in der A-Deduktion (vgl. *KrV*, А 99). In der B-Deduktion spricht er nur von der empirischen Synthesis der Apprehension (vgl. *KrV*, В 160-164), wobei der *reine* Aspekt der Apprehension offenbar in die transzendente Synthesis der Einbildungskraft integriert worden ist.

⁵⁰ Zum Beispiel bezeichnet Kant in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* den inneren Sinn als ein „Wahrnehmungsvermögen“ (*Anth*, AA 07, S. 153) und behauptet, dass dieses Vermögen „ein psychologisches (angewandtes) [...] Bewußtsein“ (*Anth*, AA 07, S. 142) anzeigt. Außerdem schreibt er in einer Reflexion: „Das Bewust seyn ist *sensus internus*“ (*Refl* 1680, AA 16, S. 80). Darüber hinaus sagt er in einer Vorlesung: „Der innre Sinn ist das Bewußtsein unserer Vorstellungen selbst“ (*V-Met/Mron*, AA 29, S. 882). Zum Gebrauch des Begriffs des inneren Sinnes als Bewusstseinsvermögen vgl. Thiel (1997, S. 61-62).

способность, естественно, не имеет никакой другой возможности, как стать аффицированной или определенной. В § 8 «Трансцендентальной эстетики» Кант исходит из того, что «душа аффицирует самое себя своей собственной деятельностью, а именно полаганием своих представлений...» (В 67–68; Кант, 2006а, с. 129). Эта деятельность полагания является ментальным действием, с помощью которого данные чувственные впечатления упорядочиваются в соответствии с формой времени. Далее Кант снова указывает на то, что внутреннее чувство аффицируется, когда душа находит или аппрегирует «то, что содержится в душе» (В 68; Кант, 2006а, с. 131)⁵¹. Это говорит о том, что Кант в этих местах отождествляет полагание с аппрегензией. Упомянутая здесь деятельность — это действительно эмпирический синтез аппрегензии, который Кант рассматривает позже, в «Дедукции». Таким образом, внутреннее чувство можно аффицировать с помощью эмпирического действия души, которое мы выше назвали эмпирическим самоаффицированием.

На основе эмпирического самоаффицирования внутреннее чувство как чувственная способность сознания может сознательно воспринять или довести до сознания эмпирические данные внешнего чувства, связывая эти данные друг с другом в сознании⁵². Они отличаются друг от друга по пространственному содержанию и по количеству представлений и превращаются в четкие представления или восприятия. Кроме того, осознаются и наши собственные действия

⁵¹ По мнению Файхингера, слово «находить» в тексте Канта может быть опечаткой. Он предлагает исправить это слово на «принимать», согласно кантовскому использованию языка в других контекстах (Vaihinger, 1892, S. 481). См. кантовскую формулировку: «Поэтому они (явления) могут быть уловлены аппрегензией, т. е. приняты в эмпирическое сознание...» (В 202; Кант, 2006а, с. 287).

⁵² В заметке «О внутреннем чувстве» Кант четко формулирует свои мысли по поводу самоаффицирования и осознания: «... при внутреннем опыте, однако, который я устанавливаю, я аффицирую сам себя, превращая представления внешних чувств в эмпирическое сознание моего состояния» (Кант, 1994г, 656).

talен Ästhetik“ geht Kant davon aus, dass „das Gemüth durch eigene Thätigkeit, nämlich dieses Setzen seiner Vorstellung, mithin durch sich selbst afficirt wird [...]“ (KrV, B 67-68). Diese Aktivität des Setzens ist die mentale Handlung, durch die die gegebenen Sinneseindrücke gemäß der Zeitform geordnet werden. Wenig später weist Kant wiederum darauf hin, dass der innere Sinn affiziert wird, wenn das Gemüt „das, was im Gemüt liegt“ (KrV, B 68), aufsucht oder apprehendiert.⁵¹ Dies besagt, dass Kant an diesen Stellen das Setzen mit dem Apprehendieren gleichsetzt. Die hier angesprochene Tätigkeit ist in der Tat die empirische Synthesis der Apprehension, die Kant später in der „Deduktion“ behandelt. Der innere Sinn lässt sich also durch die empirische Handlung des Gemüts affizieren, welche wir oben die empirische Selbstaffektion genannt haben.

Aufgrund der empirischen Selbstaffektion ist der innere Sinn als sinnliches Bewusstseinsvermögen in der Lage, die empirischen Gegebenheiten des äußeren Sinnes bewusst aufzunehmen oder zum Bewusstsein zu bringen, indem diese Gegebenheiten in einem Bewusstsein miteinander verknüpft werden.⁵² Sie werden in Bezug auf die räumlichen Inhalte und Anzahl der Vorstellungen voneinander unterschieden und zu klaren Vorstellungen oder Wahrnehmungen gemacht. Außerdem werden auch unsere eigenen Handlungen in der Selbstaffektion bewusst gemacht, weil gerade diese Handlungen auf uns

⁵¹ Vaihinger zufolge mag das Wort „aufsuchen“ in Kants Text ein Druckfehler sein. Er schlägt vor, dass das Wort nach Kants Sprachgebrauch in anderen Kontexten als „aufnehmen“ korrigiert werden sollte (vgl. Vaihinger, 1892, S. 481). Vgl. Kants Formulierung: „Sie (Erscheinungen) können also nicht anders apprehendiert, d. i. ins empirische Bewusstsein aufgenommen werden [...]“ (KrV, B 202).

⁵² In einer Passage aus der „Leningrad-Reflexion“ artikuliert Kant klarerweise seine Gedanken über die Selbstaffektion und das Bewusstmachen: „Bey der inneren Erfahrung aber die ich anstelle afficirte ich mich selbst indem ich die Vorstellungen äußerer Sinne in ein empirisches Bewußtseyen meines zustandes bringe“ (Brandt, 1987, S. 18).

в самоаффицировании, потому что именно эти действия влияют на нас и на них направлено наше внимание. Таким образом, мы также можем осознанно различать наши различные действия. При этом сознание действия обязательно связано с сознанием представления. Только на основе этого двойного сознания ранее чисто рецептивно данный материал внешнего чувства может быть принят во внутреннее чувство как *осознанные* представления.

Но что тогда означает рассуждать об осознании в самоаффицировании? Ключевой момент, на мой взгляд, заключается в перспективе мереологического отношения. В докантовской философской традиции сознание, в сущности, означало различие (Rosefeldt, 2000, S. 213). Осознавать представление — значило прояснить это представление и четко отличить его от других представлений⁵³. Кант понимает под сознанием отношение владения представлениями, но он перенимает и традиционное понятие сознания⁵⁴. Отсюда следует, что осознание, основанное на самоаффицировании, может толковаться как различие различных представлений и действий. Однако этот акт различения возможен только в одном мереологическом отношении. Согласно кантовскому определению аппрегензии (см. A 99; Кант, 2006б, с. 149), душа должна *обозреть* многообразное данное внешнего чувства и *собрать его вместе*. Это говорит о том, что многообразие данных должно постигаться во взаимосвязи или в целом. Следовательно, каждое

⁵³ Ср. «Сознание — это способность, а не представление, — оно и не порождает представления, а только проясняет представления, оно принадлежит к способностям высшего уровня» (AA 25, S. 31).

⁵⁴ Ср. «Сознание есть, собственно, представление о том, что во мне находится другое представление» (AA 9, S. 33; Кант, 1994в, с. 289). «Осознавать представление [о вещи] — это знать, что у вас есть это представление; то есть отличать это представление от других» (AA 16, S. 80, № 1679). «Если мы отличаем представление и его предмет, с которым оно связано, от других представлений, то мы осознаем представление» (AA 24, S. 40).

wirken und unsere Aufmerksamkeit auf sie gerichtet ist. So können wir auch unsere verschiedenen Handlungen bewusst unterscheiden. Dabei ist das Handlungsbewusstsein mit dem Vorstellungsbewusstsein notwendigerweise verbunden. Nur auf der Grundlage dieses doppelten Bewusstmachens kann das vorher rein rezeptiv gegebene Material des äußeren Sinns als *bewusste* Vorstellungen in den inneren Sinn aufgenommen werden.

Was heißt es aber dann, in der Selbstaffektion von einer Bewusstmachung zu sprechen? Die Pointe liegt meines Erachtens in der Perspektive eines mereologischen Verhältnisses. In der vorkantischen Tradition der Philosophie bedeutet das Bewusstsein im Wesentlichen das Unterscheiden (Rosefeldt, 2000, S. 213). Sich einer Vorstellung bewusst zu werden, heißt dann, diese Vorstellung zu beleuchten und sie von anderen Vorstellungen klarerweise zu unterscheiden.⁵³ Kant versteht unter Bewusstsein ein Besitzverhältnis der Vorstellungen, aber er übernimmt auch den traditionellen Bewusstseinsbegriff.⁵⁴ Daraus folgt, dass das Bewusstmachen, das auf der Selbstaffektion beruht, als ein Unterscheiden von verschiedenen Vorstellungen und Handlungen aufgefasst werden kann. Jedoch ist dieser Akt des Unterscheidens nur in einem mereologischen Verhältnis möglich. Laut Kants Definition der Apprehension (vgl. *KrV*, A 99) muss das Gemüt die mannigfaltigen Gegebenheiten des äußeren Sinnes *durchlaufen* und *zusammennehmen*. Dies besagt, dass die Mannigfaltigkeit der Gegebenheiten in einem Zusammenhang bzw.

⁵³ Vgl. „Das Bewusstseyn ist eine Krafft, nicht eine Vorstellung — es bringt auch nicht Vorstellungen hervor, sondern beleuchtet nur Vorstellungen, es gehört zu den obern Kräfften“ (*V-Anth/Collins*, AA 25, S. 31).

⁵⁴ Vgl. „Eigentlich ist das Bewußtsein eine Vorstellung, daß eine andre Vorstellung in mir ist“ (*Log*, AA 9, S. 33) „Sich einer [sache] Vorstellung bewusst seyn, ist: wissen, daß man diese Vorstellung hat; das heißt: diese Vorstellung von den andern unterscheiden“ (*Refl* 1679, AA 16, S. 80). „Wenn wir eine Vorstellung und ihren Gegenstand, auf den sie gehet, von anderen Vorstellungen unterscheiden, so sind wir uns der Vorstellung bewusst“ (*V-Lo/Blomberg*, AA 24, S. 40).

многообразное следует рассматривать как *такое*, связанное с другим и также отличающееся от другого. Другими словами, в силу эмпирического синтеза аппрегензии каждое данное многообразное сознательно принимается во внутреннем чувстве и интегрируется в мереологическом отношении.

Кроме того, следует еще отметить, что форма времени должна быть положена в основу сознания представления и действия, поскольку эмпирический синтез аппрегензии обусловлен формой времени. Это Кант прямо подчеркивает в В-«Дедукции»: «[с формами чувственности] должен сообразоваться синтез аппрегензии многообразного в явлении, ибо последний может иметь место только согласно этой форме» (В 160; Кант, 2006а, с. 237). Здесь затронуты формы созерцания пространства и времени. Поскольку речь идет об отношении данных представлений к внутреннему чувству, мы сконцентрируемся только на форме времени.

Как уже упоминалось выше, Михель верно отметила, что сознание представлений и деятельности «фактически содержит сознание отношений времени» (Michel, 2003, S. 237). Здесь я хочу добавить, что это сознание времени состоит именно в сознании мереологического отношения. Это можно обосновать тем, что Кант с самого начала рассматривает отношения времени как отношения целого и части. Точнее говоря, время как целое предшествует временам как частям; части времени возможны только благодаря ограничениям единого времени⁵⁵. Поскольку данные внешнего чувства синтезируются как простые представления в соответствии с формой времени, а сам этот акт синтеза происходит также во времени, мы осознаем, что данные находятся в соотношении *рань-*

⁵⁵ См. рассуждения Канта в аргументах о времени: «Различные времена суть лишь части одного и того же времени» (А 31 / В 47; Кант, 2006а, с. 105). «Бесконечность времени означает не что иное, как то, что всякая определенная величина времени возможна только путем ограничений одного лежащего в основе времени» (А 32 / В 48; Кант, 2006а, с. 107).

in einem Ganzen erfasst werden muss. Damit ist jedes Mannigfaltige *als ein solches* zu betrachten, das mit dem anderen zusammenhängt und sich auch vom anderen unterscheidet. Mit anderen Worten: Aufgrund der empirischen Synthesis der Apprehension wird jedes gegebene Mannigfaltige in dem inneren Sinn bewusst aufgenommen und in einem mereologischen Verhältnis integriert.

Darüber hinaus ist noch darauf hinzuweisen, dass die Zeitform beim Vorstellungs- und Handlungsbewusstsein zugrunde gelegt werden muss, da die empirische Synthesis der Apprehension durch die Zeitform bedingt ist. Dies betont Kant ausdrücklich in der B-Deduktion: „[Den Formen der Sinnlichkeit] muß die Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung jederzeit gemäß sein, weil sie selbst nur nach dieser Form geschehen kann“ (KrV, B 160). Die Formen von Raum- und Zeitan-schauungen sind beide hier betroffen. Da es uns um das Verhältnis der gegebenen Vorstellungen zum inneren Sinn geht, konzentrieren wir uns nur auf die Zeitform.

Wie oben erwähnt, hat Michel zutreffend darauf hingewiesen, dass das Bewusstsein von den Vorstellungen und den Tätigkeiten „faktisch ein Bewusstsein von Verhältnissen der Zeit“ (Michel, 2003, S. 237) enthält. Nun möchte ich hinzufügen, dass dieses Zeitbewusstsein eben in einem Bewusstsein des mereologischen Verhältnisses besteht. Dies lässt sich damit begründen, dass Kant von vornherein die Zeitverhältnisse als Ganzes-Teile-Verhältnisse auffasst. Genauer gesagt: Die Zeit als Ganzes geht den Zeiten als Teilen voraus; Zeitteile sind nur durch Einschränkungen der einigen Zeit möglich.⁵⁵ Da die Gegebenheiten des äußeren Sinnes als bloße Vorstellungen nach der Zeitform synthetisiert werden und diese Synthesehandlung selbst auch in der Zeit geschieht, sind wir uns bewusst, dass

⁵⁵ Vgl. Kants Ausführungen in den Zeitargumenten: „Verschiedene Zeiten sind nur Theile eben derselben Zeit“ (KrV, A 31 / B 47). „Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkungen einer einigen zum Grunde liegenden Zeit möglich sei“ (KrV, A 32 / B 48).

ше — позже. То есть, не сравнивая различные представления в мереологическом отношении времени, было бы невозможно осознать постепенную временную последовательность и отдельные временные моменты представлений. Это Кант проясняет в известном отрывке § 8 «Трансцендентальной эстетики», утверждая попутно, что три отношения времени, априори предоставленные в форме времени: постоянство, последовательность и одновременность, — лежат в основе полагания представлений и, следовательно, внутреннего созерцания (см. В 67; Кант, 2006а, с. 129). Этими априорными отношениями объясняется эмпирическое, временное сознание представлений и действий. В этом смысле время можно воспринимать и как форму чувственно-эмпирического сознания⁵⁶. Таким образом, можно утверждать, что сознание, возникшее на основе эмпирического самоаффицирования, является сознанием времени.

В заключение я хотел бы еще отметить, что приведенный выше анализ кантовской концепции эмпирического самоаффицирования был сосредоточен только на процессе осознания. Когда сам Кант рассматривает самоаффицирование в § 8 «Трансцендентальной эстетики» и в § 24 В-«Дедукции», его собственное первоначальное намерение скорее заключается в доказательстве природы «Я» как явления или «феноменальности Я» (Michel, 2003, S. 221). То есть на основе эмпирического самоаффицирования мы можем познать самих себя «только так, как мы себе являемся, а не каковы мы сами по себе» (В 152; Кант, 2006а, с. 227). Ибо внутреннее созерцание есть созерцание, обусловленное временем, и внутреннее чувство обеспечивает при этом только чувственное, эмпирическое сознание. Таким образом, Я само по себе остается непознаваемым. Как отмечает Кант в § 25 В-«Дедукции» (В 158; Кант, 2006а, с. 233), эмпириче-

⁵⁶ См. «Время есть форма сознания, то есть условие, единственно при котором мы осознаем вещи» (AA 18, S. 151; Кант, 2000, с. 99, № 5317). По этому вопросу см. также: (Bader, 2017, p. 126–128).

die Gegebenheiten in einer Früher-Später-Relation stehen. Das heißt, ohne verschiedene Vorstellungen in einem mereologischen Zeitverhältnis zu vergleichen, wäre es unmöglich, die sukzessive Zeitabfolge und die einzelnen Zeitpunkte der Vorstellungen bewusst zu machen. Dies macht Kant in der bekannten Passage von § 8 der „Transzendentalen Ästhetik“ deutlich, indem er behauptet, dass die drei in der Zeitform a priori bereitgestellten Zeitverhältnisse — Beharrlichkeit, Nacheinandersein und Zugleichsein — dem Setzen der Vorstellungen und mithin der inneren Anschauung zugrunde liegen (vgl. *KrV*, B 67). Auf diese apriorischen Verhältnisse ist das empirische, zeitliche Bewusstsein von Vorstellungen und Handlungen zurückzuführen. In diesem Sinne kann man die Zeit auch als Form des sinnlich-empirischen Bewusstseins auffassen.⁵⁶ Damit lässt sich feststellen, dass das aufgrund der empirischen Selbstaffektion aufgetretene Bewusstsein ein zeitliches Bewusstsein ist.

Zum Schluss möchte ich noch darauf hinweisen, dass die obige Analyse von Kants Konzeption der empirischen Selbstaffektion sich nur auf den Prozess des Bewusstmachens konzentriert hat. Wenn Kant selbst die Selbstaffektion in § 8 der „Transzendentalen Ästhetik“ und in § 24 der B-Deduktion thematisiert, besteht seine eigene primäre Absicht vielmehr darin, die Natur des Ich als Erscheinung oder die „Phänomenalität des Ich“ (Michel, 2003, S. 221) zu beweisen. Das heißt, aufgrund der empirischen Selbstaffektion können wir uns selbst erkennen, „nur wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind“ (*KrV*, B 152). Denn die innere Anschauung ist eine durch die Zeit bedingte Anschauung und der innere Sinn liefert hierbei nur ein sinnliches, empirisches Bewusstsein. Das Ich an sich bleibt also unerkennbar. Wie Kant in § 25 der B-Deduktion herausstellt (vgl. *KrV*, B 158), muss die empirische Selbsterkenntnis die zwei grundlegenden Bedingungen erfüllen: Kategorienanwendung

⁵⁶ Vgl. „Die Zeit ist die Form des Bewusstseyns, d. i. die Bedingung, unter der wir uns nur der Dinge bewußt werden“ (*Refl* 5317, AA 18, S. 151). Zu diesem Punkt vgl. auch Bader (2017, S. 126-128).

ское самопознание должно выполнять два основных условия: применение категорий и чувственное созерцание себя. Рассмотрение вопроса, насколько возможно самопознание *как такое*, я не могу рассматривать далее в этой статье.

5. Заключение

В этой статье я доказал, что самоаффицирование играет центральную роль для созерцания внутреннего чувства. Внутреннее чувство у Канта понимается как чувство состояния. Будучи чувственно-рецептивной способностью, оно, естественно, зависит от внутреннего аффицирования. Я показал, что кантовская концепция самоаффицирования содержит два уровня. Поскольку многообразное дано *априори* и внутреннее чувство аффицируется благодаря осуществляемому при этом трансцендентальному синтезу способности воображения, речь идет о *чистом* уровне самоаффицирования. При этом я попытался привести аргументы в пользу концептуализации, осуществляемой в чистом самоаффицировании, объясняя тем самым, каким образом время как формальное созерцание конструируется с помощью созерцания пространства. Однако, если внутреннее чувство аффицируется благодаря эмпирическому синтезу аппрегензии, то у Канта говорится об *эмпирическом* уровне самоаффицирования. К тому же я обосновал, что эмпирическое самоаффицирование служит прежде всего для осознания эмпирически данного содержания представлений и осознания ментальных действий, при этом я предложил рассматривать это эмпирическое осознание как различение, совершаемое с *мереологической* точки зрения.

Благодарственное слово: Я искренне благодарю рецензентов журнала «Кантовский сборник» за их ценные замечания. Благодарю моего друга Рейнхарда Кобера за его тщательную корректуру. Также выражаю благодарность Тобиасу Розефельдту, Риду Винегару и Бо Сонгу за те советы, которые я получил от них во время работы над этой статьей.

und sinnliche Selbstanschauung. Inwiefern eine Selbsterkenntnis *als solche* möglich ist, können wir in diesem Aufsatz nicht weiter verfolgen.

5. Fazit

Ich habe in diesem Aufsatz dafür argumentiert, dass die Selbstaffektion für die Anschauung des inneren Sinnes eine zentrale Rolle spielt. Der innere Sinn bei Kant ist als ein Zustandssinn zu verstehen. Als ein sinnlich-rezeptives Vermögen ist er naturgemäß auf eine innere Affektion angewiesen. Ich habe gezeigt, dass Kants Konzeption der Selbstaffektion zwei Ebenen enthält. Insofern das Mannigfaltige *a priori* gegeben ist und der innere Sinn durch die daran ausgeübte transzendente Synthesis der Einbildungskraft affiziert wird, handelt es sich um die *reine* Ebene der Selbstaffektion. Dabei habe ich versucht, für eine in der reinen Selbstaffektion vollgezogene Konzeptualisierung zu argumentieren und dadurch erklärt, wie die Zeit als formale Anschauung mit Hilfe der Raumsanschauung konstruiert wird. Aber wenn der innere Sinn durch die empirische Synthesis der Apprehension affiziert wird, geht es Kant um die *empirische* Ebene der Selbstaffektion. Dazu habe ich begründet, dass die empirische Selbstaffektion vor allem dazu dient, die empirisch gegebenen Vorstellungsinhalte und die mentalen Handlungen bewusst zu machen, dabei habe ich vorgeschlagen, dieses empirische Bewusstmachen als ein unter einer *mereologischen* Perspektive vollgezogenes Unterscheiden aufzufassen.

Danksagung. Ich bedanke mich herzlich bei dem Gutachter bzw. der Gutachterin von Kantian Journal für seine bzw. ihre wertvollen Bemerkungen. Ich danke meinem Freund Reinhard Kober für sein sorgfältiges Korrekturlesen. Ich danke auch Tobias Rosefeldt, Reed Winegar und Bo Song für ihre Vorschläge bei der Arbeit an diesem Aufsatz.

Список литературы

- Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 7. С. 137–376.
- Кант И. Избранные письма. Кант – Герцу [26 мая 1789 г.] // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 8. С. 525–532.
- Кант И. Логика // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994в. Т. 8. С. 266–398.
- Кант И. О внутреннем чувстве // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994г. Т. 8. С. 655–704.
- Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994д. Т. 2. С. 277–320.
- Кант И. Приложение о вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академии наук в 1791 году: Какие действительные успехи создала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994е. Т. 7. С. 377–459.
- Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Соч. на нем. и рус. яз. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 39–275.
- Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). М. : Прогресс-Традиция, 2000.
- Кант И. Критика чистого разума (В) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006а. Т. 2, ч. 1.
- Кант И. Критика чистого разума (А) // Соч. на нем. и рус. яз. М. : Наука, 2006б. Т. 2, ч. 2.
- Локк Д. Опыт о человеческом разумении // Соч. : в 3 т. М. : Мысль, 1985. Т. 1 / под ред. И. С. Нарского ; пер. с англ. А. Н. Савина. С. 78–583.
- Allais L. *Manifest Reality. Kant's Idealism and his Realism*. Oxford : Oxford University Press, 2015.
- Allison H. E. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven ; L. : Yale University Press, 2004.
- Allison H. E. *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*. Oxford : Oxford University Press, 2015.
- Bader R. M. *Inner Sense and Time // Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self / ed. by A. Gomes and A. Stephenson*. Oxford : Oxford University Press, 2017. P. 124–137.
- Baum M. *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*. Königstein : Athenäum, 1986.
- Baumanns P. *Kants Begriff des inneren und äußeren Sinnes // Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz. 4.–8. April 1981. Teil I, 1 / hrsg. von G. Funke*. Bonn : Bouvier, 1981. S. 91–102.
- Blomme H. *Die Rolle der Anschauungsformen in der B-Deduktion // Immanuel Kant – Die Einheit des Bewusstseins / hrsg. von G. Motta, U. Thiel*. Berlin ; Boston : De Gruyter, 2017. S. 75–88.

Literatur

- Allais, L., 2015. *Manifest Reality. Kant's Idealism and his Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Allison, H. E., 2004. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven & London: Yale University Press.
- Allison, H. E., 2015. *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- Bader, R. M., 2017. Inner Sense and Time. In: A. Gomes and A. Stephenson, ed. 2017. *Kant and the Philosophy of Mind: Perception, Reason, and the Self*. Oxford: Oxford University Press, pp. 124-137.
- Baum, M., 1986. *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie*. Königstein: Athenäum.
- Baumanns, P., 1981. Kants Begriff des inneren und äußeren Sinnes. In: G. Funke, Hg. 1981. *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4.-8. April 1981. Band I/1*. Bonn: Bouvier, S. 91-102.
- Blomme, H., 2017. Die Rolle der Anschauungsformen in der B-Deduktion. In: G. Motta und U. Thiel, Hg. 2017. *Immanuel Kant – Die Einheit des Bewusstseins*. Berlin: De Gruyter, S. 75-88.
- Bondeli, M., 2018. *Kant über Selbstaffektion*. Basel: Colmena.
- Brandt, R., 1987. Eine neu aufgefundene Reflexion Kants „Vom inneren Sinne“ (Loses Blatt Leningrad 1). In: R. Brandt und W. Stark, Hg. 1987. *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*. Hamburg: Felix Meiner, pp. 1-30.
- Caimi, M., 2012. The Logical Structure of Time According to the Chapter on the Schematism. *Kant-Studien*, 103(4), pp. 415-428.
- Van Cleve, J., 1999. *Problems from Kant*. Oxford: Oxford University Press.
- Düsing, K., 1980. Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption. *Kant-Studien*, 71(1), S. 1-34.
- Dyck, C. W., 2006. Empirical Consciousness Explained: Self-Affection, (Self-) Consciousness and Perception in the B-Deduction. *Kantian Review*, 11(1), pp. 29-54.

Bondeli M. Kant über Selbstaffektion. Basel : Colmena, 2018.

Brandt R. Eine neu aufgefundene Reflexion Kants „Vom inneren Sinne“ (Loses Blatt Leningrad 1) // Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen / Hrsg. von R. Brandt und W. Stark. Hamburg : Felix Meiner, 1987. S. 1–30.

Caimi M. The logical structure of time according to the chapter on the Schematism // Kant-Studien. 2012. Jg. 103, H. 4. S. 415–428.

Düsing K. Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption // Kant-Studien. 1980. Jg. 71, H. 1. S. 1–34.

Dyck C. W. Empirical Consciousness Explained: Self-Affection, (Self-) Consciousness and Perception in the B-Deduction // Kantian Review. 2006. Vol. 11, №1. P. 29–54.

Enskat R. Kant über Sein und Zeit und Denken und Sein. Selbsterkenntnis durch Selbstaffektion // Kantian Journal. 2020. Vol. 39, №3. P. 7–23. doi:10.5922/0207-6918-2020-3-1

Friedman M. Kant and the Exact Sciences. Cambridge MA ; L. : Harvard University Press, 1992.

Gibbons S. Kant's Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgment and Experience. Oxford : Oxford University Press, 1994.

Ginsborg H. Was Kant a Nonconceptualist? // Philosophical Studies. 2008. Vol. 137, №1. P. 65–77.

Haag J. Erfahrung und Gegenstand. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand. Frankfurt a/M : Vittorio Klostermann, 2007.

Hanna R. Kant and the Foundations of Analytic Philosophy. Oxford : Oxford University Press, 2001.

Heidemann D. H. Innerer und äußerer Sinn. Kants Konstitutionstheorie empirischen Selbstbewusstseins // Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses / Hrsg. von V. rhardt, R. P. Horstmann und R. Schumacher. Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 2001. S. 305–313.

Horstmann R. P. Kant's Power of Imagination. Cambridge : Cambridge University Press, 2018.

Jáuregui C. Auto-affection and Synthesis of Reproduction // Kant-Studien. 2006. Jg. 97, H. 3. S. 369–381.

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

Klemme H. F. Kants Philosophie des Subjekts: systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Hamburg : Meiner, 1996.

Kraus K. The Parity and Disparity between Inner and Outer Experience in Kant // Kantian Review. 2019. Vol. 24, №2. P. 171–195.

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

Friedman, M., 1992. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge (Mass.) & London: Harvard University Press.

Gibbons, S., 1994. *Kant's Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgment and Experience*. Oxford: Oxford University Press.

Ginsborg, H., 2008. Was Kant a Nonconceptualist? *Philosophical Studies*, 137(1), pp. 65-77.

Haag, J., 2007. *Erfahrung und Gegenstand. Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Hanna, R., 2001. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Heidemann, D. H., 2001. Innerer und äußerer Sinn. Kants Konstitutionstheorie empirischen Selbstbewusstseins. In: V. Gerhardt, R. P. Horstmann und R. Schumacher, Hg. 2001. *Kant und die Berliner Aufklärung*. Berlin und New York: De Gruyter, S. 305-313.

Horstmann, R. P., 2018. *Kant's Power of Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jáuregui, C., 2006. Auto-Affection and Synthesis of Reproduction. *Kant-Studien*, 97(3), pp. 369-381.

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

Klemme, H. F., 1996. *Kants Philosophie des Subjekts: systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*. Hamburg: Meiner.

Kraus, K., 2019. The Parity and Disparity between Inner and Outer Experience in Kant. *Kantian Review*, 24(2), pp. 171-195.

Locke, J., 1975. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.

Longuenesse, B., 1998. *Kant and the Capacity to Judge*. Princeton: Princeton University Press.

McDowell, J., 1994. *Mind and World*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Michel, K., 2003. *Untersuchungen zur Zeitkonzeption in der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin und New York: De Gruyter.

Mohr, G., 1991. *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Longuenesse B. Kant and the Capacity to Judge. Princeton : Princeton University Press, 1998.
- McDowell J. Mind and world. Cambridge MA : Harvard University Press, 1994.
- Michel K. Untersuchungen zur Zeitkonzeption in der Kritik der reinen Vernunft. Berlin ; N. Y. : De Gruyter, 2003.
- Mohr G. Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1991.
- Nakano H. Selbstaffektion in der transzendentalen Deduktion // Kant-Studien. 2011. Jg. 102, H. 2. S. 213–231.
- Rohs P. Bezieht sich nach Kant die Anschauung unmittelbar auf Gegenstände? // Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses / hrsg. von V. Gerhardt, R. P. Horstmann und R. Schumacher. Berlin : De Gruyter, 2001. Bd. 2. S. 214–228.
- Rosefeldt T. Das logische Ich. Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst. Berlin ; Wien : Philo, 2000.
- Rosefeldt T. Kants Ich als Gegenstand // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2006. Jg. 54, №2. S. 277–293.
- Schäfer R. Die Zeit der Einbildungskraft – Die Rolle des Schematismus in Kants Erkenntnistheorie // Kant-Studien. 2019. Jg. 110, H. 3. S. 437–462.
- Schmitz F. On Kant's Conception of Inner Sense: Self-Affection by the Understanding // European Journal of Philosophy. 2015. Vol. 23, №2. P. 1044–1063.
- Sellars W. The Role of the Imagination in Kant's Theory of Experience. In: H. W. Johnstone, ed. 1978. *Categories: A Colloquium*. Jr. University Park: Pennsylvania State University.
- Shoemaker, S., 1994. Self-Knowledge and "Inner Sense". Lecture I: The Object Perception Model. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(2), pp. 249-269.
- Strawson, P. F., 1982. Imagination and Perception. In: R. Walker, ed. 1982. *Kant on Pure Reason*. Oxford: Oxford University Press, pp. 82-99.
- Thiel, U., 1997. Varieties of Inner Sense – Two Pre-Kantian Theories. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79(2), pp. 58-79.
- Vaihinger, H., 1892. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Band 2. Stuttgart: Spemann.
- Valaris, M., 2008. Inner Sense, Self-Affection, & Temporal Consciousness in Kant's Critique of Pure Reason. *Philosophers' Imprint*, 8(1), pp. 1-18.
- Wenzel, C. H., 2005. Spielen nach Kant die Kategorien schon bei der Wahrnehmung eine Rolle? *Kant-Studien*, 96(4), S. 407-426.
- Wolff, M., 2006. Empirischer und transzendentaler Dualismus. Zu Rolf-Peter Horstmanns Interpretation von Kants Paralogismen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 54(2), S. 265-275.
- Wunsch, M., 2007. *Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant*. Berlin: De Gruyter.
- Young, J. M., 1988. Kant's View of Imagination. *Kant-Studien*, 79(2), pp. 140-164.

Wolff M. Empirischer und transzendentaler Dualismus. Zu Rolf-Peter Horstmanns Interpretation von Kants Paralogismen // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2006. Jg. 54, №2. S. 265–275.

Wunsch M. Einbildungskraft und Erfahrung bei Kant. Berlin : De Gruyter, 2007.

Young J. M. Kant's View of Imagination // Kant-Studien. 1988. Jg. 79, № 2. S. 140–164.

Об авторе

Си Луо, доктор философии, Университет Цинхуа, Пекин, Китай.

E-mail: luoxi@mail.tsinghua.edu.cn

О переводчике

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

E-mail: ichernenok@kantiana.ru

Для цитирования:

Луо Си. Кант о внутреннем чувстве, созерцании времени и самоаффицировании // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 2. С. 27–66.

doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-2

© Луо Си, 2021.

The author

Dr Xi Luo, Tsinghua University, Beijing, China.

E-mail: luoxi@mail.tsinghua.edu.cn

To cite this article:

Luo, Xi, 2021. Kant über inneren Sinn, Zeitan-schauung und Selbstaffektion. *Kantian Journal*, 40(2), pp. 27-66.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-2>

© Luo Xi, 2021.



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/))

**ПРАКТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛ ВО ПЛОТИ.
ЭТИКОТЕОЛОГИЯ КАНТА
И БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО**

А. К. Судаков¹

В метафизическом пласте того, что в трактате Канта о религии может быть названо философской христологией, отразилось представление немецкого философа о воплощении прообраза нравственного совершенства. Проблема онтологии идеала ставится Кантом в виде вопроса об условиях возможности фактического опыта: идеал святости существует в разуме, то есть в человеке, однако в силу господства радикального зла над волей человека он недостижим человеческой силой ни в мышлении, ни в осуществлении. Для рационального мышления более естественным является представление о практической реальности прообраза вследствие воплощения подлинного человека, исходящего от Бога. Используя сообщения Евангелий об Иисусе, Кант трактует человеческую природу прообраза в свете своих общих представлений о задачах такой природы. Согласно распространенному мнению, божественная природа прообраза устранена в кантовской этикотеологии указанием на невозможность для вполне святой воли быть моральным примером слабому человеку. Однако в действительности Кант с позиции критического философа говорит только о том, что для мышления божественной природы прообраза нет достаточных рациональных оснований. Рациональная философия может мыслить божественный прообраз совершенства только как его чистое и цельное нравственное умонстроение через все максимы и поступки. Философия перешла бы свои границы, если бы претендовала на большее и ожидала признания прообразной теологии идеала как содержания церковной веры. Вместе с тем уже философская теория прообраза как содержание веры неслучайно излагается Кантом в сослагательном наклонении. Исповедание божественного характера прообраза как внефилософское восполнение парадоксов и символов философской теологии Кант оставляет возможным

¹ Институт философии Российской академии наук. 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Поступила в редакцию: 07.03.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-3

**THE EMBODIED PRACTICAL IDEAL:
KANT'S ETHICOTHEOLOGY
AND GODMANHOOD**

A. K. Sudakov¹

The metaphysical layer of what can be called philosophical Christology in Kant's treatise on religion reflects his idea of the embodiment of the archetype of moral perfection. Kant raises the problem of the ontology of the ideal in the shape of the question about the conditions that make actual experience possible: the ideal of holiness resides in reason, i. e. in the human being, but the dominance of radical evil over the human will puts it out of human reach either in thought or in practice. For rational thought it is more natural to imagine the practical reality of the archetype as the embodiment of the authentic man proceeding from God. Using the Gospel narrative about Jesus, Kant interprets the human nature of the archetype in the light of his general notions about the properties of this nature. It is widely believed that Kant's ethical theology eliminates the divine nature of the archetype by stating that an entirely holy will cannot be a moral example for the infirm human will. Kant however says, merely as a critical philosopher, that there are not enough rational grounds for thinking divine nature. Rational philosophy can think the archetype of perfection only as its pure and whole moral attitude through all the maxims and acts. Philosophy would transcend its boundaries if it claimed more and expected recognition of the prototypical theology of the ideal as the content of church faith. But it is not by chance that Kant sets forth the philosophical theory of the archetype as the content of faith in the subjunctive mood. According to Kant, the preaching of the divine character of the archetype as extra-philosophical supplement of the paradoxes and symbols of philosophical theology is only possible on condition that this statu-

¹ Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya st., Moscow, 109240, Russia. Received: 07.03.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-3

при условии, что это статутарное исповедание не препятствует цельному стремлению к осуществлению нравственного умонастроения. При этих условиях философ и библейский теолог остаются каждый при своей теологии и каждый – в своем праве.

Ключевые слова: Кант, философская теология, прообраз, совершенство, Иисус, человеческая природа, сверхчеловеческая природа, умонастроение, моральная вера

1. Введение

История восприятия потомками философского проекта Иммануила Канта отличается одной примечательной закономерностью. До некоторого времени большинство философствующих были убеждены, что утверждаемая Кантом принципиальная непознаваемость вещей самих по себе безусловно *исключает* метафизические построения, могущие претендовать на объективную значимость. Между тем в истории философии первой половины XX в. утвердилось *метафизическое* прочтение Канта. Однако и при этом прочтении исследователи признавали, что кантианство подвергло критике традиционные доказательства бытия Бога, предложив вместо них моральное доказательство. Поскольку оно представлялось единственным легальным путем философского Богопознания в контексте кантовской философии, возможное содержание кантианского философского учения о Боге так же *сводилось* в этом случае к анализу идеи разума о Боге, как и содержание религии *ограничивалось* моральной религией разума. Ибо рациональное содержание религии в таком толковании – это чистая мораль разума, в лучшем случае под символической маскировкой. Все же, что не допускает этической символизации, в соответствующей трактовке представляется этически, а значит, и религиозно излишним. Именно в этом свете при таком подходе видится главный труд Канта о философии религии – «Религия в пределах только разума». Как теория (система

tory preaching does not obstruct the overall aspiration toward the actualisation of the pure moral attitude. If these conditions are observed the philosopher and the biblical theologian remain each with their theologies and within their rights.

Keywords: Kant, philosophical theology, archetype, perfection, Jesus, human nature, suprahuman nature, attitude, moral faith

1. Introduction

The history of the perception of Immanuel Kant's philosophical project by his descendants reveals an intriguing pattern. Up until a certain time the majority of philosophers were convinced that Kant's claim that things-in-themselves are unknowable in principle *rules out* any metaphysical constructs of objective significance. Meanwhile, in the history of philosophy in the first half of the twentieth century, the *metaphysical* reading of Kant became prevalent. However, even this reading conceded that Kantianism had challenged the traditional arguments in favour of God's existence, offering a moral proof in their place. Since this proof was thought to be the only legitimate way of philosophical cognition of God in the context of Kantian philosophy, the possible content of Kant's philosophical doctrine on God was also *reduced* to the analysis of the reason's idea of God just as the content of religion was *limited* to the moral religion of reason. For the rational content of religion in this interpretation is pure morality of reason, at best in symbolic disguise. Everything that does not allow for ethical symbolism, in this interpretation, is seen as ethically, hence also religiously, superfluous. In this approach, it is in this perspective that Kant's main work on the philosophy of religion, *Religion Within the Bounds of Bare Reason*, presents itself. Both the theory (the system of dogmatics) and

догматики), так и практика (культ и молитва) исторических религий оказываются для Канта в подобном его прочтении лишь объектом критики (не в кантовском смысле слова). Закономерно, что такое понимание философии религии Канта приводит интерпретаторов к выводу о ее противоположности или прямой враждебности историческому христианству. Кант, говорят они, совершает «редукцию христианства к сугубо моральной религии», ибо он устраняет из своей концепции «вочеловечившегося Сына Божия» и превращает «божественное лицо Иисуса Христа в “идеал морального совершенства”, наличествующий в каждом человеке» (Sala, 2007, S. 136). В конце XX в. у историков появились законные сомнения в обоснованности подобного толкования философии религии Канта, оформившиеся в отдельное направление исследовательской работы, сторонники которого пытаются показать, что этикотеология Канта в действительности не столь враждебна исторической религиозности, как это представляется при традиционном подходе. Хотя появление нового течения вызвало скептическую реакцию у адептов традиционной трактовки Канта², не подлежит сомнению, что преодоление «этического редукционизма» и связанного с ним плоско-одномерного представления о кантовской этикотеологии будет содействовать плодотворному изучению и таких сюжетов философии объективной религии, о которых чистому деисту школы Просвещения сказать, строго говоря, нечего.

На первый взгляд тема, вынесенная в заглавие данной статьи, — один из таких сюжетов. Явление Христа и история христианства

² Один из характерных примеров — Гордон Михалсон, полагающий, что теология едва ли может вдохновляться кантовской этикотеологией, ибо последняя тяготеет к «принципу имманентности», несовместимому с теистическим верованием (Michalson, 1999). Тем не менее, когда Файрстоун и Джейкобс представили его как главного обвинителя на процессе против кантовского трактата о религии (Firestone, Jacobs, 2008, p. 83–100), он удивился такому назначению, отметив, что никогда не рассматривал свои работы о Канте «в прокурорской тональности» (Michalson, 2012, p. 183).

the practice (cult and prayer) of historical religions are, when Kant is interpreted in this way, merely an object of criticism (not critique in the Kantian sense). Not surprisingly, such interpretation of Kant's philosophy of religion leads Kant scholars to the conclusion that it is opposed or downright hostile to historical Christianity. Kant, they argue, reduces Christianity to strictly moral religion because he eliminates from his concept "the incarnate Son of God" and turns "the divine face of Jesus Christ into 'an ideal of moral perfection', found in every person" (Sala, 2007, S. 136). In the late twentieth century historians became legitimately doubtful about this interpretation of Kant's philosophy of religion, and this led to the emergence of a distinct line of research, seeking to demonstrate that Kant's ethical theology is not as hostile to historical religiousness as the traditional approach would have us believe. Although the new trend met with a skeptical reaction from the adepts of traditional interpretation of Kant,² there is no doubt that overcoming "ethical reductionism" and the correspondingly flat and unidimensional idea of Kant's ethical theology will encourage the study of aspects of the philosophy of objective religion which a pure deist of the Enlightenment school has actually nothing to say about.

At first glance, the topic of the title of this article belongs to this category. The appearance of Christ and the history of Christianity form the key object of philosophical interpre-

² A characteristic example is Gordon Michalson, who believes that theology can hardly be inspired by Kant's ethical religion because the latter gravitates towards "the principle of immanence", which is incompatible with theistic belief (Michalson, 1999). Nevertheless, when Firestone and Jacobs cast him in the role of chief prosecutor in a trial of Kant's treatise on religion (Firestone and Jacobs, 2008, pp. 83-100), he was surprised by this charge, noting that he never considered his works on Kant "in a prosecutorial mode" (Michalson, 2012, p. 183).

составляют ключевой предмет философской интерпретации в кантовском трактате о религии, причем именно в контексте объективной реальности идеи безусловного добра, то есть того, что в кантовской философии заняло место традиционной этической *онтологии*. Однако то, что философ Кант говорит об этих предметах, казалось бы, только подтверждает худшие подозрения ортодоксов: на первый взгляд, в кантовском трактате описывается воплощение — не Бога, но «идеала морального совершенства», который как таковой заложен в человеческом разуме и постольку есть, так или иначе, «только идея». А потому на прямой вопрос, можно ли признавать в Иисусе-человеке что-либо, кроме естественного человека, Кант, кажется, отвечает отрицательно. Разве это не означает, что сама возможность говорить о божественной природе Христа совершенно «элиминирована» в кантианском философском богословии, так что «учредитель истинной религии, религии разума может рассматриваться только в качестве проповедника морали и образца добродетели» (Rosenkranz, 1987, S. 213)?

Данная статья ставит целью рассмотреть совокупность представленных во второй части «Религии в пределах только разума» суждений Канта о «человеке божественного умонстроения» как воплощении идеала совершенства. Только на этой основе можно попытаться понять, в какой мере может (если может) трактовка соответствующего аспекта кантианской этикологии быть подлинно христиански «аффирмативной», то есть выяснить, способен ли «кантианец пойти столь далеко, чтобы утверждать божественность Иисуса, не нарушая... фундаментального принципа критической скромности» (Palmquist, 2012, p. 424).

2. Критическая природа кантовской герменевтики религии

Вторую часть своего трактата о религии Кант начинает утверждением, что только «человечность (разумное существо мира вообще) в пол-

tation in Kant's treatise on religion precisely in the context of the objective reality of the idea of unconditional good, i. e. what has taken the place of traditional ethical *ontology* in Kant's philosophy. However, what Kant the philosopher says about these matters would seem to confirm the worst suspicions of orthodox believers: at first glance Kant's treatise describes the embodiment not of God, but of "the moral ideal" which, as such, is immanent in human reason and is thus "merely an idea". Therefore, Kant's answer to a direct question, whether Jesus the man can be considered to be anything more than a natural human being, seems to be negative. Does it not suggest that the very possibility of discussing the divine nature of Christ is totally "eliminated" in Kant's philosophical theology so that the "founder of true religion, the religion of reason can be seen only as a preacher of morality and a model of virtue" (Rosenkranz, 1987, p. 213)?

This article purports to consider the entire body of Kant's judgements on "the divinely minded human being" as an embodiment of an ideal of perfection presented in the second part of *Religion*. It is only on this basis that we can try to understand to what extent (if at all) the treatment of the corresponding aspect of Kant's ethical theology can be genuinely "affirmative" in the Christian way, i. e. to find out if "a Kantian can go so far as to affirm the divinity of Jesus without contravening [...] [the] fundamental principle of Critical humility" (Palmquist, 2012, p. 424).

2. The Critical Nature of Kant's Hermeneutics of Religion

Kant begins the second part of his treatise on religion by claiming that only "*humanity* (the rational world being as such) *in its complete moral perfection*" (RGV, AA 06, p. 60; Kant,

ноте ее морального совершенства» (AA 06, S. 60; Кант, 1980, с. 128; исправлено мной. — А. С.), которая есть «идеал морального совершенства, то есть прообраз нравственного умонстроения во всей его чистоте» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129; исправлено мной. — А. С.)³, может сделать мир предметом божественной воли и целью творения. Этот идеал совершенства есть «единственно богоугодный человек» (AA 06, S. 60; Кант, 1980, с. 128). Поскольку он есть цель творения, «все создано ради него, т. е. ради разумного существа в мире», мыслимого согласно его нравственному предназначению (AA 06, S. 60; Кант, 1980, с. 128–129). А поскольку этот добродетельный человек есть идеал совершенства, «общечеловеческий долг» вменяет всем людям в обязанность возвышаться к этому идеалу. Эту идею предлагает нам практический разум, так что она доступна человеку через разум. Однако дальнейшее рассуждение исходит из двух весьма примечательных (именно для классического философа Просвещения) констатаций. Во-первых, Кант констатирует⁴, что эта идея совершенной нравственности как личности не создана нами, то есть не является порождением самого человеческого разума. Во-вторых, он утверждает, что идея нравственного совершенства доступна человеческому разуму как трансрациональная и в этом смысле — как недоступная: в самом деле,

³ Некоторые авторы полагают, что обращение Канта к традиционной теологической тематике, в частности к христологическим сюжетам, есть свидетельство капитуляции философа, негласное признание дефицита критического инструментария (см.: McCarthy, 1986, p. 83). Другим, однако, вполне ясно, что все «обсуждение Кантом религиозных моделей, представлений и прообразов укоренено в формулировке идей и идеалов в первой “Критике”» (Di Censo, 2013, S. 109) и что, в частности, применение концепции прообраза к Иисусу «непосредственно следует из обсуждения Кантом образов мудреца, философа и идеала разума в первой “Критике”» (Ibid., S. 124). О кантовской теории идеала разума как подготовительной ступени для этикологии «без постулатов» см.: (Судаков, 2020).

⁴ В рассматриваемом фрагменте «Религии...» эта мысль есть именно констатация, то есть не вывод из логической цепи мыслей, но исходная посылка рассуждения («поскольку мы не являемся ее творцами» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129; исправлено мной. — А. С.)).

2009, p. 66), which is “the ideal of moral perfection, i. e. [...] the archetype of the moral attitude in all its purity” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67),³ can make the world an object of God’s will and the purpose of Creation. This ideal of perfection is “the human being, alone pleasing to God” (RGV, AA 06, p. 60; Kant, 2009, p. 66). Because it is the aim of Creation, everything has been made “for its sake, i. e. for that of the rational being in the world, as this being can be thought according to its moral vocation” (RGV, AA 06, p. 60; Kant, 2009, p. 67). Because this virtuous human being is the ideal of perfection it is “a universal human duty” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67) to seek to live up to this ideal. This idea is offered us by our practical reason so that it is *accessible* to human beings through reason. However, Kant then makes two statements that are particularly remarkable for a classical Enlightenment philosopher. Firstly, Kant states⁴ that the idea of moral perfection as a personality is not of our invention, i. e. it is not a product of the human reason itself. Secondly, that the idea of moral perfection is accessible to human reason as trans-rational and in that sense is accessible to humans as being inaccessible: indeed, we do not understand “how human nature could

³ Some authors believe that Kant’s turning to traditional theological themes, in particular to Christological narratives, amounts to his capitulation, a tacit admission of a deficient critical toolkit (cf. McCarthy, 1986, p. 83). Others, however, are aware that “All of Kant’s [...] discussions of religious models, representations, and archetypes are rooted in the first *Critique’s* formulation of ideas and ideals of reason” (Di Censo, 2013, p. 109), and that the application of the concept of archetype to Jesus “follows directly from Kant’s discussions of the archetypes of the Sage, the Philosopher, and the Ideal of Reason in the first *Critique*” (Ibid., p. 124). On Kant’s theory of the ideal of reason as a preparatory stage for ethical theology “without postulates” see Sudakov (2020).

⁴ In the fragment of *Religion* considered here this is a statement, i. e. not a conclusion from a logical line of reasoning but the starting premise (“precisely because we are not the idea’s originators” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67)).

мы «не понимаем, каким образом природа человеческая может обладать восприимчивостью и по отношению к ней» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129). Идеал морального совершенства «имеет место» в человеке и человечестве, однако мы не можем понять, как он может практически (в отношении к реальной мотивации действий) иметь в них место. В другой формулировке это значит: «...способность разума совладать со всеми противодействующими мотивами при помощи одной лишь идеи закона совершенно необъяснима» (AA 06, S. 59 Anm.; Кант, 1980, с. 127 примеч.; исправлено мной. — А. С.).

И вот, в свете двух этих констатаций, возникает следующая проблема. Признавая, что идеал морального совершенства *in individuo* присутствует в человеческой природе и, однако, не является ее порождением, то есть не является «просто идеей» в смысле английского эмпиризма, философ должен объяснить, как возможна такая действительность идеала. Перед нами классическая для философской методологии кантовского критицизма проблема *условий возможности некоторого опыта*, достоверно опознаваемого как *действительный*. Для решения этой проблемы в распоряжении философа есть два альтернативных способа представления. В одном из них сам человек «отвергает зло и *возвышается* к идеалу святости» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129), то есть побеждает одним лишь сознанием закона как мотива поступков все противодействующие нравственной воле мотивы. Это — идея человека, становящегося совершенным *своей собственной силой*. В другом способе представления сам идеал совершенства нисходит к человеческой природе, рождается как человек; и тогда сам «Сын Божий» представляется как принимающий человеческую природу (AA 06, S. 62; Кант, 1980, с. 130). И вот, по мнению Канта, первый способ представления источника нравственного совершенства в человечестве «не столь возможен», как второй (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129; исправлено мной. — А. С.): в первом способе представления инициатива

have been so much as receptive to it” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67). The ideal of moral perfection “takes place” in the human being and in mankind, but we cannot understand how it can practically (in terms of real motivation of actions) take place in it. Put in another way, this means that “[...] the ability of reason to become, through the mere idea of a law, master over all incentives striving against it is absolutely inexplicable” (RGV, AA 06, p. 59n; Kant, 2009, p. 65n17).

Thus, in the light of these two propositions the following problem arises. If a philosopher admits that the ideal of moral perfection *in individuo* is present in human nature, but is not engendered by it, i. e. is not “a mere idea” in the sense of English empiricism, he has to explain how such a reality is possible. We are confronted with the classical problem of the philosophical methodology of Kantian criticism, that is, *the conditions that make possible a certain experience* reliably identified as *real*. The philosopher has two possible modes of representation to solve this problem. In one of them the human being has to “cast off evil and *elevate* himself to the ideal of holiness” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67), i. e. prevail over all the motives counteracting the moral will solely by consciousness of the law as the motive of all his acts. This is the idea of the human being who becomes perfect *by his own power*. In the other representation the ideal of perfection descends on human nature, is born as a human being; then the Son of God is represented as assuming human nature (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 2009, p. 67). According to Kant, the first way to conceive the source of moral perfection in humankind is “not equally possible” as the second (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67): in the first mode of representation the impulse towards perfection comes from the human being (who is by his nature evil), while in the second it comes from the ideal of holiness itself. The ideal of perfection abiding in God appears

усовершенствования исходит от (злого по природе) человека, во втором же — от самого идеала святости. Пребывающий в Боге идеал совершенства является как человек. «Человек с божественным умонастроением» «в известное время сошел на землю словно с небес» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131) и дал пример «богоугодного человека» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131–132). Хотя никакой «пример во внешнем опыте» в полной мере не адекватен прообразу как идее — пример не раскрывает глубину умонастроения, а позволяет только умозаключать с некоторой вероятностью о том, каково было умонастроение, — однако «должен быть возможен опыт, в котором мог бы быть дан пример такого человека» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131).

«Священное Писание (в христианской его части)» излагает известие об опыте такого рода: некогда в еврейском народе появился человек, который «словно сошел с небес» и провозгласил себя, с одной стороны, истинным человеком, а с другой — существом, непричастным договору, заключенному человечеством в лице Адама со злым началом: «богоугодный человек» Иисус (см.: AA 06, S. 79–80; Кант, 1980, с. 150). Иисус, о котором сообщают Евангелия, объявил, что Он есть истинный человек и истинный Бог, «и в своем учении, образе жизни и страданиях» дал пример безусловного следования идеалу возможной для человека святости воли (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131–132). Впрочем, Кант убежден: «Даже Святой Учитель Евангелия должен быть сопоставлен с нашим идеалом нравственного совершенства, прежде чем мы признаем Его этим идеалом» (AA 04, S. 408; Кант 1997, с. 107). А значит, свидетельства Писания об Иисусе как исторические факты подлежат исследованию на предмет согласия с заложенным в разуме идеалом. Таким методом и строится философская христология Канта, и понятно, что в результате она утверждается как критическое предприятие в смысле самого Канта (выявление условий возможности эмпи-

as man. The “divinely minded human being” “at a certain time [...] had, as it were, come down from heaven to earth” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70) and set an example of a “human being pleasing to God” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, pp. 70-71). Although no “example in outer experience” fully corresponds to the archetype as an idea (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70) — an example does not reveal the depth of the attitude, but merely permits concluding with a fair degree of certainty what the attitude was — “an experience must be possible in which the example of such a human being is given” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 69).

And so, the Holy Scripture (of Christian contribution) (RGV, AA 06, p. 78; Kant, 2009, p. 88) reports such an experience: a human being appeared among the Jewish people who “as though [...] he had come down from heaven” (RGV, AA 06, p. 79-80; Kant, 2009, p. 90) and proclaimed himself, on the one hand, to be a genuine human being and, on the other hand, a creature not involved in the contract which mankind represented by Adam had concluded with the evil element: Jesus, “a human being pleasing to God” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 91). The Jesus described in the Gospel has declared that He is the true man and the true God, and “through his teaching, way of life, and suffering” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70) has given an example of unconditional adherence to the ideal of the holiness of will that is humanly possible. However, Kant is convinced that “even the Holy One of the Gospel must first be compared with our ideal of moral perfection before he is cognised as such” (GMS, AA 04, p. 408; Kant, 1998b, p. 21). Hence the Gospel testimony about Jesus as historical fact is subject to scrutiny regarding its correspondence to the ideal inherent in human reason. This is exactly the method by which Kant’s Christology is constructed, and it is clear that, in consequence, it becomes established as a crit-

рически достоверного факта). Закономерно и то, что первым элементом этой герменевтики оказывается трансцендентальное истолкование учения христианского богословия о *двух природах во Христе Богочеловеке*⁵.

3. Свобода и природа, божество и человечество

Итак, если бы «человек подлинно божественного умонастроения» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131) однажды сошел на землю и столь полно явил в себе «*пример* угодного Богу человека», как только можно требовать этого от внешнего опыта (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131–132; исправлено мной. — А. С.), он произвел бы этим «революцию в роде человеческом» и «необозримо великое благо» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 132). Кант останавливается на вопросе о том, можно ли считать исключительную чистоту морального умонастроения, которая отличает подобного человека и о которой можно заключать по его святой и исполненной любви жизни в мире, *достаточным основанием* для заключения о его сверхъестественном происхождении? Человек, родившийся естественным образом, тоже чувствует себя обязанным явить в себе пример человека, угодного Богу по образу жизни; между тем прообраз человека божественного умонастроения, по Канту, всегда следует

⁵ В том, что предметом интерпретации во второй книге «Религии...» является именно Иисус, единогласно сходятся *почти* все современные исследователи. Даже тот, для кого кантовский «прообраз» есть только моральный символ или риторический троп, все-таки подразумевает, что речь идет об Иисусе. Исключение в этом отношении составляют Файерстоун и Джейкобс, которые, хотя и думают, «что философия религии Канта более теологически аффирмативна, чем обычно считают» (Firestone, 2012, p. 199), собственно концепцию прообраза связывают с опытом «трансцендентальной теологии», но не с транскрипцией традиционной христологии, а с «трансцендентально очищенной формой платоновского идеализма, укорененной в практическом разуме» (Firestone, Jacobs, 2008, p. 155). Прообраз совершенства, в их понимании, — это «платоновская идея в Боге, которая, по сути, есть чистая субстанция» (Ibid., p. 157).

ical project in the Kantian sense (revealing the conditions under which an empirically verified fact is possible). Just as logically, the first element in this hermeneutic is the transcendental interpretation of the Christian theological doctrine of *the two natures in Christ the God-man*.⁵

3. Freedom and Nature, the Deity and Humanity

So, if “a truly divinely minded human being” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70) once came down to earth and has fully manifested itself as “the *example* of a human being pleasing to God” (*ibid.*) as outer experience permits, it would thereby bring about “a revolution in humankind” and do “an immensely great moral good” (*ibid.*). Kant dwells on the question whether the singular purity of the moral attitude that distinguishes such a human being and which is attested by his holy and loving life on earth, can be thought to be *a sufficient ground* to recognise his supernatural origin. A person born in the natural way also feels obliged to present to the world an example of a human being pleasing to God in his way of life; and yet, according to Kant, the archetype of a man of divine attitude should only be sought in the human reason, that is, “in ourselves (although we are natural human beings)” (*ibid.*). The circumstance that the arche-

⁵ That Jesus is the object of interpretation in the second book of *Religion* is unanimously recognised by *almost* all modern scholars. Even those for whom the Kantian ‘archetype’ is just a moral symbol or a rhetorical trope still believe that Kant is referring here to Jesus. An exception in this regard are Firestone and Jacobs who, although they believe “that Kant’s philosophy of religion is more theologically affirmative than is commonly thought” (Firestone, 2012, p. 199), believe the concept of the archetype itself to be an essay in transcendental theology, and yet not as a transcription of traditional Christology, but as “a transcendently chastened form of Platonic idealism, which is rooted in practical reason” (Firestone and Jacobs, 2008, p. 155). They believe that the archetype of perfection is “a Platonic idea in God that is in fact a pure substance” (*ibid.*, p. 157).

искать только в человеческом разуме, то есть «в нас (хотя мы и естественные люди)» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 132; исправлено мной. — А. С.). Само то обстоятельство, что прообраз совершенной святости *есть в человеке* (осознается человеком как действенный практический мотив), совершенно непостижимо для нашего разума и остается непостижимым, предполагаем ли мы его естественное или сверхъестественное происхождение. Следовательно, заключает кёнигсбергский философ, предположение сверхъестественного происхождения человека Иисуса не дает никаких преимуществ в практическом отношении (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 132). Морально-практическая ситуация «человека поистине божественного умонастроения» и любого другого человека принципиально одинакова: подданство святому закону практического разума, сама возможность воспринимать призыв которого, а тем более следовать ему сверхразумна и непостижима. Поэтому даже после моральной революции в человечестве «мы не имели бы причины признавать в нем что-либо иное, кроме естественнорожденного человека» (Там же). У нас *нет достаточных разумных оснований* для заключения о сверхъестественной (Кант пишет: «сверхчеловеческой») природе человека божественного умонастроения из его моральности, превышающей уровень естественного человека. О какой именно «причине» идет речь? Далеко не случайно, что Кант говорит здесь об удостоверении подлинности примера богоугодного человека во *внешнем опыте*. Дело в том, что *для человека* основанием для заключения о нравственном характере человека (в том числе человека «божественного умонастроения») служит его поведение: об умонастроении мы заключаем на основании поступков («безукоризненный и... полный заслуг образ жизни» (AA 06, S. 62; Кант, 1980, с. 131)), причем это умозаключение никогда не будет строго достоверным. Умонастроение человека другой эпохи может быть известно нам опять-таки только на осно-

type of perfect holiness *is in man* (perceived by the human being as an effective practical motive) is totally incomprehensible to our reason and remains incomprehensible, regardless of whether we assume his natural or supernatural origin. Consequently, Kant concludes, the supposition of the supernatural origin of the man Jesus offers no advantages “for a practical aim” (*ibid.*). The practical moral situation of a “truly divinely minded human being” and any other human is basically the same: being subject to the holy law of practical reason, the very possibility of perceiving its call, let alone following it, is supra-reasonable and incomprehensible. Therefore, even after a moral revolution in humanity “we yet would not have cause to assume in him anything other than a naturally begotten human being” (*ibid.*). *We do not have sufficient reasonable grounds* for concluding that a human being of a divine attitude whose morality is superior to that of a natural human being is supranatural (Kant writes “supra-human (*übermenschlich*)” (RGV, AA 06, p. 64; cf. Kant, 2009, p. 71)). What “cause” does he have in mind? It is far from accidental that Kant speaks here about verifying the authenticity of the example of a human being pleasing to God in *outer experience*. *For a human being* (including a “divinely minded” human being) the reason for recognising a human being’s character as moral is his behaviour: we conclude about the attitude on the basis of deeds (“a way of life entirely irreproachable and [...] meritorious” (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 2009, p. 69), and this conclusion is never strictly valid. We may know about the attitude of a human being from a different age of history only on the basis of written or verbal reports about his actions and way of life, so that our judgement about him is also mediated by outer experience. Consequently, Kant claims, no example in outer experience lives up to the idea which he proposes to set as an example (AA 06, p. 63; Kant,

вании письменных и устных известий о его поступках и образе жизни, а значит, наше суждение о нем также опосредовано внешним опытом. Следовательно, утверждает Кант, никакой пример во внешнем опыте не адекватен идее, пример которой он предполагает дать (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131); внешний пример никогда не достигает чистоты и полноты идеи добра, примером которой, согласно предположению, он является. Итак, становится ясно, что за кантовским рассуждением в данном случае скрывается *существо природы*, подчиненное всеобщим правилам внешнего опыта; иначе говоря, если смотреть на человека только через призму категорий естественной науки, у нас нет достаточных оснований видеть в *каком бы то ни было* человеке что-либо большее, чем естественным образом рожденного человека.

Между тем это утверждение есть, по существу, тавтология. И сам Кант, высказав его, то и дело в пределах того же текста отказывается соблюдать налагаемые им ограничения: «революция в роде человеческом», совершенная, по признанию философа, человеком Иисусом, и порожденное ею «благо в мире» уже преодолевают эти жесткие границы потому, что это благо и революция — *морального* характера. «Общечеловеческий долг» возвышения к идеалу *морального* совершенства, предстающий у Канта как веление закона, и «объективная необходимость» *морального* поведения также являются объективными отнюдь не в смысле объективности, известной наукам о природе.

Строго говоря, этика и философия религии и не могут соблюдать этих ограничений. Как известно, «Критика чистого разума» рассматривалась самим Кантом как проект философской реабилитации возможности мыслить свободу как основу нравственности (B XXV–XXXII; Кант, 1998, с. 40–44). Решение третьей антиномии дает искомую возможность мыслить свободную причинность наряду с причинностью природы; хотя сама свобода является трансрациональной уже в контексте первой «Критики», человеку необходимо как-либо мыслить ее.

2009, p. 70); an outward example never attains a purity and completeness of the idea of good, of which he is supposed to be an example. It is clear, then, that behind Kant's argument in this case is *a natural being* subject to the universal rules of outer experience; in other words, if we look at a human being through the prism of the categories of natural science alone, we do not have sufficient grounds for seeing *in any human being* anything more than a naturally born human being.

Meanwhile, this proposition is essentially a tautology. Kant himself having enunciated it constantly breaks, within the same text, the limitations it imposes: the “revolution in the human race” which, according to Kant, was carried out by the man Jesus, and the “good in the world” it generated, already transcend these rigid boundaries because this good and this revolution are *moral* in nature. “[A] universal human duty” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67) of ascending to the ideal of *moral* perfection, which Kant considers to be a dictate of the law, and “the objective necessity” (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 2009, p. 69) of *moral* behaviour are also objective not in the sense of objectivity known to natural sciences.

Strictly speaking, ethics and philosophy of religion cannot comply with these limitations. Kant is known to have regarded his *Critique of Pure Reason* as a project of philosophical rehabilitation of the possibility to conceive freedom as the basis of morality (B XXV–XXXII; Kant, 1998a, pp. 114–120). The resolution of the third antinomy offers the coveted possibility to think free causality along with natural causality; although freedom itself is trans-rational already in the context of the first *Critique*, one needs to think it in some way. Now, if Kant in his *Critique of Pure Reason*, instead of giving his fa-

Если бы теперь вместо своего знаменитого решения⁶ Кант в «Критике чистого разума» провозгласил, что у нас нет рациональных оснований мыслить человека чем-то еще, кроме прагматически сообразительного существа природы, то есть если бы он признал единственно убедительными доводы в пользу антитезиса: «Не существует никакой свободы, но все совершается в мире только согласно законам природы» (В 473; Кант 1998, с. 379), — то о трансцендентальной этике свободы как философском предприятии не могло бы идти речи иначе, как только о некоей литературной фантазии.

Прежде всего не может быть признана действительной апелляция только ко *внешнему* опыту там, где первообраз совершенной нравственной деятельности «пребывает только в разуме» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131), «в нас самих» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 132) и где, следовательно, ключевой акт признания происходит во *внутреннем* опыте человека. Прообраз дан мне во *внутреннем* опыте, и именно через посредство этой данности я могу признать какой бы то ни было пример во внешнем опыте соответствующим, или адекватным, прообразу⁷.

Тем не менее, утверждая, что если рассматривать «человека божественного умонастроения» в терминах одной лишь природы, доступной чувственному опыту, то нет рациональных оснований признавать в этом идеальном человеке что-либо, кроме человека естественного происхождения, Кант подкрепляет свой те-

mous solution,⁶ had declared that we do not have rational grounds to think a human being as anything more than a pragmatically intelligent natural being, i. e. if he had recognised the arguments in favour of the antithesis (“There is no freedom, but everything in the world happens solely in accordance with laws of nature” (A 445 / B 473; Kant, 1998a, p. 485), the transcendental ethics of freedom as a philosophical enterprise could only be discussed as a kind of literary phantasy.

First of all, the appeal only to *outer* experience cannot be valid where the archetype of perfect moral activity “remains always only in reason”, “in ourselves” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70) and where, consequently, the key act of recognition occurs in the human being’s *inner* experience. The archetype is given to me in the *inner* experience and only through this inner presence I can recognise that some example in the outer experience corresponds (is adequate) to the archetype.⁷

Nevertheless, while claiming that if one considers the “divinely minded human being” only in terms of nature accessible to sensible experience, there are no rational grounds to recognise in this ideal human being anything more than a human being of natural origin, Kant bolsters this thesis with an ethical argument. In arguing this case he formulates his view of the human and divine nature of Jesus Christ. Prob-

⁶ Об этом решении и о кантовской онтологии свободы на его основе см.: (Судаков, 2008).

⁷ Внутренний опыт человека о себе не позволяет ему, говорит Кант, проникать в глубины своего сердца, чтобы получить надежное знание «через самонаблюдение об основе своих максим, которые он исповедует, и об их чистоте и прочности» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131; исправлено мной. — А. С.). Очевидно между тем, что хотя это самонаблюдение есть *внутренний* опыт, но, будучи обращено на «основу максим», то есть верховный принцип нравственного избрания, а значит, на субъективное правило свободы и меру его чистоты, оно не может быть *чувственным* опытом: оно не безусловно есть опыт данности, но существенным образом есть также опыт самостоятельности, пусть и ограниченной влиянием «радикального зла».

⁶ On Kant’s solution and Kantian ontology of freedom on its basis see Sudakov (2008).

⁷ The human being’s inner experience of himself does not permit him, according to Kant, to penetrate into the depths of his heart, to “attain secure cognition, through self-observation, of the basis of the maxims to which he subscribes, and of their purity and stability” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70). It is, however, obvious that, although self-observation is *inner* experience, but as oriented towards ‘basis of maxims’, i. e. the supreme principle of moral choice, hence the subjective rule of freedom and the extent of its purity, it cannot be a *sensible* experience: it is not unconditionally the experience of the given, but is substantially the experience of autonomous activity, even if it is limited by the influence of “radical evil”.

зис этическим обоснованием. В ходе этого обоснования он формулирует свой взгляд на человеческую и божественную природу Иисуса Христа. Причем в кантовском наброске философской христологии проблемным оказывается видение не столько «сверхчеловеческой», сколько, на первый взгляд, достоверно известной «человеческой» его стороны.

3.1. Двоякий смысл человечности

Допущение «сверхчеловеческой» природы воплощенного прообраза святости, по мнению Канта, хотя возвышает его над «хрупкостью человеческой природы» (AA 06, S. 64; Кант, 1980, с. 132; исправлено мной. — А. С.), однако имеет неблагоприятные практические следствия: а именно, в таком случае человек уже не сможет пользоваться идеей человека божественного умонастроения «в нашем подражании ему» (Там же). Что означает, по Канту, допущение, что природа богоугодного человека вполне человеческая? Оно означает, что этот человек *наделен* теми же потребностями, а следовательно, и теми же страданиями, теми же склонностями, а значит, и искушениями к нарушению закона, что и все прочие люди (Там же). В этом пункте Кант опирается на свои рассуждения о природных задатках человека как родового существа: и задатки животности, под рубрикой «чисто механического себялюбия, т. е. такого, для которого не требуется разум» (AA 06, S. 26; Кант, 1980, с. 96–97) (влечение к самосохранению, половое влечение, социальный инстинкт), и задатки человечности, под рубрикой сравнительно-физического себялюбия, побуждающего придавать себе ценность только в сравнении с другими и порождающего несправедливую жажду превосходства над другими, имеют одну общую черту: хотя к природным задаткам обоих этих классов и могут быть привиты различные пороки, однако они «не возникают сами собой из задатков как их корня» (AA 06, S. 26; Кант, 1980, с. 97; исправле-

lems within this Kant's draft of philosophical Christology are generated not so much by the "supra-human", but mainly by its seemingly reliably known "human" aspect.

3.1. *The Double Meaning of Humanity*

The assumption of a "supra-human" nature of an embodied archetype of holiness, according to Kant, although elevating him "above all frailty of human nature" (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, p. 70), has some unfavourable practical consequences, viz. in this case one can no longer use the idea of a human being of divine attitude, "our emulation of him" (*ibid.*). What, according to Kant, could the assumption mean that the nature of a "man pleasing to God" is patently human? It means that such a man is "*fraught* with the very same needs and thus also the same sufferings, the same inclinations, and thus also temptations to transgression of law, as the rest of humankind" (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, pp. 70-71). On that point Kant proceeds from his reflections on the natural predisposition of humans as a species of rational beings: the predisposition towards animality under the rubric of "merely mechanical self-love, i. e. a kind of self-love for which reason is not required" (RGV, AA 06, p. 26; Kant, 2009, p. 28) (impulse towards self-preservation, sexual appetite, social instinct) and the predisposition towards humanity under the rubric of comparative-physical self-love that prompts one to ascribe value to oneself only in comparison with others and generates unfair thirst for supremacy over others have one common feature: although various vices can be grafted on the natural predispositions of both these classes, they "do not spring on their own from that predisposition as their root" (RGV, AA 06, p. 26; Kant, 2009, p. 29). A human being's nature does not predetermine

но мной. — А. С.). Природа человека не предопределяет его пороков; последние — порождение злоупотребления свободой. Личность в человеке есть способность воспринимать голос нравственного закона, а в сущности — только способность избрания закона в качестве единственного мотива действия. Навык такого избрания, или добрый характер, не может быть прирожденным, но только приобретенным, ибо он есть характер *свободной* причины, однако, чтобы такой навык стал возможен, требуются некоторые природные задатки, и к ним уже «не может быть привито что-либо злое» (AA 06, S. 27; Кант, 1980, с. 98). Эти соображения Кант резюмирует, замечая, что человечность «сама по себе не зла» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129). Именно эту чуждую радикального зла человечность и воспринимает, согласно представлению философа, первообраз святости, когда воплощается на земле и нисходит к людям⁸. Несколько иное дело — тот идеальный образ «угодной Богу человечности», который мыслим и возможен *для нас*, который «мы можем мыслить» так или иначе; он есть идея совершенства, предельно возможного «для существа, *зависящего* от своих потребностей и влечений» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129; курсив мой. — А. С.). Эта человечность уже не просто имеет потребности, склонности, чувственные страдания и искушения к нарушению закона, но *зависит* от них и постольку оказывается неспособной к исполнению закона в силу сравнительной слабости закона как мотива: даже желая добра, она не может исполнить его, по слову апостола Павла: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7: 19); «т. е. принимаю добро (закон) в макси-

⁸ В своем экземпляре Библии, после стиха Ин. 3: 13: «Никто не восходил на небо, как только спешивший с небес Сын Человеческий, сущий на небесах», Кант сделал следующую пометку: «Человечность в ее естественной чистоте» («Die Menschheit in ihrer natürlichen Reinigkeit») (AA 19, S. 654)). Это подтверждает предположение, что, по его мнению, прообраз воспринял человечность, свободную от порчи радикального зла.

his vices: the latter arise from the abuse of freedom. The human personality is the ability to hear the voice of the moral law, and essentially the ability to choose the law as the sole motive of action. The habit of making such a choice, or kind disposition, cannot be inborn, but can only be acquired because it is the character of the *free* cause, but if this habit is to become possible some natural predispositions are required on which “absolutely nothing evil can be grafted” (RGV, AA 06, p. 27; Kant, 2009, p. 30). Kant sums up these reflections by noting that “humanity by itself is not evil” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67). It is precisely this humanity, alien to radical evil, which, according to Kant, the archetype of holiness adopts, when he becomes embodied on earth and descends to the humans.⁸ The ideal image of “humanity pleasing to God” (RGV, AA 06, p. 66; Kant, 2009, p. 74) which is thinkable and possible *for us* and which “we can think” in this or that way, is a somewhat different matter; it is the idea of the maximum perfection that can be attained by “a being who is *dependent* on needs and inclinations” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 68). This kind of humanity does not simply have needs, inclinations, sensible suffering and temptations to break the law, but *depends* on them and therefore is unable to comply with the law because the law is comparatively weak as an incentive: even when wishing good it cannot do it, according to St Paul: “For the good that I would I do not: but the evil which I would not, that I do” (Romans 7:19); i. e. “I admit the good (the law) into the maxim of my power of choice;

⁸ In his copy of the Bible, after the verse John 3:13: “And no man hath ascended up to heaven, but he that came down from heaven, even the Son of man which is in heaven,” Kant made the following note: “Humanity in its natural purity” (*Die Menschheit in ihrer natürlichen Reinigkeit*) (RGV, AA 19, p. 654). This confirms the supposition that the archetype has assumed humanity free of the poison of radical evil.

му моего произволения, но оно, будучи объективно... неодолимым мотивом, субъективно... оказывается более слабым (в сравнении с влечением) мотивом» (AA 06, S. 19; Кант, 1980, с. 100), и именно поэтому существо может быть названо «зависящим» от влечения (а не от закона добра). Так Кант описывает первую ступень зла в человеческой природе, которую называет «хрупкостью» (AA 06, S. 19; Кант, 1980, с. 99, 100) или «слабостью человеческого сердца в соблюдении принятых максим вообще» (AA 06, S. 19; Кант, 1980, с. 99). Можно предполагать, что прообраз цельного совершенства, поскольку он представляется воспринимающим человеческую природу, этой ступени зла в произволении (как и последующих) не воспринимает.

И в самом деле, Кант отмечает, что прообраз можно мыслить превосходящим человечность в том отношении, что чистота нравственной воли является в нем изначальной, а потому никакое действительное нарушение закона для него совершенно невозможно (AA 06, S. 64; Кант, 1980, с. 132). Это существо отличалось бы от «естественного человека» *только* неспособностью нарушить нравственный закон, будучи при этом не чуждо человеческих потребностей и страданий, а потому и самих по себе соблазнов к нарушению. Оно во всем подобно человеку, кроме греха и радикального злонравия. Но, по Канту, одно это отличие было бы уже бесконечным, и это существо уже не могло бы служить «естественному человеку» примером для подражания. Подвергаясь страданиям и искушениям, «естественный человек» мог бы заметить, что и сам он действовал бы точно так же, если бы обладал божественным совершенством святой воли и непоколебимой уверенностью в спасении, — в теперешнем же его положении подобный «человек божественного устроения» не может быть для него достаточно эффективным стимулом к нравственным максимам поведения. А потому для «естественного человека» сама «идея поведения согласно столь совершенным правилам нравственности» сохраняла бы значение как «предписание

but this Good, which objectively [...] is an unsurmountable incentive, is subjectively [...] the weaker (in comparison with inclination" (RGV, AA 06, p. 29; Kant, 2009, p. 32), and that is why the human being can be called "dependent" on the incentive (and not on the law of good). This is how Kant describes the first stage of evil in human nature which he calls "frailty" (RGV, AA 06, p. 29; Kant, 2009, p. 32) or "the human heart's weakness as such in complying with adopted maxims" (*ibid.*). One may suppose that the archetype of whole perfection, as far as it is represented as assuming human nature, does not assume this stage of evil in volition (neither does he assume the following stages).

Indeed, Kant notes that the archetype can be thought of as superior to humanity, as far as the purity of moral will in him is intrinsic, so that absolutely no actual violation of the law is possible for him (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, p. 71). This being would differ from the "natural human being" *only* by being incapable of breaking the moral law while being no stranger to human needs and suffering and hence to the temptation to transgress. It is similar to the human being in everything except sin and radical evil. But Kant says that this difference would be infinite, and this being would no longer be able to serve as an example for imitation to the "natural human being". Exposed to suffering and temptations, "the natural human being" could have noticed that he would have acted in exactly the same way if he had had a divinely perfect holy will and an unshakeable confidence of salvation; in his present condition such a human being "of godly attitude" cannot be a sufficient incentive towards moral maxims of behaviour for him. That is why for the "natural human being" the very "idea of a conduct in accordance with so perfect a rule of morality" would remain "a

к подражанию» (AA 06, S. 64; Кант, 1980, с. 133), но «богоугодный человек», обладающий божественным совершенством, не мог бы быть для него примером и «доказательством возможности и достижимости столь высокого и чистого морального блага для нас» (Там же).

Несмотря на это Кант признает, что мысль об изначальной святости воли прообраза, воплощенного в человеке Иисусе, мысль, что он «охотно отказывался» от этой божественной чистоты воли «для одних лишь недостойных людей, и даже для своих врагов, чтобы спасти их от вечной гибели» (Там же; исправлено мной. — А. С.), должна настраивать человека в духе любви, восхищения и благодарности этому «божественному человеку». Поэтому, отметив, что для признания «сверхчеловеческой природы» идеально-нравственного человека нет достаточных рациональных оснований, Кант подчеркивает: говоря это, он не намерен безусловно отрицать, что этот человек мог бы быть также «человеком сверхъестественного происхождения» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 132). Но в целом он заключает все же, что признание «сверхчеловеческой природы» этого человека препятствует ему быть в полной мере примером для подражания. Этот пафос отчасти странен в устах философа, который всегда сомневался в значимости примеров для морали и моральной философии⁹.

3.2. Этический эквивалент божественной природы

Однако для полноты этико-религиозной картины, которую можно называть прообразной философской теологией Канта¹⁰, необходимо остановиться также на вопросе о том, что является в ней эквивалентом божественной приро-

⁹ «...Если бы даже никогда не существовало ни одного человека, который оказал бы этому закону безусловное повиновение, — объективная необходимость быть именно таким для человека все же... будет явной сама по себе» (AA 06, S. 62; Кант, 1980, с. 130–131).

¹⁰ Термин «прообразная теология» впервые употреблен в работе Джейкобса (Jacobs, 2006).

precept to be followed” (*ibid.*), but “a human being pleasing to God”, in possession of a divine perfection, could *not* serve for him as an example and “as proof of the practicability and attainability for us of so pure and exalted a moral good” (*ibid.*).

In spite of this, Kant admits that the idea of the intrinsic holiness of the archetype’s will embodied in Jesus, the idea that he “willingly divested himself” of the divine purity of will “for none but unworthy people, even for his enemies, in order to save them from eternal perdition” (*ibid.*), should instill in the human being the spirit of love, admiration and gratitude to this “divine human being”. Therefore, having remarked that there are no sufficient rational grounds for recognising the “supra-human nature” of the ideal moral human being, Kant stresses that “he is by no means intent on denying absolutely that this human being might also be a ‘supra-naturally generated human being’” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70). But on the whole he concludes that recognising the “supra-human nature” of such a human being prevents him from fully being an example for imitation. This pathos is a bit strange coming from a philosopher who had always questioned the importance of examples for morality and moral philosophy.⁹

3.2. The Ethical Equivalent of Divine Nature

The ethical-religious picture that can be called Kant’s prototypical philosophical theology¹⁰ would not be complete without touching upon the question, what the equivalent of

⁹ “[...] even if there had never been a human being who had paid unconditional obedience to this law, — the objective necessity of being such a one is yet [...] — and by itself — evident” (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 2009, p. 69).

¹⁰ The term “prototypical theology” was first used in the work of Jacobs (2006).

ды (если такой эквивалент вообще есть в кантовской концепции) и, соответственно, насколько точен такой эквивалент. Учитель Евангелия есть для Канта «божественно настроенный, однако подлинно (*ganz eigentlich*) человеческий учитель» (AA 06, S. 65; Кант, 1980, с. 134; исправлено мной. — А. С.). Тем не менее в Писании Иисус говорит о себе, что в нем «идеал добра был воплощен реально — в учении и деятельности» (Там же)¹¹. И вот философ Кант настаивает, что эти изречения Иисуса истинны только в определенном смысле: а именно, они истинны, поскольку относятся к «умонастроению, которое он делает правилом своих действий» (Там же; исправлено мной. — А. С.). Его «пример» восходит к этому же умонастроению. Это чистейшее умонастроение имеет силу образца для всех людей и эпох, но и образец, согласно Канту, действителен также только для (несовершенного) *умонастроения*: человек следует образцу, если он уподобляет свое умонастроение этому высшему прообразу и соединяет свое умонастроение «с умонастроением прообраза» (AA 06, S. 66; Кант, 1980, с. 134–135; исправлено мной. — А. С.). Божественная природа есть, следовательно, в интерпретации Канта именно чистое нравственное умонастроение; причем соразмерная божественной природе справедливость состоит «в поведении, полностью и без изъяна соответствующем этому умонастроению» (AA 06, S. 66; Кант, 1980, с. 134; исправлено мной. — А. С.). Иначе говоря, «сверхчеловеческая» природа состоит для Канта в чистом нравственном умонастроении, воплощающемся во вполне чистой и святой деятельности во внешнем мире. Святой и божественный прообраз есть не что иное, как «прообраз нравственного умонастроения во всей его чистоте» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129; исправле-

¹¹ В Евангелии от Иоанна Иисус наиболее наглядно говорит о Себе в этом смысле: «...послал Меня живой Отец, и Я живу Отцом» (Ин. 6: 57); «Мое учение — не Мое, но Пославшего Меня» (Ин. 7: 16); «...ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю» (Ин. 8: 28); и наконец, наиболее явно, так что это вызывает прямое возмущение иудейских учителей закона: «Я и Отец — одно» (Ин. 10: 30); «...когда не верите Мне, верьте делам Моим, чтобы узнать и поверить, что Отец во Мне и Я в Нем» (Ин. 10: 38).

the divine nature in this theology is (if such an equivalent is present there at all) and accordingly, to what extent such an equivalent is adequate. For Kant, the teacher of the Gospel is a “divinely minded, but quite properly (*ganz eigentlich*) human teacher” (RGV, AA 06, p. 65; Kant, 2009, p. 73). Nevertheless, Jesus says of himself in the Scripture that “the ideal of the good was exhibited bodily in him (in his teaching and conduct)” (*ibid.*).¹¹ And the philosopher Kant comes to insist that these utterances of Jesus are true only in a certain sense: they are true insofar as they refer to “the attitude which he makes the rule of his actions” (*ibid.*). His “example” goes back to the same attitude. This pure attitude has the validity of an example for all people and ages, but then an example, according to Kant, is valid only for an (imperfect) *attitude*: a human being follows the example by likening his attitude to this highest archetype and by uniting his attitude “with the attitude of the archetype” (RGV, AA 06, p. 66; Kant, 2009, p. 73). Thus, the divine nature, as interpreted by Kant, is a pure moral attitude; and justice commensurate with divine nature consists “in a way of life conforming completely and unfailingly to that attitude” (*ibid.*). In other words, the “supra-human” nature, for Kant, consists in a pure moral attitude embodied in pure and holy activity in the outer world. The holy and divine archetype is nothing other than “the archetype of the moral attitude in all its purity” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 67); quite similarly, the effective force of true holiness is the force “of a moral attitude” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 68). The “supra-human”,

¹¹ Jesus says this about himself most vividly in St John: “Just as the living Father sent me and I live because of the Father” (John 6:57); “My teaching is not mine, but his that sent me” (John 7:16); “I am he and I do nothing on my own, but speak just as the Father taught me” (John 8:28); and, finally, so openly that it enrages Judaic law teachers: “I and the Father are one” (John 10:30); “Even though you do not believe me, believe the works that you may know and understand that the Father is in me and I in him” (John 10:38).

но мной. — А. С.), как и действенная сила подлинной святости есть именно сила «морального умонастроения» (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 130; исправлено мной. — А. С.). «Сверхчеловеческое» не есть тогда то, что «после» человека (например, в эволюционном смысле); «сверхчеловеческое» есть предельная потенция самого «человеческого»¹². Однако, как показал Канту его анализ на уровне высшей этики максим (в первой книге «Религии...»), эта предельная потенция отнюдь не свойственна человеку естественным образом, то есть от природы, ни в какое мгновение жизни. Собственно, именно это и обуславливает необходимость моральной *религии*. Справедливость нравственной жизни, говорит Кант, намекая на одно место у пророка Исаии¹³, — это «не наша» справедливость, и всегда таковой останется (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 134; исправлено мной. — А. С.); точнее, человек ни в какой момент не может *знать*, что он таков по природе; поэтому только *вера* в чистый идеал нравственного воления открывает человеку возможность возвышаться к прообразу как идеалу морального совершенства. Усвоение через чистую моральную веру составляет в кантовской этикотологии своеобразный аналог учения об оправдании верой; эта часть кантианской философии религии заслуживает отдельного рассмотрения, однако выходит за рамки темы данной статьи.

4. «Теория» и «практика» в философии моральной религии

Важно подчеркнуть в этом кантовском представлении об искуплении через веру одну существенную черту: поскольку сверхчеловеческая природа прообраза святости есть его чи-

¹² Вышеприведенная формулировка Канта «божественно настроенный, однако подлинно человеческий учитель» (AA 06, S. 65; Кант, 1980, с. 134; исправлено мной. — А. С.) предельно точно соответствует этому общему взгляду. Иисус есть, по Канту, столь подлинно человеческий учитель, что в такой полноте эта подлинность (*Eigentlichkeit*) не может быть присуща человеку без высшего содействия; он есть предельное осуществление человеческого, Сын Человеческий.

¹³ «Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь» (Ис. 55: 8).

then, is not what comes “after” the human being (for example, in the evolutionary sense); the “supra-human” is the ultimate potency of the “human” itself.¹² However, as Kant’s analysis on the level of the higher ethics of maxims (in the first book of *Religion*) has demonstrated, this ultimate potential is by no means naturally inherent to humanity at any moment of life. This, indeed, is what makes moral *religion* necessary. “The justice of moral life, says Kant in an allusion to a verse in Isaiah,¹³ is ‘a justice that is not ours’ and will always remain as such” (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 73); more precisely, a human being can at no moment *know* that he is such by nature; therefore only *faith* in a pure ideal of moral volition opens to the human being the path of ascending to the archetype as an ideal of moral perfection. This assimilation through pure moral faith is, in Kant’s ethical theology, an analogue of sorts to the doctrine of justification through faith; this part of Kant’s philosophy of religion deserves a separate examination, which is outside the scope of my article.

4. “Theory” and “Practice” in the Philosophy of Moral Religion

One important feature in this Kantian representation on redemption through faith needs to be emphasised: since the supra-human nature of the archetype of holiness is his pure and perfect attitude, invariably and genuinely expressed in the Word (teaching) and action (behaviour in life, victory over suffering and resolve to meet even death for the sake of the tri-

¹² The above formula of Kant: “divinely minded, but quite properly (*ganz eigentlich*) human teacher” (RGV, AA 06, p. 65; Kant, 2009, p. 73), pinpoints this general view. Jesus, Kant argues, is such a genuine human teacher that this authenticity (*Eigentlichkeit*) cannot be human without higher assistance; he is the ultimate embodiment of the human, the Son of man.

¹³ “For my thoughts are not your thoughts, neither are your ways my ways, says the Lord” (Isaiah 55:8).

стое и совершенное умонастроение, неизменно и цельно выражающееся в слове (учении) и действии (поведении в жизни, победе над страданиями и решимости принять даже смерть во имя торжества царства святости), и поскольку принципиально никто не благ, кроме единого Бога, вера, о которой идет здесь речь, предполагает возвышение к идеалу святости через соединение своего, всегда несовершенного и запятнанного грехом, умонастроения, вместе с возникающими из него убеждениями и действиями, с «умонастроением прообраза» (AA 06, S. 66; Кант, 1980, с. 134–135; исправлено мной. — А. С.); верующий в кантовском смысле человек есть тот, кто воспринял (*angenommen hat*) это святое умонастроение (AA 06, S. 61; Кант, 1980, с. 129) (трансцендентально-практический идеал разума во всей его чистоте и полноте) и кто поэтому «может веровать и иметь обоснованное доверие к самому себе, что при подобных искушениях и страданиях... он сохранит неизменную приверженность прообразу человечности» (AA 06, S. 62; Кант, 1980, с. 130; исправлено мной. — А. С.). Вера, которая здесь имеет значение, — не теоретическое исповедание, а *практическая вера*: «...моральную ценность имеет только вера в практическую значимость этой идеи, заложенной в нашем разуме» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131). То есть решающее значение имеет вера в практический идеал, а не спекулятивное исповедание некоторого положения дел во внешнем мире. Если сверхчеловеческая природа есть идеал цельно и неизменно угодной Богу человечности как нравственной деятельности, проистекающей из радикально святого умонастроения, это отнюдь не означает, чтобы сверхчеловеческая природа не могла иметь, кроме того, еще бесконечного разнообразия других определений, уже не имеющих сами по себе «моральной ценности». Так же и Кант не ставит своей целью доказать невозможность или неразумность исповедания божественной природы Иисуса; он хочет только, чтобы такое исповедание не могло «стоять на дороге практического применения его идеи в нашем подража-

умph of the kingdom of holiness), and since, in principle, no one is good except the one God, the faith in question here presupposes the ascent to the ideal of holiness, effected by uniting one's own attitude, which is always imperfect and sin-blemished, together with the convictions and acts arising from it, "with the attitude of the archetype" (RGV, AA 06, p. 66; Kant, 2009, p. 73); a believer in the Kantian sense is one who has adopted (*angenommen hat*) this holy attitude (RGV, AA 06, p. 61; Kant, 2009, p. 68) (the transcendental practical ideal of reason in all its purity and completeness) and who therefore "can have faith and place well-based confidence in himself, that under similar temptations and sufferings [...] he would unshakably continue to adhere to humanity's archetype" (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 2009, p. 68). The faith that is essential here is not theoretical profession, but *practical faith*: "only faith in the practical validity of that idea which resides in our reason has moral worth" (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 69). In other words, what matters most is faith in the practical ideal, and not speculative preaching of a certain state of affairs in the outer world. If the supra-human nature is the ideal of integral humanity invariably pleasing to God as moral activity springing from a radically holy attitude, this does not mean that supra-human nature could not have, beside this, an infinite variety of other definitions which in themselves do not have "moral worth". Nor does Kant seek to prove that confessing the divine nature in Jesus is impossible or unreasonable; he merely wishes that such a confession would not, "according to everything that we are capable of having insight into, stand in the way of applying the idea of this holy one practically to our emulation of him" (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, p. 70). Any theoretical teaching that would "stand in the way" of the practical goals of moral improvement, that would make impossible the representation

нии ему во всем, что только мы сможем усмотреть» (AA 06, S. 64; Кант, 1980, с. 132). Всякое теоретическое исповедание, которое будет «стоять на дороге» практических целей нравственного совершенствования, которое сделает невозможным представление «божественного человека» как примера для «естественного человека» (Там же) и поэтому станет причиной того, что на место подлинно значимого в религии (практически осуществляемого по мере сил умонастроения святости) будет поставлено, как условие богоугодности и признак религиозности, нечто постороннее для нравственности, «например, исповедание статутарных догматов, соблюдение церковной обрядности и дисциплины и т.д.» (AA 06, S. 174; Кант, 1980, с. 247), станет источником «лжеслужения Богу в статутарной религии» (заглавие второго раздела четвертой книги «Религии...»). То же самое относится, согласно Канту, и к исповеданию божественной природы «учителя Евангелий». Повторю еще раз: Кант признаёт возможность такого исповедания, однако предупреждает в истинно критическом духе, что далеко не всякое мышление природы «этого богоугодного человека» (AA 06, S. 64; Кант, 1980, с. 132) будет надежным основанием для моральной религии. Известный способ мышления о божественной природе Иисуса такое основание исключает.

Вернемся в свете сказанного выше к аргументам кантовского «естественного человека», которые нередко кажутся исследователям аргументами против «сверхчеловеческой» природы¹⁴. Существенно, что «естественный человек» рефлектирует здесь не вполне по собственной инициативе: некто гипотетически мыслит природу подлинно угодного Богу человека, учителя Евангелий, «в такой степени сверхчеловеческой, что не приобретенная, а прирожденная неизменяемая чистота воли делает для него безусловно невозможным никакое отступление от закона»

¹⁴ Например, Ди Чензо видит в них прямой акцент Канта на том, что Иисуса следует понимать скорее как человека, чем как Бога, чтобы он мог быть «эффективным этическим примером» (Di Censo, 2013, S. 126).

of the “divine human being” as an example of the “natural human being” (*ibid.*) and which would therefore cause something extraneous to morality to replace what is truly significant in matters of religion (i. e. the attitude of holiness, put in practice to the best of one’s ability), “e.g. confessing statutory dogmas, heeding church observance and discipline, and the like” (RGV, AA 06, p. 174; Kant, 2009, p. 194), would become “pseudoservice of God in a statutory religion” (the title of the second part of Book 4 of *Religion* (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, p. 185). The same applies, according to Kant, to the confession of the divine nature of “the teacher of the Gospels”. I repeat: Kant considers such confession possible but warns, in a truly critical spirit, that by far not every way of conceiving the nature of “that human being pleasing to God” (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, p. 70) would be a reliable foundation for a moral religion. A certain way of conceiving the divine nature of Jesus rules out such a foundation.

Let us revisit, in the light of what is said above, the arguments of the Kantian “natural human being” which scholars often regard as arguments against the “supra-human” nature.¹⁴ It is essential that “the natural human being” here does not reflect entirely on his own: someone hypothetically thinks the nature of the human being truly pleasing to God, the teacher of the Gospels “as supra-natural insofar as his purity of will – by no means an achieved, but an innate, unchangeable purity of will – would make any transgression absolutely impossible for him” (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, p. 71), so that “this distance from the natural human being would [...] become [...] infinitely great” (*ibid.*). And so “the natural human being” says, responding to *this theologian*, that if he had had such a will he would

¹⁴ For example, Di Censo sees them as Kant’s direct indication that Jesus should be understood rather as man than God if he is to be “an effective ethical example” (Di Censo, 2013, p. 126).

(Там же), так что «вследствие этого отличие его от естественного человека было бы... бесконечно великим» (Там же). И вот «естественный человек» говорит, возражая *этому богослову*, что, будь у него такая воля, он просто не заметил бы и самых сильных искушений к нарушению закона, однако, к сожалению, его воля не такова, а потому подобное представление ничем ему не помогает. *При таком представлении* о святой воле очевидно, что подобное существо было бы совершенно уверено в собственном спасении, оно «своими глазами» видело бы «великолепный и близкий исход» (AA 06, S. 64; Кант, 1980, с. 133)¹⁵. Дело только в том, что, согласно собственному взгляду Канта, вполне подтверждаемому историей христианской философии и теологии, *такое* представление отнюдь не является *единственно возможным*. Какое же представление можно признать морально-религиозно *возможным*, определяется в контексте кантовской философии моральной религии отношением различных представлений морального идеала к цели нравственного возвышения человека и человеческого рода, а не отношением теоретически «признаваемого за истину» представления к теоретически «признаваемому за истину» представлению, которое считается авторитетным в известном историческом обществе верующих. «Естественный человек» высказывается не против идеи божественной природы прообраза, то есть не против теологии (христологии) вообще, а лишь против такой христологии, для которой он не видит *морально-практического применения*¹⁶. Поэтому он не призывает

¹⁵ Теоретическое познание такого рода, как понял Кант еще со времен «Грез духовидца», человеку принципиально не дано. То есть по меньшей мере этот довод «естественного человека» не есть довод *Канта*.

¹⁶ Поэтому он только *кажется* сугубо «естественным» человеком, на деле же он есть человек морально заинтересованный, сознающий свои границы и поэтому — человек, наделенный сознанием свободы, живущий нравственной жизнью и, значит, в известной мере уже «сверхъестественный», коль скоро в нравственной жизни моральная вера свидетельствует «чудеса такого рода, которые могут возникать из доброго принципа» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131).

quite simply ignore the strongest temptations to transgress, but unfortunately his will is not such, and so this representation does not help him at all. *Given such an idea* of holy will, it is obvious that such a being would be absolutely confident of its salvation, it would see with its eyes “the splendid and near outcome” (RGV, AA 06, p. 64; Kant, 2009, p. 71).¹⁵ Only, according to Kant’s own view, amply confirmed by the history of Christian philosophy and theology, *such an idea* is by no means *the only possible one*. As to which representation could be judged morally and religiously *possible*, this is determined, in the context of a Kant’s philosophy of moral religion, by the relationship of various representations of the moral ideal to the goal of moral improvement of the human being and mankind, and not by the relationship of some representation theoretically “held to be true” to some other representation theoretically “held to be true” which is considered to have authority in a certain historical community of believers. “The natural human being” does not speak out against the idea of the divine nature of the archetype, i. e. not against theology (Christology) in general, but merely against the kind of Christology for which he sees no *moral-practical application*.¹⁶ Therefore he does not advocate the abolition of Christological dogmatics (as well as philosophising about the archetype), but deems it necessary to posit (in the common usage of the educated public) as much “theory” (dogmatics) as is necessary

¹⁵ Theoretical knowledge of this kind, as Kant realised since the time of *Dreams of a Spirit-Seer*, is, in principle, not bestowed on mankind. Thus, at least this particular argument of the “natural human being” is not *Kant’s* argument.

¹⁶ Therefore he only *seems* to be a strictly “natural” human being, but in reality he is a morally interested human being, aware of his limitations, and therefore a human being endowed with a sense of freedom, living a moral life and hence to some extent already a “supra-natural” human being, inasmuch as moral faith in a moral life attests to “miracles as being such as might come from the good principle” (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 69).

упразднить христологическую догматику (как и философствования о прообразе), но считает только нужным полагать (в общем употреблении образованной публики) столько «теории» (догматики), сколько необходимо для моральной цели (движения к победе над радикальным злом в человечестве), а отнюдь не столько, сколько представляется необходимым самому догматисту для его систематических целей. Когда же мы заметим, что этот взгляд, составляющий фон обсуждения Кантом теологии прообраза в приложении ее к тому, что современные авторы называют «библейским нарративом», есть взгляд философа, а не (библейского) богослова, нам придется обратиться к вопросу о том, как сказывается на философской христологии Канта его понимание соотношения «факультетов».

5. Прообразная христология и библейская теология: вместо заключения

«Сверхчувственные свойства» объектов опыта, а тем более свойства сущностей, которые не могут быть объектами нашего опыта, согласно Канту, непостижимы для человека иначе, как по аналогии с объектами чувственного опыта (AA 06, S. 64 Anm.; Кант, 1980, с. 133 примеч.). Но и в отношении свободных действий Бога наша способность представления ограничена, по Канту, процедурой схематизма, посредством которой мы объясняем для себя мысль о сверхчувственной сущности через аналогию в чувственном мире. Однако это только «схематизм аналогии», но не «схематизм определения объекта» (Там же). То есть схему, при помощи которой мы мыслим предмет понятия, мы не вправе считать свойством *самого предмета*; одно дело — «отношение схемы к ее понятию», иное дело — «отношение этой схемы понятия к самой вещи» (AA 06, S. 64 Anm.; Кант, 1980, с. 134 примеч.), тем более что речь идет о «вещи», принципиально познаваемой одним разумом. В силу этого есть вещи, о которых мы

for the moral goal (movement towards the triumph over radical evil in humankind) and not as much as the dogmatist considers it necessary for his systematical goals. And if we notice that this perspective, which forms the background to Kant's discussion of prototypical theology as applied to what modern authors call "the biblical narrative", is the perspective of a philosopher and not of a (biblical) theologian, we have to address the issue of how Kant's concept of the relations between academic "faculties" influences his philosophical Christology.

5. Prototypical Christology and Biblical Theology: *in loco of a Conclusion*

The "supra-sensible characteristics" of the objects of experience, let alone the properties of the entities that cannot be objects of our experience, are, according to Kant, incomprehensible to the human being except by analogy with the objects of sensible experience (RGV, AA 06, p. 64n; Kant, 2009, p. 71n85). But with regard to God's free actions our capacity of representation is limited, according to Kant, by the procedure of schematism, whereby we explain to ourselves the thought of a supra-sensible entity through an analogy in the sensible world. However, this is only "a schematism of analogy", and not "a schematism of object-determination" (*ibid.*). That is, we have no right to consider the schema whereby *we* think the object of the concept to be the property of *the object itself*; "the relation of a schema to its concept" is one thing but "the relation of this same schema of the concept to the thing itself" is another thing (RGV, AA 06, p. 64n; Kant, 2009, p. 73n85), especially since we are speaking about "a thing" that is, in principle, cognisable only by reason. There are *eo ipso* some things about which we are totally unable to "form any idea" except through some contingent schema-

совершенно неспособны «составить себе понятие» иначе, как посредством некоторой условной схематизации. И все, что хочет сказать здесь Кант в своем качестве философского теолога теологу, опирающемуся на букву откровения, резюмируется в следующем: теоретическое исповедание содержания этой схемы не следует превращать в условие спасения, как и в условие признания человека сторонником истинной религии. Несомненно, что для философа Канта существуют такие необходимые условия моральной религиозности; в известном смысле весь трактат Канта о религии написан с целью обозначить в общих чертах совокупность таких условий осуществления «единого на потребу» живого нравственного умонастроения. Однако столь же несомненно, что детали представления о божестве Иисуса Христа к числу таких условий не относятся. Постольку вопрос о *соответствии* философского представления Канта о «сверхчеловеческой» природе прообраза святости учению *халкидонского богословия* о двух природах во Христе приходится признать неверно заданным.

В предисловии к своему трактату о религии Кант формулирует: на поприще наук библейскому богословию, опирающемуся на откровение, противостоит философское богословие, опирающееся на разум. Если последнее остается в пределах разума и не претендует вводить свои положения в библейское богословие, коль скоро духовные лица имеют «исключительное право» на «официальные учения» библейского богословия, философское богословие «должно пользоваться полной свободой распространения» (AA 06, S. 9; Кант, 1980, с. 84). Если же философское богословие нарушает свои границы, вторгается в область библейского богословия с намерением реформировать его учения, библейский богослов имеет право цензуры. Причем Кант различает случай, когда подобное бесчинное вторжение философа в полномочия библейского богослова доказано как действи-

тиса. And thus, all that Kant, in his quality of a philosophical theologian, wants to tell the theologian who relies upon the letter of revelation, can be summed up as follows: the theoretical confession of the content of this schema should not be turned into a condition of salvation, a condition for accepting a person as an adherent of true religion. Such necessary conditions of moral religiosity undoubtedly exist for Kant the philosopher; in a sense Kant's entire treatise on religion was written to outline in general terms the totality of these enforcement conditions of a living moral attitude that is "the only one needful". Yet it is equally obvious that the specifics of the notion about the divinity of Jesus Christ do not belong to such conditions. Thus we have to admit that the problem of *adequacy* between Kant's philosophical concept of a "supra-human" nature of the archetype of holiness and the Chalcedonian theological doctrine about the two natures in Christ has been stated in an incorrect way.

In the preface to his treatise on religion Kant states that in the field of science biblical theology, which relies upon revelation, is opposed to philosophical theology, which is based on reason. If the latter remains within the confines of reason and does not claim to introduce its statements into biblical theology, inasmuch as the clerics have a privilege to "public doctrines" of biblical theology, philosophical theology "must have complete freedom to spread" (RGV, AA 06, p. 9; Kant, 2009, p. 7). If philosophical theology transgresses its boundaries and invades biblical theology with intent to reform its doctrines the biblical theologian has the right of censorship. Kant makes a distinction between the case when a philosopher's illegitimate intrusion upon the biblical theologian's domain has been proven and when the theologian has the right of censorship of the philosophical faculty, among other things, in his quality of the *spiritual guide*, and the case when the fact of il-

тельно случившееся и когда поэтому богослов имеет право цензуры философского факультета также и в своем качестве *духовного пастыря*, и случай, когда факт бесчинного вторжения всего лишь возможен или сомнителен, то есть когда он должен быть установлен или опровергнут легитимным суждением ученой корпорации, и в этом случае библейский богослов хотя и имеет право цензуры, но только в качестве *ученого*.

Однако для нашей темы существенно, в чем именно может состоять, по Канту, подобное бесчинное вторжение. Заимствование содержания исторического откровения или основанной на нем библейско-богословской науки для использования в своих (философских) целях не является бесчинным вторжением даже в случае, если заимствуемым материалом философ пользуется так, как это согласно с разумом, но может оказаться неудобным библейскому богослову. Иными словами, ссылаясь на свидетельства исторического откровения об Иисусе или апеллируя к учениям богословов (в апологетическом или полемическом духе), философ не нарушает полномочий библейского богословия. Требуемое цензуры вторжение «происходит лишь в том случае, если он что-то *вносит* в него и тем самым намерен обратить его на другие цели, не дозволенные его устройством» (AA 06, S. 10; Кант, 1980, с. 85).

Как известно, Кант рассматривал свой трактат о религии исключительно как опыт философской теологии (философского учения о вере), которая «пользуется для подтверждения и объяснения своих положений историей, языками, книгами всех народов, даже Библией, но только для себя» (AA 06, S. 9; Кант, 1980, с. 84). Она не претендует на реформирование «официальных учений» библейского богословия. Однако и библейский богослов, со своей стороны, не наделен правом вводить свои учения в область других наук с достоинством верховного авторитета; подобная нездоровая ситуация, по Канту, была «во времена Галилея» и приводит лишь к тому, что получающий такие пол-

legitimate intrusion is merely possible or dubious, i. e. when it has to be established or refuted by legitimate judgment of the scientific corporation, in which case the biblical theologian, though still in possession of the right of censorship, has that right only in his quality of a *scientist*.

What is important for our theme, however, is to know what, according to Kant, may constitute such an illegitimate intrusion. The borrowing of the contents of the historical revelation or biblical theological science based on them for his own (philosophical) purposes is not an illegitimate intrusion, even if the philosopher uses the borrowed material in a way that accords with reason but may turn out to be objectionable to the biblical theologian. In other words, a philosopher who invokes the testimony of the historical revelations about Jesus or appeals to the doctrines of theologians (in an apologetic or polemical spirit) does not intrude upon the competence of biblical theology. An intrusion that requires censorship “occurs only insofar as he *carries* something *into* biblical theology and thereby seeks to direct that theology to other purposes than its arrangement permits” (RGV, AA 06, p. 10; Kant, 2009, p. 8).

Kant of course considered his treatise on religion to be solely an essay in philosophical theology (philosophical teaching about faith) which seeks “to confirm and elucidate its propositions, employs history, languages, books of all people, even the Bible, but only for itself” (RGV, AA 06, p. 9; Kant, 2009, p. 9). It does not claim to reform the “official teachings” of biblical theology. However, the biblical scholar, for his part, has no right to introduce his teachings into the domains of other sciences as a supreme authority; such an unhealthy situation, according to Kant, existed “at the time of Galileo” and the biblical theologian who has received such powers ends up “confiscating all experiments of human reason” (RGV, AA 06, pp. 8-9; Kant,

номочия библейский богослов «налагает запрет на все исследования человеческого рассудка» (AA 06, S. 8–9; Кант, 1980, с. 84). Для нашей темы это означает, что халкидонский догмат о Бого-человечестве в своем качестве трансрационального представления не является и не может являться *достоянием* философии, претендующей на строго рациональный образ действия¹⁷. Поэтому философская «прообразная теология» Канта, конечно, *не тождественна* содержанию учения библейского богословия какого бы то ни было времени об Иисусе Христе как Богочеловеке. Однако она не тождественна ему *в обоих направлениях*: Кант не утверждает категорически, будто *прообраз есть Иисус*, то есть что Иисус из Назарета должен быть «познаваем как» прообраз святости или как трансцендентально-практический идеал, но не утверждает он и того, будто *Иисус есть прообраз*, то есть будто Иисус из Назарета есть единственное историческое осуществление прообраза совершенной человечности¹⁸. Полагаем, что именно «кантианской скромностью» обусловлено решение Канта построить почти все отсылки к «библейскому нарративу» во второй книге «Религии...» в сослагательном наклонении («Если бы такой... человек... сошел на землю» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131); «...как если бы он принял человеческую природу» (AA 06, S. 62; Кант, 1980, с. 130); «...опыт, в котором мог бы быть дан пример та-

¹⁷ Кант допускает возможность, что религия может «объявить войну разуму» и заставить теологию «в религиозных делах не иметь по возможности никакого касательства с разумом» (AA 06, S. 10; Кант, 1980, с. 85), то есть заявлять, будто она рационально мыслит то, что в пределы разума не вмещается. Однако это не только проигрышная стратегия для самой религии, что понимали Кант и некоторые русские философы: «...что это была бы за религия, которая не могла бы вынести света науки и сознания?» (Киреевский, 2006, с. 202). Важно, что это принципиально не есть стратегия кантовской философии религии.

¹⁸ Л. Пастернак, обращая внимание на это разграничение компетенций философии и библейской теологии в предисловии Канта, задается вопросом, не возникает ли в тексте трактата «подход к Библии, несовместимый с заявленными стандартами Канта» (Pasternack, 2015, p. 487). Можно утверждать, что по крайней мере философская *христология* Канта соблюдает эти стандарты.

2009, p. 7). For our purposes this means that the Chalcedonian dogma about Godmanhood in its quality of a trans-rational representation is not and cannot be the *property* of philosophy which claims to be rigorously rational.¹⁷ Therefore Kant's philosophical prototypical theology is *not*, of course, *identical* to the content of the biblical theological doctrine of any time about Jesus Christ as God-man. However, it is not identical to it *in both directions*: Kant neither asserts categorically that the *archetype is Jesus*, i. e. that Jesus of Nazareth must be "cognisable" as the archetype of holiness or as a transcendental practical ideal, nor does he claim that *Jesus is the archetype*, i. e. that Jesus of Nazareth is the only historical realisation of the archetype of perfect humanity.¹⁸ I believe that it was "Kantian modesty" that prompted him to phrase almost all references to the "biblical narrative" in the second book of *Religion* in the subjunctive mood ("if [...] there had, as it were, come down from heaven to earth such a [...] human being" (RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 70); "insofar as he is presented as having assumed human nature" (RGV, AA 06, p. 62; Kant, 2009, p. 68); "an experience must be possible in which an example of such a human being is given"

¹⁷ Kant admits it is possible that religion can "declare war on reason" and make theology "in matters of religion [...] to have, if possible, nothing at all to do with philosophy" (RGV, AA 06, p. 10; Kant, 2009, p. 9), that is, to declare that it thinks rationally what does not fit within the bounds of reason. However, that is not only a losing strategy for religion itself, something that Kant and some Russian philosophers understood: "For what kind of religion is it that cannot stand in the light of science and consciousness?" (Kireevsky, 1998, p. 236; transl. improved by A.S.). It is important that it is radically at odds with the strategy of Kant's philosophy of religion.

¹⁸ L. Pasternack, drawing attention to this delimitation of the competences between philosophy and biblical theology in Kant's preface, wonders whether the text of the treatise will not end up suggesting "an approach to the Bible incompatible with Kant's stated standards" (Pasternack, 2015, p. 487). Arguably, at least Kant's philosophical *Christology* does comply with these standards.

кого человека» (AA 06, S. 63; Кант, 1980, с. 131)), тогда как в остальном тексте трактата Кант говорит в изъявительном наклонении. А именно оговорка «если бы» сопровождает положения, для признания которых за истину не имеется достаточных объективных «причин», но которые могут быть содержанием разумной *моральной веры*, «если мы решаем верить в них» (Palmquist, 2012, p. 426). Однако в контексте кантовского трактата это именно заимствованные содержания откровенной религии, которые философ использует «для себя», даже если форма использования не нравится библейскому богослову. Однако для веры (даже только моральной) они уже не «если бы», но в качестве ее содержания они не могут оправдать себя перед наукой и философией как рациональной «теорией». Иначе говоря, «прообразная теология» Канта, метафизическую часть которой составляет представление о человеческой и «сверхчеловеческой» природе прообраза совершенства, мыслится самим философом как необходимое содержание *моральной веры*, однако отнюдь не как содержание *церковной веры* известного христианского сообщества¹⁹: последняя претензия

¹⁹ Нет причин полагать, будто содержание учения библейского теолога и философского теолога (в кантовском смысле терминов), принадлежащих к одному вероисповеданию (и даже к корпорации одного университета), обязано быть тождественным просто в силу их конфессионального единства. Если поэтому Н. Дж. Джейкобс замечает, что кантовский прообраз «не есть второе лицо Божества (*hypostasis*), имеющее одну сущность (*ousia*) с Богом Отцом» (Jacobs, 2012, p. 226), и характеризует позиции Канта по основным пунктам, где они пересекаются с христианством, как несовместимые с «конфессиональными стандартами» христианства, то он, хотя и признает, что говорит в этом случае «как конфессиональный христианин», упускает из виду различие между *тождеством* систематических выводов философского богословия со спекулятивными построениями библейского богословия (которого от философского богословия может требовать разве что имеющая авторитет инквизиция) и *совместимостью* между тем и другим. В том-то и дело, что автор говорит это как философствующий конфессиональный богослов, допускающий возможность речи о «ересях» в философии, а не как конфессионально определившийся философский богослов, который в этом качестве может вовсе не упоминать в своих трудах о том, во что он лично верует.

(RGV, AA 06, p. 63; Kant, 2009, p. 69), whereas in the rest of the treatise he uses the indicative mood. The reservation “if” accompanies the provisions whose truth is not sufficiently supported by objective “reasons” but which may be the content of a reasonable *moral faith* “if one chooses to believe them” (Palmquist, 2012, p. 426). However, in the context of Kant’s treatise it is the borrowed content of revealed religion that the philosopher uses “for himself”, even if the biblical theologian finds the form of this use objectionable. For faith, however, (even if it is only moral faith) it is no longer provided with “if”, but it cannot justify itself as content of faith before science and philosophy as a rational “theory”. In other words, Kant’s “prototypical theology” whose metaphysical part is the idea of the human and “supra-human” nature of the archetype of perfection is considered by the philosopher himself to be the necessary content of *moral faith* but by no means the content of *church faith* of a certain Christian community:¹⁹ the latter claim, as Kant himself was convinced, would amount to an illegitimate intrusion upon the jurisdiction of the theologi-

¹⁹ There are no reasons to believe that the content of the teaching of the biblical theologian and the philosophical theologian (in the Kantian meaning of the terms) belonging to the same faith (or even to the corporation of the same university) has to be identical simply because of their shared confession. Therefore if Jacobs notes that the Kantian archetype “is not a second divine particular (*hypostasis*) having the same essence (*ousia*) as God the Father” (Jacobs, 2012, p. 226), and characterises Kant’s positions on the main points where they intersect with Christianity as incompatible with “confessional standards” of Christianity, then, although he admits that he is speaking in this case “as a confessional Christian” (*ibid.*, p. 225), he overlooks here the difference between the *identity* of systematic conclusions of philosophical theology with speculative constructs of biblical theology (which identity could be demanded from philosophical theology only by some kind of authoritative inquisition), and the *compatibility* between the two. The point is precisely this, that the author says it as a philosophising confessional theologian who thinks it is legitimate to speak about “heresy” in philosophy, and not as a philosophical theologian who has chosen his confession and who in this quality may not even mention his personal beliefs in his works.

была бы, по собственному убеждению Канта, проявлением бесчинного вторжения в юрисдикцию богословского факультета. Кант лишь стремится показать, что моральная вера разума должна быть плодоносным зерном исторической веры, которая не хочет быть источником лжеслужения Богу. Однако та и другая пребывают, по его представлению, в различных измерениях, или перспективах²⁰, точно так же как философская и библейская теология. Поэтому, говорит Кант, библейский богослов может считать себя «единодушным» с философским богословом или обязанным опровергать его, «если только он его слушает» (AA 06, S. 10; Кант, 1980, с. 86)²¹. Ибо дело идет не только об исторической вере и не только о правильности философско-теологического построения, но о судьбе «учения о религии в целом» (Там же; исправлено мной. — А. С.), которое есть при этих предпосылках двуединство моральной религии (в данном аспекте — «прообразной теологии») и церковной веры (в данном аспекте — богословской христологии). Стремление смешивать ту и другую — в пользу ли философского или богословского факультета — выдает, по Канту, «отсутствие основательности» (Там же) в понимании целостной человечности. Очевидно, однако, что при данных предпосылках философская христология «прообразна» может быть совместимой с известным взглядом церковно-верующего на Христа Богочеловека; более того, она часто с ним фактически соединяется, пусть иногда и в ущерб «основательности» и цельности взгляда. Столь же очевидно, впрочем, что полноцен-

²⁰ Согласно распространенному взгляду, Кант и кантианцы воспринимают только одну из этих перспектив (рационально-этическую) как подлинную, вследствие чего им представляется, будто «мораль определяет религию, а не наоборот, отсюда разговор о религии имеет смысл только в рамках морали» (Белов, Фахрудинова, 2017, с. 33). Сказанное Кантом о библейской и философской теологии ясно обозначает, что для него бесспорна действительность *совсем другого* дискурса о религии за стенами философского факультета.

²¹ Но он не «слушает» его, если принимает его за коллегу по *своему* факультету, или, напротив, опираясь на авторитет Писания и отеческого богословия, именует его «еретиком».

cal faculty. Kant merely tries to show that the moral faith of reason must be the fertile grain of historical faith which does not want to be a source of pseudoservice to God. However, the two, he believes, are in different dimensions, or perspectives,²⁰ just like philosophical and biblical theology. Therefore, Kant says, the biblical theologian may think himself “at one” with the philosophical theologian or believe he must refute him, “if only he hears him” (RGV, AA 06, p. 10; Kant, 2009, p. 9).²¹ For what is at issue here is not only historical faith and not only the correctness of the philosophical-theological construction, but the fate of “the doctrine of religion as a whole” (*ibid.*), which, given these prerequisites, is a duality of moral religion (in this aspect, “prototypical theology”) and church faith (in this aspect, theological Christology). The inclination to confuse the two in favour of the philosophical or the theological faculty betrays, according to Kant, a “lack of thoroughness” (*ibid.*) (in understanding whole humanity). It is evident, however, that given these prerequisites, the philosophical Christology of the “archetype” may be compatible with a certain view of the faithful church member on Christ the God-man; moreover, it often merges with this view in fact, even if sometimes this happens to the disadvantage of “thoroughness” and wholeness of perspective. It is likewise evident, though, that a complete picture of “prototypical theology” and of its relationship

²⁰ It is widely believed that Kant and the Kantians consider only one of these perspectives (the rational-ethical one) to be valid, so that they think that “morality determines religion and not *vice versa*, hence discussing religion makes sense only in the framework of morality” (Belov and Farkhutdinova, 2017, p. 33). What Kant has said about biblical and philosophical theology leaves no doubt that he considers unquestionable the reality of a *totally different* discourse on religion outside the walls of the philosophical faculty.

²¹ But he does not “hear” him if he takes him for a colleague in *his* faculty or, on the contrary, calls him a “heretic” on the authority of the Scripture and of patristic theology.

ное представление о «прообразной теологии» и ее соотношении с христианским богословием и верованием можно составить только после рассмотрения кантовского учения о соотношении моральной и церковной веры в истории — идеи этического сообщества. К этой теме я и намерен обратиться в своих дальнейших исследованиях.

Список литературы

Белов В. Н., Фахрудинова Э. Р. И. Кант о религии, вере, боге и церкви // Кантовский сборник. 2017. Т. 36, № 1. С. 30–40.

Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78–278.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз. М.: Московский философский фонд, 1997. Т. 3. С. 38–275.

Кант И. Критика чистого разума / пер. Н. О. Лосского с вариантами переводов на русский и европейские языки. М.: Наука, 1998.

Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч. Калуга: ИПЦ «Гриф», 2006. Т. 1. С. 200–248.

Судаков А. К. «Подлинная самость»: разум как свобода в кантовском этическом персонализме // Философия и культура. 2008. № 3. С. 61–75.

Судаков А. К. Этико-теология без постулатов: К предьстории философской теологии Канта // Вестник РУДН. Сер.: Философия. 2020. Т. 24, № 4. С. 637–656.

Di Cenzo J. The Concept of Urbild in Kant's Philosophy of Religion // Kant-Studien. 2013. Bd. 104, H. 1. S. 100–132. doi: 10.1515/kant-2013-0007.

Firestone Ch. L. A Response to Critics of *In Defense of Kant's Religion* // Faith and Philosophy. 2012. Vol. 29, № 2. P. 193–209. doi: 10.5840/faithphil201229219

Firestone Ch. L., Jacobs N. In Defense of Kant's Religion / Foreword by N. Wolterstorff. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 2008.

Jacobs N. Kant's Prototypical Theology: Transcendental Incarnation as a Rational Foundation for God-Talk // Kant and the New Philosophy of Religion / ed. by Ch. L. Firestone, S. R. Palmquist. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 124–140.

Jacobs N. A Reply to Critics of *In Defense of Kant's Religion* // Faith and Philosophy. 2012. Vol. 29, № 2. P. 210–228. doi: 10.5840/faithphil201229220.

with Christian theology and faith can only be sketched after taking into account Kant's doctrine on the relationship between moral and church faith in history: i. e. his idea of the ethical community. I intend to address this theme in my further studies.

References

Belov, V. N. and Fahrudinova, Je. R., 2017. I. Kant on Religion, Faith, God and Church. *Kantian Journal*, 36(1), pp. 30-40. (In Rus.)

Di Cenzo, J., 2013. The Concept of Urbild in Kant's Philosophy of Religion. *Kant-Studien*, 104(1), pp. 100-132. <https://doi.org/10.1515/kant-2013-0007>

Firestone, C. L., 2012. A Response to Critics of *In Defense of Kant's Religion*. *Faith and Philosophy*, 29(2), pp. 193-209. <https://doi.org/10.5840/faithphil201229219>

Firestone, C. L. and Jacobs, N., 2008. *In Defense of Kant's Religion*. Foreword by N. Wolterstorff. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

Jacobs, N., 2006. Kant's Prototypical Theology: Transcendental Incarnation as a Rational Foundation for God-Talk. In: C. L. Firestone and S. R. Palmquist, eds. 2006. *Kant and the New Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 124-140.

Jacobs, N., 2012. A Reply to Critics of *In Defense of Kant's Religion*. *Faith and Philosophy*, 29(2), pp. 210-228. <https://doi.org/10.5840/faithphil201229220>

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

Kant, I., 1998b. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Translated and edited by M. Gregor. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Kant, I., 2009. *Religion within the Bounds of Bare Reason*. Translated by W. S. Pluhar, Introduction by S. R. Palmquist. Indianapolis & Cambridge: Hackett.

Kireevsky, I., 1998. On the Necessity and Possibility of New Principles in Philosophy. In: A. Khomiakov and I. Kireevsky, 1998. *On Spiritual Unity: A Slavophile Reader*. Translated and edited by B. Jakim and R. Bird. New York: Lindisfarne Books, pp. 233-274.

McCarthy, V. A., 1986. *Quest for a Philosophical Jesus: Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel, and Schelling*. Macon (GA): Mercer University Press.

Michalson, G. E., Jr., 1999. *Kant and the Problem of God*. Oxford: Blackwell Publishers.

McCarthy V. A. Quest for a Philosophical Jesus: Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel, and Schelling. Macon (GA) : Mercer University Press, 1986.

Michalson G. E., Jr. Kant and the Problem of God. Oxford : Blackwell, 1999.

Michalson G. E., Jr. In Defense of Not Defending Kant's Religion // Faith and Philosophy. 2012. Vol. 29, № 2. P. 181–192. doi: 10.5840/faithphil201229218.

Palmquist S. R. Could Kant's Jesus be God? // International Philosophical Quarterly. 2012. Vol. 52, № 4. P. 421–437.

Pasternack L. Kant's 'Appraisal' of Christianity: Biblical Interpretation and the Pure Rational System of Religion // Journal of the History of Philosophy. 2015. Vol. 53, № 3. P. 485–506.

Rosenkranz K. Geschichte der Kant'schen Philosophie. Berlin : Akademie-Verlag, 1987.

Sala G. "Est Deus in nobis". Überlegungen zu einer revolutionierenden Interpretation des Gottespostulats in Kants "Kritik der praktischen Vernunft" // Philosophisches Jahrbuch. 2007. Bd. 114, № 1. S. 117–137.

Об авторе

Андрей Константинович Судаков, доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, Москва, Россия.

E-mail: asudakow2015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7531-6024>

Для цитирования:

Судаков А. К. Практический идеал во плоти. Этико-теология Канта и Богочеловечество // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 2. С. 67–94.

doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-3

© Судаков А. К., 2021.

Michalson, G. E., Jr., 2012. In Defense of Not Defending Kant's Religion. *Faith and Philosophy*, 29(2), pp. 181-192. <https://doi.org/10.5840/faithphil201229218>

Palmquist, S. R., 2012. Could Kant's Jesus be God? *International Philosophical Quarterly*, 52(4), pp. 421-437. <https://doi.org/10.5840/ipq201252443>

Pasternack, L., 2015. Kant's 'Appraisal' of Christianity: Biblical Interpretation and the Pure Rational System of Religion. *Journal of the History of Philosophy*, 53(3), pp. 485-506. <https://doi.org/10.1353/hph.2015.0042>

Rosenkranz, K., 1987. *Geschichte der Kant'schen Philosophie*. Berlin: Akademie-Verlag.

Sala, G., 2007. „Est Deus in nobis“. Überlegungen zu einer revolutionierenden Interpretation des Gottespostulats in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*. *Philosophisches Jahrbuch*, 114(1), pp. 117-137.

Sudakov, A. K., 2008. "True Self": Reason as Freedom in Kantian Ethical Personalism. *Philosophy and Culture*, 3, pp. 61-75. (In Rus.)

Sudakov, A. K., 2020. Ethico-Theology without Postulates: Questioning the Prehistory of Kant's Philosophical Theology. *RUDN Journal of Philosophy*, 24(4), pp. 637-656. (In Rus.)

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The author

Prof. Dr Andrey K. Sudakov, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: asudakow2015@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7531-6024>

To cite this article:

Sudakov, A. K., 2021. The Embodied Practical Ideal: Kant's Ethicotheology and Godmanhood. *Kantian Journal*, 40(2), pp. 67-94.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-3>

© Sudakov A. K., 2021.

УДК 1(091)

ФИЛОСОФИЯ ГЕРМАНА КОГЕНА

*А. Л. Саккетти**Публикация, предисловие и комментарии
Н. А. Дмитриевой^{1,2}*

Предисловие

Публикуемый текст русского неокантианца Александра Ливериевича Саккетти (13[25].08.1881, Санкт-Петербург — 15.02.1966, Москва) был обнаружен в Отделе рукописей Российской национальной (ранее — публичной) библиотеки Санкт-Петербурга в фонде Э. Л. Радлова и представляет собой авторизованную машинописную копию, датированную 8 июля 1918 г., объемом 30 л. увеличенного формата (35,0 × 22,0) (Саккетти, 1918).

А. Л. Саккетти — сын известного в начале XX в. музыковеда, профессора Петербургской консерватории Л. А. Саккетти. В 1901 г. А. Л. Саккетти окончил Первую классическую гимназию в Санкт-Петербурге и поступил на юридический факультет Санкт-Петербургского университета, обучение в котором завершил в 1908 г. с дипломом 1-й степени и был оставлен на кафедре государственного права для приготовления к профессорскому званию (см.: Савенко, 2002, с. 232—233). В студенческие годы Саккетти «принимал участие в занятиях кружка философии права проф. Л. И. Петражицкого, членом которого состоял, а также участвовал в практических занятиях по логике обществоведения академика А. С. Лаппо-Данилевского (теоретическая философия Канта и Гегеля и практическая философия Канта). Кро-

¹ Московский педагогический государственный университет.

119991, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1.

² Балтийский федеральный университет им. И. Канта. 236016, Калининград, ул. Александра Невского, д. 14. Поступила в редакцию 16.12.2020 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-4

THE PHILOSOPHY OF HERMANN COHEN

*A. L. Sakketti**Publication, foreword and commentary
by N. A. Dmitrieva^{1,2}*

Foreword

The text by the Russian Neo-Kantian Aleksandr L. Sakketti (Sacchetti, born: 13 (25) August 1881, St. Petersburg, died: 15 February 1966, Moscow) which is published here was discovered at the Manuscript Department of the Russian National (formerly Public) Library of St. Petersburg in the Ernest L. Radlov collection. It is an authorised typewritten copy dated 8 July 1918 (Sakketti, 1918).

Aleksandr Sakketti was the son of Liveirii Sakketti, well-known in the early twentieth century as a music scholar and professor at the St. Petersburg Conservatory. In 1901 A. Sakketti finished the First Classic Gymnasium in St. Petersburg and enrolled at the Law Department of the St. Petersburg University. Upon graduating with a First Class Diploma in 1908 he was retained at the State Law Section to prepare for a professorship (cf. Savenko, 2002, pp. 232-233). During his studies at the university Sakketti “was a member of the law philosophy circle conducted by Professor Petrazhitzky and took part in practical classes in the logic of social science under Academy member A. S. Lappo-Danilevsky (theoretical philosophy of Kant and Hegel and practical philosophy of Kant). In addition to lectures

¹ Moscow Pedagogical State University.

1/1 Malaya Pirogovskaya st., Moscow, 119991, Russia.

² Immanuel Kant Baltic Federal University.

14 Aleksandra Nevskogo st., Kaliningrad, 236016, Russia.

Received: 16.12.2020.

doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-4

ме лекций и курсов по предметам юридическим посещал также лекции по философским и историческим наукам на историко-филологическом факультете» (Саккетти, 1914). Кроме того, Саккетти дважды стажировался в неокантианских центрах: летом 1905 г. «прослушал один семестр лекций в университете в городе Гейдельберге (по государственному праву у Еллинека и по философии у Виндельбанда)» (Там же), а летом 1910 г. в Марбурге посещал лекции Г. Когена по истории новой философии и П. Наторпа по логике (см.: Дмитриева, 2007, с. 201–202). В годы подготовки к магистерским испытаниям Саккетти также служил по ведомству Министерства юстиции в канцелярии Первого департамента Правительствующего сената (с 17 ноября 1908 г.)³, 6 сентября 1911 г. был «переведен на службу в Министерство народного просвещения с причислением к оному и откомандированием в Ученый комитет сего Министерства для исполнения обязанностей делопроизводителя VII класса. 20 февраля [1912 г.] произведен за выслугу лет в титулярные советники» (Формулярный список..., 1914). С 1914 г. — приват-доцент, в 1918 г. — профессор по теории права и истории политических учений в Петроградском университете. Дальнейшая деятельность Саккетти была связана с Советской Россией: в начале 1920-х гг. он работал в высших учебных заведениях Костромы и Иваново-Вознесенска; в 1923 г. был приглашен в Москву консультантом при Совете народных комиссаров РСФСР и Наркомате юстиции; с 1923 по 1927 г. был активным членом Философского отделения Государственной академии художественных наук; начиная с 1930-х гг. много занимался переводами с немецкого, французского и латинского языков, в частности трактатов Гуго Гроция (Савенко, 2002, с. 237–241).

Первоначальное название публикуемого текста предположительно — «Жизненный подвиг Германа Когена»: первые два слова в названии вымараны чернилами, но распознаются, над

³ Здесь и далее в цитатах для событий до 1917 г. приводятся даты по старому стилю.

and courses in legal subjects he attended lectures on philosophical and historical sciences at the History and Philology Department” (Sakketti, 1914). Furthermore, Sakketti spent two training periods at Neo-Kantian centres in Germany: in the summer of 1905 he “attended one semester of lectures at the Heidelberg University (on state law by Jellinek and on philosophy by Windelband” (*ibid.*) and in the summer of 1910 in Marburg he attended Hermann Cohen’s lectures on the history of new philosophy and P. Natorp’s lectures on logic (*cf.* Dmitrieva, 2007, pp. 201-202). While preparing for his magisterial examinations Sakketti also worked at the Governing Senate Office of the First Department (from 17 December 1908) and on 6 September 1911 was “transferred as staff member to the Ministry of Public Education and seconded to the Ministry Academic Council to perform the duties of filing clerk VII class. On 20 February [1912] he was promoted to the rank of titular councillor” (Anon., 1914). From 1914 he was *privatdozent* (senior lecturer) and from 1918 professor of the theory of law and history of political doctrines at the Petrograd University. Sakketti’s further activities were associated with Soviet Russia: in the early 1920s he worked at the institutions of higher education in Kostroma and Ivanovo-Voznesensk; in 1923 he was invited to Moscow to work as adviser to the RSFSR Council of People’s Commissars and at the People’s Commissariat of Justice; from 1923 until 1927 he was an active member of the Philosophical Department of the State Academy of Art Sciences; beginning in the 1930s he translated copiously from German, French and Latin, including the treatises of Hugo Grotius (*cf.* Savenko, pp. 237-241).

The supposed initial title of the text here published was “The Life Achievement of Hermann Cohen”. The first two significant words were blocked out in ink, but are visible. On

ними вписано слово «Философия». Появление этого текста, вероятно, связано с работой Саккетти в петроградской книгопродавческой и книгоиздательской трудовой артели «Наука и Школа», действительным членом правления которой он был с самого ее основания, то есть с 22 марта 1918 г. (Reznichenko, 2017, с. 97). На обороте л. 16 сохранилась пометка от руки: «67/1928 Рукопись передана в Р[укописный] О[тдел] В. А. Беляевым по поручению Э. Л. Радлова, 15 августа 1928 г.». Виктор Адрианович Беляев (6[18].01.1883 — после 1953) до революции был приват-доцентом логики и метафизики Санкт-Петербургской духовной академии, в 1910 г. посещал занятия по философии в Марбургском университете (Дмитриева, 2007, с. 169), в 1919–1921 гг. был профессором философии Петроградского университета и членом Философского общества (см.: Шилов, 1999). С 1922 по 1929 г. работал в Публичной библиотеке Петрограда (Ленинграда), и, вероятно, через него профессор философии Петербургского (Петроградского, Ленинградского) университета и в 1918–1924 гг. директор Публичной библиотеки Эрнест Львович Радлов (20.11 [2.12].1854 — 28.12.1928) передавал в отдел рукописей свой архив. С апреля 1918 г. Радлов был членом той же книгоиздательской артели «Наука и Школа», что и Саккетти (см.: Резниченко, 2017, с. 97–98), и тесно сотрудничал с Беляевым не только в рамках своей работы в Публичной библиотеке, но и в Философском обществе при Петроградском университете (1921–1922) (см.: Резвых, 2014, с. 480).

Для какого издания мог предназначаться публикуемый текст, установить не удалось. Это один из ранних откликов в России на известие о смерти основателя Марбургской школы неокантианства Германа Когена (ум. 4 апреля 1918 г.). Несколько некрологов, вышедших в апреле 1918 г. в русской периодической печати (см.: Колеров, 2018), представляли собой в основном лишь краткие заметки в память о немецком мыслителе. Саккетти же стремился дать достаточно подробный научно-популярный очерк

top of them is written the word “Philosophy”. The appearance of this text was probably connected with Sakketti’s work for the Petrograd book-selling and publishing artel “Science and School” of which he was a full member of the board from its foundation on 22 March 1918 (Reznichenko, 2017, p. 97). A surviving handwritten note on the back of page 16 reads: “67/1928 Manuscript conveyed to M[anuscript] D[epartment] by V. A. Belyaev at the request of E. L. Radlov, 15 August 1928.” Victor A. Belyaev (6 January 1883 — after 1953) was before the Revolution a *privatdozent* (senior lecturer) of logic and metaphysics at the St. Petersburg Religious Academy, attended philosophy lectures at Marburg University (Dmitrieva, 2007, p. 169), in 1919–1921 was a philosophy professor at the Petrograd University and a member of the Philosophical Society (*cf.* Shilov, 1999). From 1922 to 1929 he worked at the Public Library of Petrograd (Leningrad) and it was apparently through him that Ernest L. Radlov (20 November [2 December] 1854 — 28 December 1928), professor of philosophy at the Petersburg (Petrograd, Leningrad) University and Director of the Public Library, conveyed his archive to the Manuscript Department. From April 1918 Radlov was a member of the “Science and School” book-publishing artel (*cf.* Reznichenko, 2017, pp. 97–98) and closely collaborated with Belyaev not only at the Public Library but also in the Philosophical Society at the Petrograd University (1921–1922) (*cf.* Rezvykh, 2014, p. 480).

It is unknown for what publication the text was intended. It is one of the early reactions in Russia to the news of the death (on 4 April 1918) of Hermann Cohen, the founder of the Marburg school of Neo-Kantianism. Several obituaries, published in April 1918 in Russian periodicals, were mainly brief notes in memory of the German thinker. Sakketti aimed to give a detailed popular science review of Co-

философии Когена, своего рода введение в его философскую систему, что в целом соответствовало задачам издательской артели (см.: Резниченко, 2017, с. 102–103). Примечательно, что в качестве четвертой части этой системы, наряду с логикой, этикой и эстетикой, Саккетти указывает психологию: в течение нескольких семестров в Марбурге, а затем в Берлине, незадолго до своей кончины, Коген читал лекции по этой дисциплине, определяя ее как «энциклопедию философии» и «учение о единстве культурного сознания» (Дмитриева, 2007, с. 101)⁴. Но вместо книги по психологии через год после смерти Когена состоялось издание его книги по философии религии – «Религия разума из источников иудаизма». Еще одна особенность публикуемого текста заключается в том, что Саккетти при рассмотрении когеновской философии упоминает те возражения, которые были высказаны в ее адрес русскими религиозными философами (см. ч. I.1 и I.3), и пытается разъяснить возникшее «недоумение».

В машинописи все зачеркивания и вставки сделаны от руки чернилами. Немецкие, латинские и древнегреческие слова и выражения вписаны от руки, в публикуемом тексте передаются курсивом. Прерывистые подчеркивания, встречающиеся в машинописи, также переданы курсивом. Кавычки в названиях философских текстов и в некоторых цитатах, где они были пропущены, добавлены публикатором по умолчанию. Текст написан в дореформенной орфографии, публикуется полностью в современной орфографии и пунктуации. В публикации сохранены прописные буквы в словах, которые автору представлялись особо значимыми, оставлены ударения над отдельными словами, поставленные от руки. Многоточия, встречающиеся в тексте, – авторские. Все конъектуры даны публикатором в квадратных скобках. Комментарии автора в отличие от комментариев публикатора отмечены специальным указанием в скобках.

⁴ Записи лекций и исследовательские материалы Когена считаются утраченными.

hen's philosophy, a kind of introduction to his philosophical system, which was in line with the tasks of the publishing artel (*cf.* Reznichenko, 2017, pp. 102-103). It is notable that, along with logic, ethics and aesthetics, Sakketti includes psychology as the fourth part of the system: during several semesters in Marburg and then in Berlin, shortly before his death, Cohen delivered lectures on that discipline, defining it as "the encyclopaedia of philosophy" and "the teaching on the unity of cultural consciousness" (Dmitrieva, 2007, p. 101).³ However, a year after Cohen's death, instead of the book on psychology, his book on the philosophy of religion was published – *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Another feature of the text published here is that Sakketti, in rendering Cohen's philosophy, mentions the objections raised by Russian religious philosophers (see parts I.1 and I.3) and tries to clear up the "misunderstanding".

In the typewritten text all the deletions and insertions are made by hand in ink. German, Latin and Greek words and expressions are inserted by hand and are printed in italics in this text. Dotted underlining in the typewritten text is also conveyed in italics. Quotation marks in the titles of philosophical texts and in some quotations, where they are missing, have been added by the publisher by default. The publication retains upper case in the words deemed particularly important by the author. The text is published in full. The suspension dots are the author's. All conjectures are given in square brackets by the publisher. The author's comments, unlike those of the publisher, are indicated by a special note in brackets. The English translation omits the publisher's comments indicating the initial variants of corrected and authorised words and expressions.

³ Cohen's notes of these lectures and his research materials on psychology are deemed to have been lost.

Список литературы

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

Колеров М. А. Русский Коген: некрологи 1918 года // Кантовский сборник. 2018. Т. 37, № 2. С. 58–63. doi: 10.5922/0207-6918-2018-2-4.

Резвых Т. М. Петербургское философское общество и журнал «Мысль» (1921–1923): новые документы // Исследования по истории русской мысли [10]: Ежегодник за 2010–2011 год / под ред. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова. М. : Модест Колеров, 2014. С. 479–492.

Резниченко А. И. «Симфоническая личность» и «трудовая артель»: Л. П. Карсавин в 1918 – 1922 гг. // Гуманитарная наука в России и перелом 1917 года : экзистенциальное измерение / под ред. О. А. Довгополовой, А. А. Каменских. СПб. : Алетейя, 2017. С. 97–108.

Савенко Г. В. Александр Ливериевич Саккетти // Известия вузов. Правоведение. 2002. № 5. С. 232–241.

Саккетти А. Л. Curriculum vitae [1914] // Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 733. Оп. 155. Д. 1087. Л. 96.

Саккетти А. Л. Философия Германа Когена [1918] // Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 626. Д. 126.

Формулярный список о службе причисленного к Министерству народного просвещения титулярного советника Александра Ливериевича Саккетти. Составлен по 17 мая 1914 г. [1914] // РГИА. Ф. 733. Оп. 155. Д. 1087. Л. 92.

Шилов Л. А. Беляев Виктор Адрианович // Сотрудники РНБ – деятели науки и культуры. Биограф. словарь. СПб. : РНБ, 1999. Т. 2. С. 91–94. URL: http://nlr.ru/nlr_history/persons/info.php?id=20 (дата обращения: 25.08.2020).

I. Философия и наука

[1]

1918⁵ год, столь обильный крушениями и утратами, унес в могилу Германа Когена. Угас выдающийся мыслитель, создатель движения в области духа, основатель марбургской школы научного идеализма, духовный вожь религи-

⁵ Вставка вместо зачеркнутого слова «текущий».

References

Anon., 1914. *Formular List of the Service of Alexander Liverievich Sakketti, a titular councillor attached to the Ministry of National Education. Compiled to 17 May 1914.* [manuscript] Ministry of Public Education Collection, 733. Inventory 155, Folder 1087, Sheet 92. St. Petersburg: Russian State Historical Archive (RGIA). (In Rus.)

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.)

Kolero, M. A., 2018. Hermann Cohen: Russian Obituaries from 1918. *Kantian Journal*, 37(2), pp. 58-63. <http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2018-2-4>.

Rezvykh, T. M., 2014. Petersburg Philosophical Society and the Journal "Mysl" (1921–1923): New Documents. In: M. A. Kolerov and N. S. Plotnikov, eds. 2014. *Studies in Russian Intellectual History [10]. Yearbook for 2010–2011.* Moskau: Modest Kolerov, pp. 479-492. (In Rus.)

Reznichenko, A. I., 2017. "Symphonic Personality" and "Labour Artel": L. P. Karsavin in 1918–1922. In: O. A. Dovgoplova and A. A. Kamenskikh, eds. 2017. *Gumanitarnaja nauka v Rossii i perelom 1917 goda: ekzistencial'noe izmerenie* [Humanitarian Science in Russia and the Turning Point of 1917: An Existential Dimension]. St. Petersburg: Aletheia, pp. 97-108. (In Rus.)

Savenko, G. V., 2002. Aleksandr Liverievich Sakketti. *Proceedings of Higher Educational Institutions. Pravovedenie*, 5, pp. 232-241. (In Rus.)

Sakketti, A. L., 1914. *Curriculum vitae.* [manuscript] Ministry of Public Education Collection, 733. Inventory 155, Folder 1087, Sheet 96. St. Petersburg: Russian State Historical Archive (RGIA). (In Rus.)

Sakketti, A. L., 1918. *Philosophy of Hermann Cohen.* [manuscript] E. L. Radlov Collection, 626. Folder 126. 30 sheets oversized (35,0 × 22,0). Moscow: Russian National Library, Manuscript Department. (In Rus.)

Shilov, L. A., 1999. Belyaev Viktor Andrianovich. In: *Sotrudniki RNB – deyateli nauki i kul'tury. Biograficheskii slovar'* [Russian National Library Staff – Figures in Science and Culture. Biographical Dictionary], Volume 2. St. Petersburg: RNB, pp. 91-94. Available at: Russian National Library <http://nlr.ru/nlr_history/persons/info.php?id=20> (Accessed 25 August 2020). (In Rus.)

озного протестантства⁶ в иудаизме. При жизни Коген являл собою величественный образ подлинного атлета человеческой мысли. В наше время эпигонов, изобилия всякого рода школ и направлений, учителей мудрости и профессоров философии, наставников любознательности и мудростюбия Герман Коген, как едва ли кто другой, воскрешал память о подлинных корифеях философской мысли. Вокруг имени Когена в последнее время кипела борьба, скрещивались копья⁷, звенели клинки. В России против него, как вождя⁸ «имманентизма», были направлены острия полемики блюстителей правоверия трансцендентной метафизики, как это показывает и недавний⁹ замечательный труд кн. Е. Трубецкого¹⁰, этот полновесный вклад в сокровищницу философской критики. Все это показывает, что не улеглись еще страсти вокруг жизненного подвига Г. Когена, что для него еще не настало потомство.

Коген сошел в могилу маститым семидесятипятилетним старцем, выполнив в главных чертах свой жизненный подвиг, т. е. значительную часть системы философии; донныне вышли в свет три части системы: «Логика чистого познания», «Этика чистой воли» и «Эстетика чистого чувства». Не напечатана до сих пор последняя, четвертая часть системы — Психология.

Имя Германа Когена, несомненно, принадлежит истории и будущему, сейчас же при оценке дела его жизни неизбежны «ошибки перспективы»: для одних Коген еще не вырос во весь свой духовный рост, для иных же, вследствие близости расстояния, Коген неизбежно вырастает чрезмерным гигантом. Попытаемся же¹¹ воздать должное памяти Когена, не умаляя его жизненного подвига и не возводя ему незаслуженного мавзолея...

⁶ Вставка вместо зачеркнутого слова «направления».

⁷ Вставка вместо зачеркнутого слова «мечи».

⁸ Далее зачеркнуто: «нечестивого».

⁹ Вставка вместо зачеркнутого слова «последний».

¹⁰ Кн. Е. Трубецкой. *Метафизические предположения познания*. Изд. автора. М. 1917 г. (*примеч. авт.*).

¹¹ Далее зачеркнуто: «в краткой посмертной заметке».

I. Philosophy and Science

[1]

The year 1918, replete with disasters and losses, carried away the life of Hermann Cohen. An outstanding thinker, creator of a movement in the realm of the spirit, founder of the Marburg school of scientific idealism, the spiritual leader of religious Protestantism in Judaism passed away. In his lifetime Cohen was a magnificent image of a true athlete of human thought. In our time of epigones, an abundance of various schools and trends, teachers of wisdom and professors of philosophy, mentors of love of wisdom, Hermann Cohen, perhaps like no one else, brought back memories of true titans of philosophical thought. In recent times the struggle was raging, lances were broken and swords were crossed over Cohen's name. In Russia, he, as the leader of "immanentism", has been the target of polemical arrows of the guardians of orthodox transcendental metaphysics, as witnessed by the recent remarkable work of Prince Trubetskoy,⁴ that weighty contribution to the treasure-house of philosophical critique.⁵ All this shows that passions around the life achievement of H. Cohen have not subsided and that he has not receded into the past.

Cohen descended into the grave as a seventy-five-year-old Grand Old Man, having largely fulfilled his life achievement, i. e. producing a significant part of a philosophical system, three parts of which have already appeared: *The Logic of Cognition*, *The Ethics of Pure Will* and *The Aes-*

⁴ Prince Evgeny N. Trubetskoy. *Metafizicheskie predpolozheniia poznaniia. Opyt preodoleniia Kanta i kantianstva* [*Metaphysical Presuppositions of Knowledge. An Attempt to Overcome Kant and Kantianism*]. Author's publication. Moscow, 1917. [In Rus.] (*author's note*).

⁵ For an analysis of this book see: Krouglov, A. N., 2016. Evgeny N. Trubetskoy and Overcoming the Neo-Kantian Kant. *Russian Studies in Philosophy*, 54(5), pp. 408-421. doi: <http://dx.doi.org/10.1080/10611967.2016.1290417>

Свою научно-литературную деятельность Коген начал давно, в шестидесятых¹² годах минувшего столетия, сотрудничеством с гербартианцами Лацарусом и Штейнталем. Тогда же появились, частью на страницах основанного последними журнала¹³, и первые любопытные работы будущего знаменитого философа, посвященные психологии мифотворчества. Вся последующая работа его мысли может быть в известном смысле определена как постепенное и настойчивое освобождение, эмансипация от психологизма в познании и преодоление мифа, мифологии в области религии. Решительный и окончательный поворот в образе мыслей и в направлении дальнейшего научно-философского творчества Когена связан с его обращением к изучению и истолкованию философии Канта, что произошло в семидесятых годах¹⁴ минувшего столетия.

С этого момента Коген становится в ряды передовых вождей и бойцов могучего движения «назад к Канту», на долгие годы определившего судьбы и наложившего неизгладимую печать на ход развития философской мысли последних десятилетий XIX века не только в Германии, но также за пределами ее. С этих пор Коген неизменно стоит в рядах передовых бойцов *кантианства* с тою только разницею, что, тогда как другие сторонники этого направления, как Риль, Шуппе, Ремке, впоследствии приблизились к Юму и позитивизму, другие, как Виндельбанд, Риккерт, Ласк, обратились к Фихте, пытливая мысль Когена не удовлетворялась этими ближайшими этапами развития европейской философской мысли и, отыскивая более глубокие источники и корни современного культурного сознания, восходила от Канта к лучезарнейшим и подлиннейшим светочам мировой мысли — Лейбницу, Декарту и,

thetics of Pure Feeling. The final fourth part of the system — *Psychology* — has yet to be published.

The name of Hermann Cohen undoubtedly belongs to history and the future, but today, in assessing his life's accomplishment, "errors of perspective" are inevitable; for some, Cohen has yet to attain his full spiritual stature while for others, at close range, Cohen inevitably becomes a towering giant. Let us try to give Cohen's memory its due without belittling his life's achievement or erecting an undeserved mausoleum to him...

Cohen started his scholarly and literary activities a long time ago in the 1860s, in cooperation with the Herbartians Lazarus and Steinthal. It was at that time, partly in the pages of a journal founded by the latter,⁶ that the first interesting works of the future famous philosopher were published, devoted to the psychology of myth-making. The subsequent work of his thought can be in some sense described as gradual and relentless liberation, emancipation from psychologism in cognition and the overcoming of myth and mythology in the field of religion. The decisive and final turn in Cohen's mode of thought and the direction of his further scientific and philosophical work occurred in the 1870s when he undertook the study and interpretation of Kant's philosophy.

From that moment onward Cohen joined the ranks of advanced leaders and fighters of the powerful "Back to Kant" movement which determined the fate of, and left an indelible imprint on, the development of philosophical thought in the last decades of the nineteenth century in and outside Germany. Since that time Cohen was constantly in the front ranks of the champions of *Kantianism* with this difference that, while other followers of this trend such as [Alois] Riehl, [Wilhelm] Schuppe, and

¹² Вставка вместо зачеркнутого слова «семидесятых».

¹³ *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (основан в 1859 г.) (*примеч. авт.*).

¹⁴ Вставка вместо зачеркнутых слов «в половине семидесятых годов».

⁶ *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (founded in 1859) (*author's note*).

наконец, к величайшему создателю философского идеализма, божественному Платону.

Лозунг «назад к Канту» был соответственно видоизменен Когеном и заменен более дерзновенным призывом «назад к Платону».

Призыв «назад» и «вспять» вместе с тем звучал как призыв «вперед», ибо разыскание исторических источников и корней культурного сознания должно было вместе с тем дать основу и опору для развития и движения вперед, открыть бесконечные дали грядущего. Постепенно вокруг Г. Когена сосредоточивается группа союзников, единомышленников, как Пауль Наторп, Август Штадлер, Форлендер, Кассирер, Гёрланд, из более молодых — Н. Гартман, Ланц и Гавронский¹⁵, образуется философская школа, создается сильное движение, в сфере влияния которого оказываются Курд Ласвиц, Рудольф Штаммлер и Франц Штаудингер.

2

Обращение Когена к изучению и толкованию Канта встретило весьма различную, порою прямо противоположную и противоречивую оценку. Одни видели в нем не более как «кантианского талмудиста», глоссатора и комментатора трех «Критик» Канта, этих философских дигест кёнигсбергского законодателя Чистого Разума. Напротив, блюстители кантианского¹⁶ правоверия усмотрели в толковании Канта Когеном новую ересь и схизму, проповедь и провозглашение «очищенного» Канта, исправленного и дополненного, лишённого присущих ему исторически выявленных свойств, противоречий и недостатков, придающих его образу подлинную конкретность и живость.

¹⁵ Три последних имени принадлежат выходцам из России, учившимся у Когена в Марбурге и позднее сделавшим научную карьеру на Западе: Н. А. Гартман в Германии, Г. Э. Ланц в США, Д. О. Гавронский в Швейцарии.

¹⁶ Было «старо-кантианского», зачеркнуто: «старо-».

[Johannes] Rehmke later drew closer to Hume and Positivism, and others, like [Wilhelm] Windelband, [Heinrich] Rickert and [Emil] Lask turned to Fichte, Cohen's inquisitive mind was not content with these nearest stages in the development of European philosophical thought and, searching for deeper sources and roots of contemporary cultural consciousness, ascended from Kant to the most radiant and most genuine luminaries of world thought — Leibniz, Descartes and, finally, the great creator of philosophical idealism, the divine Plato.

Accordingly, Cohen altered the slogan "Back to Kant" replacing it with a more daring call, "Back to Plato."

The call "Back" and "Return" simultaneously sounded as a call "Forward" because the search for historical sources and roots of cultural consciousness had at the same time to provide the basis and support for the development and forward movement and to open infinite vistas of what was to come. Gradually, a group of allies and like-thinking scholars gathered around Cohen: [Paul] Natorp, [August] Stadler, [Karl] Vorländer, [Ernst] Cassirer, [Albert] Görland and, among younger ones, N[icolai] Hartmann, [Henry] Lanz and [Dmitri] Gawronsky,⁷ a philosophical school was formed and a powerful movement emerged which brought Kurd Laßwitz, Rudolf Stammer and Franz Staudinger into its fold.

2

Cohen's turning to the study and interpretation of Kant met with a mixed, sometimes oppositional and controversial assessment. Some saw him as no more than "a Kantian Talmudist", a compiler of a glossary and commentator on Kant's three *Critiques*, these philosophical

⁷ The last three names are those of Russians who studied under Cohen in Marburg and later made scholarly careers in the West: Hartmann in Germany, Lanz in the USA and Gawronsky in Switzerland.

Разлад Когена с обычным кантианским толкованием и преданием столь значителен, что такой осторожный¹⁷ мыслитель, как Н. О. Лосский, в его «Введении в философию» предпочитает давать своим читателям двойное изложение учения Канта: общепринятое, поддержанное господствующим преданием, и другое¹⁸, «очищенное» истолкованием Когена, в его комментарии¹⁹ на три «Критики»²⁰.

Этот поразительный факт весьма естественно и²¹ просто объясняется тем, что истолкование Канта Когеном было не рабским, словесным или буквальным, каков, например, полезнейший «филологический» комментарий Ганса Файгингера; не догматическим раскрытием внутренней ткани и состава учения Канта, взятого само по себе и независимо от других учений и философов; но критическим, свободным и творческим раскрытием и воспроизведением учения Канта как ступени развития²² в ряду других однородных попыток, дерзновенных и достижений человеческого духа на путях разыскания немеркнувшей Всесовершенной Истины. Немудрено поэтому, что истолкование и раскрытие учения Канта у Когена постепенно и незаметно превратилось в прямое преодоление Канта, что мы и находим в «Системе философии» самого Когена, где творческая мысль его свободно воспаряет на своих собственных крыльях.

Но если Когену и удалось преодолеть Канта как вполне законченное и условно ограниченное явление, временное событие в истории развития человеческой мысли, тем не менее Коге-

digests of the Königsberg legislator of Pure Reason. By contrast, the guardians of Kantian orthodoxy saw Cohen's interpretation of Kant as a new heresy and schism, a preaching and declaration of a "purified" Kant, corrected and enlarged, devoid of his historically established properties, contradictions and shortcomings that lend genuine authenticity and vitality to his image.

So significant is the difference from the traditional Kantian interpretation and legend that such a cautious thinker as N. O. Lossky in his *Introduction to Philosophy* chose to offer his readers two versions of Kant's teaching: the generally accepted one, anchored in the dominant legend, and another one, the "purified" interpretation offered by Cohen in his commentary⁸ to the three *Critiques*.⁹ This striking fact is very naturally and easily explained. Cohen's interpretation of Kant was not slavish, verbal or literal as, for example, the very useful "philological" commentary by Hans Vaihinger; not a dogmatic description of the inner fabric and composition of Kant's teaching, taken by itself and independent of other teachings and philosophemes; but a critical, uninhibited and creative explication and reproduction of Kant's teaching as a stage of development among other similar attempts, efforts and achievements of the human spirit in quest of the unfading Most Perfect Truth. Not surprisingly, Cohen's interpretation and explanation of Kant's teaching gradually and quietly turned into an overcoming of Kant, which we find in Cohen's *System of Philosophy* in which his creative thought soars freely on its own wings.

However, although Cohen managed to overcome Kant as a complete and limited phenom-

¹⁷ Далее зачеркнуто: «и объективный».

¹⁸ Этого слово внесено от руки.

¹⁹ Очевидно, имеются в виду три книги Когена — «Kants Theorie der Erfahrung» (1871), «Kants Begründung der Ethik» (1877) и «Kants Begründung der Aesthetik» (1889), — посвященные трем кантовским «Критикам».

²⁰ Н. О. Лосский. Введение в философию. Ч. I. Изд. 2[-e]. СПб. 1915. Стр. 128—231 (примеч. авт.).

²¹ Союз «и» внесен от руки.

²² Далее зачеркнуто: «и достижения Вечной Истины».

⁸ Apparently this refers to three of Cohen's books, *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), *Kants Begründung der Ethik* (1877) and *Kants Begründung der Aesthetik* (1889), dealing with the three Kantian *Critiques*.

⁹ N. O. Lossky. *Vvedeniye v filosofiyu* [An Introduction to Philosophy]. Part I. 2nd edition. St. Petersburg, 1915, pp. 128-231. [In Rus.] (author's note).

ну посчастливилось²³ вскрыть у Канта некоторое непреходящее достижение, некоторую частицу немеркнувшей Истины. Эта частица непреходящей Истины открыта Когеном у Канта в виде принципа *трансцендентального метода*, или *ориентирования философии* в факте науки.

3

Принцип и норма трансцендентального метода, согласно известному определению Когена, заключается в следующей скромной, простой мысли, *der schlichte Gedanke*: «те элементы сознания суть элементы *познающего* сознания, которые достаточны и необходимы для обоснования и укрепления факта науки... Элементы сознания должны обнаружить свою плодотворность в качестве основ науки, и предпосылки науки должны получить значение основных черт познающего сознания» (H. Cohen. *Kants Theorie der Erfahrung*. 2[-e] изд. 1885. стр. 77–78).

Что же означает этот своеобразный трансцендентальный метод, или ориентирование познания в факте науки? — Не что иное, как *умозаключение от факта науки* и, в частности, от математического естествознания, к *необходимым и достаточным условиям*, к *основным предположениям*²⁴ науки, каковы время, число, пространство, величина, субстанциальность, причинность, систематическая взаимообусловленность и т. д., т. е. к тому, что нередко именуют основами, или *принципами*, научного знания.

Дело представляется, таким образом, в следующем виде. Среди различного рода фактов, явлений особо своеобразное положение занимает факт существования и последовательного развития науки, научного знания. Существование и развитие науки, научного знания создает своеобразную проблему, задачу: объяснить, как возможна вообще наука, как возможно математическое естествознание или, в исторической постановке вопроса «Критики чистого разума»: *как*

²³ Вместо зачеркнутого слова «удалось».

²⁴ Приставка «пред-» вписана сверху от руки.

enon, a temporal event in the history of the development of human thought, nevertheless Cohen was lucky enough to discover in Kant an intransient achievement, a particle of the unfading Truth. The particle of intransient Truth Cohen discovered in Kant is the principle of the *transcendental method* or *the orientation of philosophy in the fact of science*.

3

The principle and norm of the transcendental method, according to a well-known definition of Cohen, consists in the following modest, simple idea, *der schlichte Gedanke*: “[...] among the elements of consciousness the elements of *cognising* consciousness are those which are sufficient and necessary for grounding and strengthening the fact of science. [...] The elements of consciousness must be effective as the foundations of science and the prerequisites of science must be clearly recognised as the characteristics of the cognising consciousness” (H. Cohen. *Kants Theorie der Erfahrung*. 2nd ed. 1885, p. 77-78).

What is the meaning of this original transcendental method or orientation of cognition in the fact of science? None other than *inference from the fact of science*, in particular, from mathematical natural science *to the necessary and sufficient conditions, the main presuppositions of science* such as time, number, space, extent, substantiality, causality, systemic mutual conditioning, etc., i. e. to what is often referred to as the foundations or *principles* of scientific knowledge.

Thus, the picture that emerges is as follows. Among the various facts and phenomena the fact of the existence and consistent development of science, of scientific knowledge occupies a special position. The existence and development of science, of scientific knowledge creates a distinctive problem, the task of explaining how science in general is possible,

возможны синтетические суждения априори, т. е. суждения математики и механики Ньютона.

Как видно из сказанного, и предмет, т. е. факт научного знания, и постановка вопроса, и путь решения его, т. е. метод, совершенно своеобразны и коренным образом отличны от предмета, задач и методов отдельных положительных наук, занятых в конце концов классификацией и объяснением многообразных фактов действительности методами анализа и синтеза, индукции и дедукции. И т[ак] к[ак] проблема обоснования наук не может входить в область какой-либо частной науки, например обоснование математики, физики или химии не входит ни в математику, ни в физику, ни в химию и т. д., то очевидно, что проблема самой науки должна входить в какую-то иную область. Коген относит ее к области философии.

Но тут неизбежно возникает недоумение. Допустим, что проблема науки не есть предмет самой науки и входит в область философии. Этим, однако, отнюдь не очерчена и не ограничена область самой философии в целом. Было бы жестоким догматизмом прикреплять философию к решению проблемы науки. Это создало бы новое закрепощение и кабалу для философии. Подобно тому как средневековая схоластика превращала философию в служанку богословия, так новая схоластика в лице Когена грозит превратить философию в служанку науки. Да к чему, в самом деле, философу ограничивать свой кругозор рамками научного знания! Разве перед его взором не открыт бесконечно разнообразный и неисчерпаемо богатый мир реальной действительности? К чему же ему, не в пример прочим простым смертным, отворачиваться от жизни и действительности и замыкаться в мире безжизненных построений и сухих понятий, вместо того чтобы обратить открытый и ясный взор на мир и жизнь, вооружаться искусственными очками, всегда более или менее преломляющими лучи света, или, тем паче, вместо созерцания самой действительной жизни заниматься «рассмо-

how mathematical natural science is possible or, in the historical perspective found in the *Critique of Pure Reason*, *How are synthetic judgements a priori possible?*, i. e. the judgements of mathematics and Newton's mechanics.

As has been seen from the above, the object, i. e. the fact of scientific knowledge, and the formulation of the question and the way of solving it, i. e. the method, are totally original and radically different from the object, tasks and methods of individual positive sciences, which are ultimately engaged in classification and explanation of the diverse facts of reality by the methods of analysis and synthesis, induction and deduction. Since the problem of grounding sciences cannot belong to the domain of any particular science, e. g. the grounding of mathematics, physics or chemistry is not part of mathematics, or physics or chemistry, etc., it is obvious that the problem of science itself must belong to some other domain. Cohen refers it to philosophy.

But this inevitably leads to misunderstanding. Suppose the problem of science is not the object of science itself and pertains to philosophy. That, however, does not delineate or limit the area of philosophy as a whole. It would be rigid dogmatism to bind philosophy to the solution of the problem of science. That would create a new serfdom and bondage for philosophy. Just as medieval scholasticism turned philosophy into a maidservant of theology, so the new scholasticism of Cohen threatens to turn philosophy into a maidservant of science. But why indeed should the philosopher confine his horizon to scientific knowledge! Is not the infinitely diverse and inexhaustibly rich world of reality open to his gaze? Why should he, unlike ordinary mortals, turn away from life and reality and withdraw into a world of lifeless constructions and dry concepts instead of turning an open and clear eye to the world and life; why should he arm himself with artificial spec-

трением очков»[?] Поистине, пресловутое «открытие» Когеном трансцендентального метода представляет какой-то сомнительный «дар да-найцев», от которого не мешает как можно скорее отказаться...

Нам думается, что подобные недоумения являются следствием недоразумения, и мысль Когена об ориентировании философии в науке имеет более глубокий и полновесный смысл, нежели это может показаться.

Подобно тому как всякое объяснение фактов предполагает ту или иную классификацию самых явлений, так и обоснование научного знания в философии Когена обусловлено известным различием знания от того, что не есть знание, но легко может быть с ним смешано.

4

В полном согласии и внутреннем созвучии с великими учителями философского идеализма, Платоном, Кантом и Гегелем, Коген проводит строгое различие между восприятием, наблюдением, обобщающем отвлечением, с одной стороны, и знанием, *Erkenntnis* — с другой. Многообразие отдельных единичных явлений, вещей дается, развертывается в опыте, т.е. в единичном восприятии и наблюдении; данные восприятий подвергаются дальнейшей обработке путем сравнения, отвлечения и обобщения. Сообщаемый опытом материал фактов, явлений ограничен исключительно пределами самого опыта, т.е. теми именно данными, которые сообщаются восприятием, а оно лишь доводит до сведения сознания, *meldet an*, о тех или иных явлениях — и только. Представление лишь воспроизводит и разнообразно сочетает, комбинирует данные непосредственного восприятия. Обобщение данных восприятия лишь устанавливает путем сопоставления, сравнения и отвлечения общие черты данных восприятия, т.е. отдельных явлений, фактов. Таким образом, результат опыта есть не что иное, как совокупность отдельных восприя-

tacles which always more or less refract rays of light or even more, instead of contemplating real life, “contemplate the spectacles”? Truly, Cohen’s notorious “discovery” of the transcendental method is a dubious Greek gift which is best given up as soon as possible...

We believe that such misunderstandings are the result of misapprehension, and that Cohen’s idea of the orientation of philosophy in science carries a more profound and robust meaning than meets the eye.

Just as any explanation of facts implies a classification of the phenomena themselves, so the grounding of scientific knowledge in Cohen’s philosophy presupposes a differentiation of knowledge from what is not knowledge but can easily be mistaken for it.

4

In full accordance and inner consonance with the great teachers of philosophical idealism, Plato, Kant and Hegel, Cohen draws a rigorous distinction between perception, observation and generalising abstraction on the one hand, and cognition, *Erkenntnis*, on the other. The diversity of singular phenomena or things is given and unfolds in experience, i. e. in singular perception and observation; the data of perceptions are further processed by comparison, abstraction and generalisation. The material of facts and phenomena delivered by experience is confined to experience, i. e. to the data which are provided by perception, which merely reports, *meldet an*, phenomena to consciousness — and no more. Representation only reproduces and variously compounds or combines the data of spontaneous perception. Generalisation of the data of perception merely uses juxtaposition, comparison and abstraction to establish general features of the data rendered by perception, i. e. individual phenomena and facts. Thus, the result of experience is nothing more

тий, наблюдений или обобщенные представления отдельных черт, рассеянных во множестве явлений. Восприятия, наблюдения и общие представления принадлежат к миру душевных переживаний, т. е. это есть известные психические явления, факты. Далее, опыт хотя и направлен непосредственно на многообразное, единичное и конкретное, но *результаты* опыта дают *отвлечение, абстракцию*. Ибо общие представления содержат «преодоление» бесконечного неисчерпаемого многообразия действительности, если говорить словами Г. Риккерта. А преодоление бесконечного многообразия состоит не в чем ином, как в забвении самой бесконечности, в удержании и сохранении, «изолировании» отдельных сторон и черт явлений. Так, ценою «изолирования», *выделения* получается упрощение и обеднение богатства многообразной действительности, отвлечение, абстрагирование ее отдельных моментов от всей многосложной ткани. Наблюдение и опыт, непосредственно направленные и устремленные на единичное, многообразное и конкретное, на самом деле дают мертвые отвлечения, пустые обобщения, которые, как известно из формальной логики, чем шире по объему, тем беднее содержанием. Наконец, наблюдение и опыт не дают сами по себе чего-либо цельного, единого. Результаты опыта — единичные сведения, производные сочетания самостоятельных данных, бледные, отраженные тени, безжизненные, бескровные схемы. Правда, наблюдение, сравнение и обобщение редко даны в таком чистом виде: «чистый опыт» есть весьма искусственный препарат, результат весьма томительной дистилляции, надуманной «критики» (Авенариус). На самом деле наблюдение и опыт обыкновенно руководствуются известным направлением, точкой зрения, или целью, ради которой предпринимаются эти наблюдения и обобщения. Таким образом, уже в простом наблюдении, сравнении и обобщении обыкновенно заложено нечто такое, что выходит и выводит за пределы наличного непосредственного опыта, то или иное направление, или цель.

than the combination of separate perceptions, observations or the generalised representations of separate features scattered across a multitude of phenomena. Perceptions, observations and general representations belong to the realm of mental experiences, i. e. these are mental phenomena and facts. Further, although experience is directed towards the manifold, the singular and the concrete, the *results* of experience yield an *abstraction*. For general representations contain the “*overcoming*” of the infinite and inexhaustible diversity of reality, to use H. Rickert’s words. The overcoming of the infinite diversity consists precisely in forgetting infinity, in capturing and preserving, “isolating” particular aspects and features of phenomena. Thus, *isolation* simplifies and impoverishes the richness of manifold reality and abstracts some of its particular aspects from the entire intricate fabric. Observation and experience, directly targeting the singular, the diverse and the concrete, actually yields dead abstractions, empty generalisations which, as is known from formal logic, are the more lacking in content the broader they are. Finally, observation and experience in themselves do not yield anything whole. The results of experience are isolated data, derivative combinations of independent data, pale shadows, lifeless and anemic schemes. True, observation, comparison and generalisation are seldom given in such a pure form: “pure experience” is a very artificial preparation, the result of tedious distillation and speculative “critique” (Avenarius). In reality, observation and experience usually follow a certain guideline, have a point of view or a goal for the sake of which these observations and generalisations are undertaken. Thus, even the simple observation, comparison and generalisation usually have something that goes beyond immediate experience, a certain direction or goal.

By contrast, cognition is not a mental experience, and in general is not a phenomenon, *not*

Напротив, познание не есть душевное переживание, вообще не есть явление, *не есть нечто сущее*, по словам Платона. Понятие, Логос, по учению Сократа, есть прежде всего вопрос [«]что есть?[]». Неутомимо отыскивая истину, Сократ останавливает на улице знакомого прохожего и забрасывает его испытующими вопросами: напр., *кто есть муж государственный?* Так в разыскании истинных понятий возникает *майевтика* Сократа, повивальное искусство мысли. Но недостаточно поставить, задать вопрос; необходимо дать ему и разрешение, ответ. Необходимо *дать отчет* в понятии, учит божественный Платон. Мальчику, несведущему в геометрии, задана задача: удвоить площадь квадрата. После неудачных попыток и колебаний ответ найден: необходимо построить новый квадрат на диагонали данного. Квадрат диагонали есть ответ на вопрос и отчет в понятии. Итак, знание есть *целая мысль*, от начала, т. е. от вопроса, задания, до конца, т. е. до ответа, решения. Всякое понятие, всякое положение, суждение есть некоторое *целое единство, охватывающее многообразные моменты, порождаемые, вытекающие из него.*

Словом, знание есть не что иное, как раскрытие *единства в многообразии и многообразия в единстве*, тождество в различии, согласие противоположного, или *синтез единства*. «Синтез есть синтез единства», — учит Коген в «Логике чистого познания»; «синтез хотя и направлен к единству, но имеет своею предпосылкою множество»²⁵. «Фиксационною точкою мыслящего сознания — а только мыслящее сознание является сознанием в полном смысле слова, — поясняет П. Наторп мысль Когена, — служит *единство*, то единство, в котором временно-различное объединяется именно тогда, когда мысль не рассеивается уже по разбросанному во времени, но концентрируется сама в себе и вместе с тем концентрирует в себе разрозненные

something existing, according to Plato. The concept, Logos, according to the teaching of Socrates, is first and foremost the question, “What is X?” In tirelessly searching for the truth Socrates stops an acquaintance in the street and showers him with probing questions, e. g. *Who is a statesman?* In his quest of true concepts Socrates arrives at the concept of *maieutics*, likening thought to midwifery. However, it is not enough to ask a question; it is also necessary to provide a solution, an answer. It is necessary to *give an account* of the concept, as the divine Plato teaches. A boy, ignorant of geometry, is given the task of doubling the area of a square. After several unsuccessful attempts and some hesitation the answer is found: it is necessary to build a new square on the diagonal of the given one. The square of the diagonal is the answer to the question and the account of the concept. Thus, knowledge is a *complete thought*, from the beginning, i. e. the question, the task, to the end, i. e. the answer, the solution. Every concept, every proposition, judgment is a *whole unity spanning the manifold features* it engenders.

In short, knowledge is nothing else than the uncovering of *unity in diversity* and *diversity in unity*, identity in difference, harmony of opposites or *synthesis of unity*. “Synthesis is synthesis of unity,” Cohen writes in the *Logic of Pure Cognition*; “synthesis, although directed towards unity, is premised on multiplicity.”¹⁰ Elaborating Cohen’s thought, P. Natortp writes: “The fixing point of the thinking consciousness — and only thinking consciousness is consciousness in the full sense of the word — is *unity*, i. e. unity in which the temporarily different is united precisely when thought is not scattered across what is scattered in time, but is concentrated within itself and at

²⁵ H. Cohen. *System der Philosophie. Erster Theil. Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin. 1902. Стр. 23 и 24 (*примеч. авт.*).

¹⁰ H. Cohen. *System der Philosophie. Erster Theil. Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin, 1902, pp. 23-24 (*author’s note*).

элементы своего содержания; тогда лишь она объединяет их в некотором истинном содержании», «сознание — это единство многообразного, тождество того, что в то же время должно различаться»²⁶.

«Наука, — поясняет Р. Штаммлер, — есть всякое сознание, направленное к *единству* и завершаемое в преобразовании к единству. Стремлением к единству наука отличается от простой осведомленности (*Kunde*). Она²⁷ зовется *чистой* наукою, или *теориею* в лучшем значении слова, если преследуемое единство *безусловно* и представляет идею освобожденного от материала совершенства. Она, напротив, есть *техническая* отрасль знания в том случае, если довольствуется таким познанием, которое в любой момент ограничено определенным конечным материалом»²⁸.

Так от мозаичного и отрывочного опытного восприятия сознание поднимается к *единству познания*, которое мыслится не как зависимое производное, не как простая совокупность отдельных восприятий, или отвлеченное обобщение самостоятельных наблюдений, но как основное, коренное и потому *созидательное, творческое единство*, как *источник возникновения многообразия, Ursprung der Erzeugung*. «Ибо мы знаем, — учит Коен, — что в вопросе о мышлении, т. е. о создании, дело идет о *единстве*. А отсюда следует, что множество, служащее предпосылкою для единства, если только такая предпосылка может быть целесообразна, само должно быть создано (*erzeugt*), т. е. тоже само должно быть мыслимо как некоторое единство. Взгляд, что многообразие может быть дано мышлению откуда-то извне, тем самым сразу же устраняется»²⁹.

²⁶ П. Наторп. Социальная педагогика. Перев. А. А. Громбаха. СПб. 1911. Стр. [19–]20 и 21 (*примеч. авт.*).

²⁷ В машинописи: «оно». Сверено по немецкому источнику.

²⁸ R. Stammler. *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. Berlin. 1902. Стр. 5 (*примеч. авт.*).

²⁹ *Logik der reinen Erkenntnis*. Стр. 26 (*примеч. авт.*).

the same time concentrates in itself the scattered elements of its content; it is only then that it combines them in some true content," "consciousness is unity of the manifold, identity of what must at the same time differ."¹¹ "Science," R. Stammler explains, "is any consciousness that is directed towards *unity* and is completed in transformation towards unity. The striving for unity distinguishes science from mere awareness (*Kunde*). It is called *pure science* or *theory* in the best meaning of the word if the unity pursued is *unconditional* and represents an idea of perfection liberated from material. By contrast, it is a *technical* area of knowledge if it is content with such cognition that can at any moment be limited by a certain finite material."¹² Thus, consciousness ascends from mosaic-like and fragmented experiential perception to the *unity of cognition* thought of not as a derivative, not as a mere combination of separate perceptions, or an abstract generalisation of independent observations, but as the main, basic and therefore *creative unity*, as *the origin of the emergence of manifold, Ursprung der Erzeugung*. "For we know," Cohen teaches, "that on the issue of thought, i. e. creation, we deal with *unity*. Hence, multiplicity, which is the prerequisite of unity provided such a prerequisite is valid, must itself be created (*erzeugt*), i. e. must itself be thought as a unity. This eliminates, at least for the time being, the view that the manifold can be given to thought from outside."¹³

Therefore pure logic is the logic of the *origin, Logik des Ursprungs*.¹⁴ "Unity, identity serves as an earlier expression of consciousness itself,"

¹¹ P. Natorp. *Sotsial'naya pedagogika* [*Social Pedagogics*]. Translated by A. A. Grombach. St. Petersburg, 1911, pp. [19-]20, 21. [In Rus.] (*author's note*).

¹² R. Stammler. *Die Lehre von dem richtigen Rechte*. Berlin, 1902, p. 5 (*author's note*).

¹³ *Logik der reinen Erkenntnis*, p. 26 (*author's note*).

¹⁴ *Ibid.*, § 8, p. 28ff (*author's note*).

Чистая логика поэтому есть логика *первоначала*, *Logik des Ursprungs*³⁰. «Единство, тождество служит более изначальным выражением самого сознания, — пишет Наторп, — многообразие же, т. е. множественность и различие, служит выражением того, что сознанию противопоставляется, — выражением его общего объекта, явления. Истинный отправной пункт познания находится в первом, а не во втором, но нам надо было еще поразмыслить над этим отправным пунктом, и это размышление, которое еще не было познанием, а только искало доступа к нему, исходило [...] от прослеживания многообразного, от опыта. Таков именно смысл слов Канта, что опыт есть начало познания, но не источник, из которого оно происходит»³¹. (Многообразие единичных вещей, явлений представляется наперед как бы налично данным в восприятии опыта, и единство в этом многообразии представляется искомым, заданным. Однако после того, как пройден путь от наличного многообразия явлений к объемлющему его единству, нетрудно убедиться в том, что многообразии единичных явлений, связанных в целостное единство, в свою очередь, представляет не менее важную проблему, нежели объединяющее начало или, по правде сказать, — ту же самую задачу, но лишь поставленную с другой стороны.)

5

Итак, знание, согласно принятому допущению, есть *целостное единство многообразного* — не простая производная сумма независимых слагаемых, не совокупность отдельных данных восприятий или их отвлеченное обобщение, но *единство целого*, многообразие же — производный результат последующего различения, расчленения и развития целого. Так, из родово-

³⁰ Там же, § 8 стр. 28 и след. (примеч. авт.).

³¹ П. Наторп. Социальная педагогика. Стр. 21. Так, еще Аристотель различал *первое для нас* и *первое по природе*, *πρῶτον πρὸς ἡμᾶς* и *πρῶτον τῆ φύσει* (примеч. авт.).

writes Natorp, “the manifold, i. e. multiplicity and difference, expresses what is juxtaposed to consciousness, its general object, phenomenon. The true starting point of cognition is in the former and not in the latter, but we should give thought to this starting point, and this reflection, which was not yet cognition, but only sought access to it, proceeded [...] from tracing the manifold, from experience. This is precisely the meaning of Kant’s words that experience is the beginning of cognition, but not the source from which it originates.”¹⁵ (The manifold of singular things, phenomena is, as it were, given in advance in the perception of experience and unity in this manifold is the required, the task. However, after the path from the given manifold of phenomena to its all-embracing unity has been traversed, it will readily be seen that the manifold of singular phenomena combined in a whole unity is in turn a no less important problem than the uniting principle or, indeed, the same task, only given from the other side).

5

Thus, in accordance with the accepted assumption, knowledge is *a holistic unity of the manifold*, not a mere derivative sum of independent terms, not a combination of separate given perceptions or their abstract generalisation, but a *unity of a whole*, while the manifold is a derivative of subsequent differentiation, dismemberment and development of the whole. Thus, from a generic concept are “generated” specific and particular concepts, from laws and propositions, e. g. axioms, “flow” consequences, e. g. various theorems. In general, all the singular and particular is embedded in some whole, grows out of it, as it were, like or-

¹⁵ P. Natorp. *Sotsial’naya pedagogika*, p. 21. Already Aristotle distinguished *the first for us* and *the first by nature*, *πρῶτον πρὸς ἡμᾶς* and *πρῶτον τῆ φύσει* (author’s note).

го понятия «порождаются» видовые и частные понятия, из законов и положений, напр. аксиом, «вытекают» следствия, напр. различные теоремы. Вообще все единичное и частное укоренено в каком-либо целом, как бы вырастает из него подобно тому, как органы в живом организме путем расчленения и развития вырастают из первоначально простого целого, клетки. Иногда такое целостное единство именуется *живым органическим* в противоположность совокупности самостоятельных слагаемых, или *механическому агрегату*. «Единство (сочетания нескольких элементов) имеет *неорганический* характер в том случае, если части, входящие в него, существовали раньше целого и образовали целое только после встречи друг с другом и, следовательно, после внешнего взаимодействия». «Наоборот, единство имеет *органический* характер в том случае, если целое существует раньше входящих в него частей, так что части возникли из целого путем расчленения (дифференцирования) целого»³². Н. О. Лосский признает «одной из заслуг школы Когена» учение о *сплошности* предмета знания, о *цельном порождении* его моментов, а не о мозаичном синтезе из разрозненных А, В, С. Это понимание предмета знания, по справедливому заключению Н. О. Лосского, «неизбежно ведет к понятию предмета как *системы* в смысле *органического* миропонимания»³³. Целостное единство познания тогда только может быть признано *творческим источником* многообразного, живым органическим целым, если оно *безусловно всеобъемлюще и совершенно полно, адекватно* своему предмету. А безусловная полнота присуща только *бесконечности*. Поэтому творческое целое должно быть *бесконечно*. Всякое производное единство, механическая совокупность необходимо конечна, хотя может не быть завершена и представляет собою незаконченный ряд. Творческое целое должно быть *сверх того и непрерывно*: лишь при этом условии

gans in a living organism grow out of an initially simple whole, the cell, by division and development. Sometimes such whole unity is termed *living organic* in contradistinction to a combination of independent terms or *mechanistic aggregate*. "Unity (of a combination of several elements) has an *inorganic* character if its constituent parts existed before the whole and formed the whole only after encountering one another and, consequently, after external interaction." "By contrast, unity has an *organic* character if the whole exists before its constituent parts such that the parts arose from the whole through division (differentiation) of the whole."¹⁶ N. O. Lossky recognizes that "one of the valuable contributions to philosophy made by Cohen's school" was the doctrine of the *uninterrupted character* of the object of knowledge, of the *holistic generation* of its elements and not a mosaic synthesis of disparate A, B, Cs. This understanding of the object of knowledge, as N. O. Lossky rightly concludes, "inevitably leads to the concept of the object as a *system* in the sense of *organic* perception of the world."¹⁷ The unity of cognition can only be recognised as a *creative origin* of the manifold, a living organic whole if it is *unconditionally all-embracing* and *completely full* and *adequate* to its object. And only *infinity* is unconditionally full. Therefore a creative whole must be *infinite*. Every derivative unity, mechanical combination, is inevitably finite although it may not be completed and represents an open-ended sequence. A creative whole must furthermore be *uninterrupted*: only on this condition does such a whole possess unconditional wholeness of all the allowable options, only then is it truly all-embracing. Creative wholeness and infinite uninterruptedness of knowledge is what Cohen called *purity, Reinheit*.

³² Н. Лосский. Введение в философию. Ч. 1, СПб. 1911. Стр. 7 (примеч. авт.).

³³ Н. Лосский. Мир как органическое целое. М. 1917. Стр. 14–15 (примеч. авт.).

¹⁶ N. Lossky. *Vvedeniye v filosofiyu*. Part 1, St. Petersburg, 1911, p. 7 (author's note).

¹⁷ N. Lossky. *Mir kak organicheskoye tseloye* [The World as an Organic Whole]. Moscow, 1917, pp. 14-15. [In Rus.] (author's note).

такое целое содержит в себе безусловную полноту всех допустимых возможностей, лишь тогда оно поистине всеобъемлюще. Творческая полнота и бесконечная непрерывность знания и есть то, что Коген называет *чистотой*, *Reinheit*.

Каждое родовое, общее понятие содержит в себе непрерывность индивидуальных различий, объемлет бесконечность видовых частных и единичных особенностей³⁴. Каждый научный закон, каждое научное положение, например аксиомы геометрии, законы механики, охватывают бесконечность следствий, теорем, явлений, фактов. При этом само знание в силу своей непрерывности и бесконечности охвачено неудержимым внутренним потоком движения. Никакая систематика явлений, данная в той или иной классификации понятий, никакая система законов природы не раскрывают неисчерпаемой полноты и бесконечного разнообразия явлений, но дают лишь некоторое отдаленное приближение к совершенному, полному знанию. Ежедневный опыт обнаруживает приток все новых и новых явлений, которые должны быть включены в систему, классифицированы, появление новых фактов побуждает искать исчерпывающее объяснение им в законах природы. С обнаружением новых явлений и фактов приходится производить пересмотр, перестановку и видоизменение понятий и положений, заменять более узкие и тесные понятия более широкими и объемлющими, а это, в свою очередь, дает возможность подчинить им новые явления и разновидности. Расчленение и уточнение знания идет рука об руку с его расширением и обобщением. Так, в частном и особенном *сохраняется* всеобщее единство через бесконечную непрерывность. Погружение мысли в частное и единичное есть вместе с тем возвращение всеобщего к самому себе: *целое* находит себя в единичном, сознает себя в индивиде и таким образом приходит к *самосознанию* в человеческой личности.

В *системе знания*, т. е. в системе научных понятий и положений, *постепенно раскрывается*

Every generic, common concept contains uninterruptedness of individual differences, embraces the infinity of species, particulars and singular features. Every scientific law, every scientific proposition, e. g. axioms of geometry or the laws of mechanics, cover an infinity of consequences, theorems, phenomena and facts. Knowledge itself, owing to its uninterruptedness and infinity, is swept by an irresistible inner flow of movement. No systematics of phenomena offered by this or that classification of concepts, no system of laws of nature reveal the inexhaustible fullness and infinite diversity of phenomena, giving only a remote approximation to perfect and complete knowledge. Daily experience discovers an influx of ever new phenomena which must be included in a system, classified, and the emergence of fresh facts prompts a search for an exhaustive explanation thereof in the laws of nature. The discovery of new phenomena and facts dictates a revision, rearrangement and modification of concepts and propositions, the replacement of narrow and tight concepts with broader and more all-embracing ones; this in turn makes it possible to subordinate new phenomena and varieties to them. Differentiation and adjustment of knowledge goes hand-in-hand with its broadening and generalisation. Thus, universal unity is *preserved* in the individual and particular through infinite uninterruptedness. The immersion of thought in the individual and singular constitutes at the same time a return of the universal to itself: the *whole* finds itself in the singular, becomes aware of itself in the individual and thus arrives at the *self-consciousness* in the human person.

In the *system of knowledge*, i. e. the system of scientific concepts and propositions, *the holistic unity of being is gradually revealed*. Cohen quotes from memory the ancient dictum of Parmenides on *the identity of thought and being*. To

³⁴ Вставка вместо слова «особей».

целостное единство бытия. Коген приводит на память древнее изречение Парменида о *тождестве мышления и бытия*. Разумеется, однако, такое тождество знания и бытия присуще лишь совершенному, полному знанию, которое есть бесконечное задание, предел, высшая цель, *идеал адекватного знания*, вполне совпадающего со своим предметом, бытием. Для знания же, развивающегося исторически, такой идеал может служить лишь немеркнувшей путеводной звездой, указывающей направление и путь непрерывного развития знания, и вместе с тем полагать *мерило истинности* всякого достигнутого знания, или *идею*, как ее мыслил божественный Платон. Идея как бесконечный предел целостного единства знания и его предмета, системы мышления и бытия, таким образом, есть и *животворящий источник* возникновения, *основаноначало* всякого знания, *ἀρχή, Ursprung*, и вместе с тем его задание, конечная *цель, τέλος*. Идея одновременно есть *истина* знания, самое *бытие*, и вместе с тем развертывается как последовательный *ход* или *путь* познания в направлении его конечной цели, или *метод* познания. *Начало, цель и путь* — все это внутренне связанные моменты единого непрерывного живого знания, в своем целостном единстве совпадающего с самим бытием.

6

Теперь может стать понятно, почему Коген ориентирует философию в факте знания. Ориентировать философию в факте знания ведь значит не что иное, как развивать внутреннюю сущность знания, его внутреннюю бесконечность, полноту и целостность, раскрывать его истину³⁵, *идею*, т. е. *систему*, совпадающую с самим бытием. В самом деле, несмотря на отрывочность отдельных отраслей знания, каковы математика, физика, химия, биология, несмо-

³⁵ Слово [«]истина[»] на разных языках имеет различное и неодинаковое значение: так, по-русски истина значит одновременно *искание* и *искомое*, по-гречески *ἀλήθεια* означает *раскрытие, откровение* и *то, что раскрывается*, по-немецки *Wahrheit* означает *сохранение* (*примеч. авт.*).

be sure, such identity of knowledge and being is characteristic only of perfect and complete knowledge which is an infinite task, the limit, the supreme end, an *ideal of adequate knowledge* fully coinciding with its object, with being. For knowledge evolving historically such an ideal can only be an ever bright lodestar showing the direction and path of the constant development of knowledge and at the same time providing the *measure of the truth* of all achieved knowledge, or the *idea*, as the divine Plato thought it. The idea as the infinite limit of the whole unity of knowledge and its subject, the system of thought and being is thus a *life-giving origin* of the emergence, *the first beginning* of all knowledge, *ἀρχή, Ursprung*, and at the same time its task, the ultimate *end, τέλος*. The idea is at the same time the *truth* of knowledge, *being* itself and yet it unfolds as the *progressive course* or *path* of cognition towards its ultimate end, or the *method* of cognition. The *beginning, end* and *path* are all inherently interconnected aspects of the unified, uninterrupted and living knowledge which in its whole unity coincides with being itself.

6

It may now be clear why Cohen orients philosophy in the fact of knowledge. To orient philosophy in the fact of knowledge means nothing else than to develop the inner essence of knowledge, its inner infinity, fullness and completeness, to reveal the truth,¹⁸ *the idea*, i. e. *the system* which coincides with being itself. Indeed, in spite of the fragmentariness of certain areas of knowledge such as mathematics, physics, chemistry and biology and in spite

¹⁸ The word "truth" has differing meanings in different languages: thus, in Russian *istina* means both *searching* and *the searched for*, in Greek *ἀλήθεια* means *uncovering, revealing* and *that which is revealed*, and in German *Wahrheit* means *preservation* (*author's note*).

тря на их прерывность, между ними наблюдается определенное взаимное сотрудничество, связь и солидарность. Одни отрасли знания по отношению к другим играют вспомогательную, служебную роль материала, пользуясь тем же со стороны других. Развитие науки, сверх того, от времени до времени показывает рождение новых посредствующих промежуточных отраслей знания. Такова, например, возникшая сравнительно недавно физиология, объясняющая биологические процессы органической жизни физическими и химическими причинами (физико-химические процессы питания, кровообращения, процессы в мускульной и нервной ткани) и как бы перекидывающая мост между органическим и неорганическим миром явлений. Наконец, не следует забывать, что все отрасли современного знания исторически коренятся в единой всеобъемлющей и нерасчлененной сфере знания, в древности получившей как раз наименование софии, мудрости, а потом — философии³⁶, откуда они постоянно выделялись, развивались путем расчленения, дифференцирования. Это обстоятельство указывает на внутреннюю непрерывность, сродство и целостное единство знания, которое так или иначе должно быть восстановлено. Восстановление целостного единства знания может быть достигнуто не иначе как строго *методически*, а именно постепенным приведением всех отраслей знания в единую цельную *систему знания*.

II. Философия и культура

1

Методическое объединение всех отраслей знания в систему осуществимо *путем приведения к единству основных начал, или принципов, наук*. Таким образом, трансцендентальный метод, или ориентирование философии в факте науки, приводит к системе науки и тем

³⁶ [Сноска вычеркнута:] Слово *философия*, *φιλοσοφία*, сложилось в среде Сократа — Платона и означает *любовь, стремление к мудрости*.

of their discreteness, there is a certain mutual cooperation, connection and solidarity between them. Some branches of knowledge play an auxiliary role of material to other branches while enjoying the same status with regard to other branches. In addition to this, the development of science from time to time sees the birth of new mediating branches of knowledge. An example in point is the relatively recent birth of physiology which explains the biological processes of organic life by physical and chemical causes (physical-chemical processes of nutrition, blood circulation, processes in the muscle and nerve fabric) and throws, as it were, a bridge between the organic and inorganic worlds of phenomena. Finally, it should be kept in mind that all branches of modern knowledge are historically rooted in the unified all-embracing and integral sphere of knowledge which in ancient times was called *sophia*, or wisdom, and then *philosophy*,¹⁹ from which they constantly became isolated through division and differentiation. This circumstance points to the inner uninterruptedness, kinship and holistic unity of knowledge which must in any case be restored. Holistic unity of knowledge can only be restored in a rigorously *methodical way*, namely by gradually bringing all the branches of knowledge into a unified *integral system of knowledge*.

II. Philosophy and Culture

1

Methodical unification of all the branches of knowledge in a system can be carried out *by bringing about a unity of the main fundamentals, or principles of sciences*. Thus, the transcendental method, or orienting philosophy in the

¹⁹ [Crossed out footnote:] The word *philosophy*, *φιλοσοφία*, came into use in the Socrates-Plato milieu. It means *love of and a striving towards wisdom*.

самым — к раскрытию целостного единства предмета знания, бытия. При этом, согласно мысли Когена, такое раскрытие единства бытия должно происходить строго *методически* и заключается в планомерном и систематическом развитии основных начал самых наук. Таким образом, завоевания и приобретения науки, научного знания отнюдь не утрачиваются для философии и вместе с тем сохраняется законный и плодотворный союз науки с философией. Путь восхождения мысли через науку к философии есть, так сказать, восхождение по ступеням бесконечности.

Ибо ведь научные понятия и положения, системы понятий и научных законов, объемля необозримые множества отдельных явлений, фактов, представляют собою как бы бесконечности первого порядка. При всем том область любой науки, в свою очередь, есть как бы бесконечность второго порядка. Ведь каждая наука, как, например, геометрия, механика, представляет безграничное поле связанных между собой положений, аксиом, теорем, законов или, как отрасли биологии, ботаника, зоология, — безгранично разветвляющееся древо понятий. Ни в один исторически данный момент развитие науки не может быть признано окончательно завершенным; всегда возможно открытие новых явлений и фактов, образование новых понятий и научных законов, как более специальных, так и все более общих. Тем не менее вся бесконечная внутри сфера каждой науки объемлется одним основным понятием, или принципом, идеею; вся безграничная сфера геометрии объемлется единой идеею пространства, вообще сфера математики — идеею количества, область физики — идеею закономерности движения, область биологии — идеею органической целесообразности и т. д. Идеи числа, пространства, движения, органической целесообразности содержат отчет научного сознания в своих собственных существенных, конститутивных принципах, т[ак] к[ак] оно,

fact of science, leads to a system of science and thereby to the discovery of the holistic unity of the object of knowledge, being. In Cohen's view, the unity of being should be revealed in a strictly *methodical* way and should consist in a planful and systemic development of the main principles of the sciences themselves. Thus, the gains and acquisitions of science, of scientific knowledge are by no means lost for philosophy and at the same time the legitimate and fruitful alliance between science and philosophy is preserved. The ascent of thought through science to philosophy is, so to speak, an ascent up the steps of infinity.

Indeed, scientific concepts and propositions, systems of concepts and scientific laws, spanning as they do the vast multitude of phenomena and facts are, as it were, infinities of the first order. However, the area of any science is in turn, as it were, an infinity of the second order. For every science, as for example geometry and mechanics, offers a boundless field of interconnected propositions, axioms, theorems, laws or, like the subdivisions of biology, botany and zoology, are an infinitely branching tree of concepts. At no historical moment can the development of science be declared to be finally completed; there is always the possibility of discovering new phenomena and facts, forming new concepts and scientific laws, both more specialised and more general. Even so, the whole inwardly infinite sphere of every science is informed with one basic concept, or principle, idea; the whole infinite sphere of geometry is embraced by the single idea of space, the sphere of mathematics in general by the idea of quantity, the sphere of physics by the idea of the law-governed movement, the sphere of biology by the idea of organic purposiveness, etc. The ideas of number, space, movement, organic purposiveness contain a report of scientific consciousness regarding

сознание, находит эти идеи во всех моментах соответствующих отраслей знания. В свою очередь, эти основные идеи представляют собою как бы бесконечности второго порядка. Наконец, отдельные отрасли знания и их основные принципы не исчерпывают всей области знания, т[ак] к[ак] история развития науки свидетельствует о рождении новых и новых отраслей знания, как математический анализ, биология, физиология, психология и другие промежуточные. Поэтому возникает задача отыскания животворящего принципа всей сферы знания, всей системы науки. Такой жизненный принцип, очерчивая бесконечный «круг знания», вместе с тем открывает закон постепенного построения и определения самого предмета знания, объекта.

Так предмет постепенно раскрывается³⁷ в чисто количественных, потом в пространственных определениях, потом в известных механических, химических, биологических соотношениях. Так, прежде всего предмет есть геометрическое тело, т. е. место точек, затем система центров сил, равновесие энергий, далее — организм, т. е. система органов и функций, совокупность живых организмов объединяется в «надорганическую» группу, или общественное «тело». В этой последовательной лестнице определений низшая ступень отнюдь не отменяется, не упраздняется, но, напротив, сохраняется в высшей ступени, как превзойденный, подчиненный, но необходимый момент. Таким же точно образом вся сфера отдельных отраслей знания, наук, в свою очередь, сохраняется, содержится как подчиненный, превзойденный момент в философии, которая в науке почерпает свое многообразно специальное содержание и сохраняет в ней твердую почву. Так взаимно оплодотворяют друг друга философия и наука, связанные неразрывными узами: наука сообщает философии удостоверенное исследование *положительное содержание*, философия —

its own essential *constitutive* principles, since this consciousness finds these ideas in all aspects of the corresponding branches of knowledge. These main ideas in turn are, as it were, infinities of the second order. Finally, separate branches of knowledge and their main principles do not exhaust the whole area of knowledge because the history of the development of science attests to the birth of ever new branches of knowledge, such as mathematical analysis, biology, physiology, psychology and other intermediate branches. This presents the challenge of finding a life-giving principle of the whole sphere of knowledge, the whole system of science. Such a life principle in outlining an infinite “circle of knowledge” discovers the law of gradual building and determination of the object of knowledge.

Thus the object is gradually revealed in purely quantitative, then in spatial definitions and finally in certain mechanical, chemical and biological correlations. Thus, an object is above all a geometrical body, i. e. the place of dots, then a system of force centres, balance of energies, then an organism, i. e. a system of organs and functions; a combination of living organisms is combined to form a “supra-organic” group or the social “body”. On this successive ladder of definitions the lower stage, far from being cancelled or abolished is, on the contrary, retained in the higher stage as a superseded, subordinate but necessary element. Similarly, the whole sphere of separate branches of knowledge, the science, in turn, is preserved, contained as a subordinate, sublated element in philosophy which draws from science its variously specialised content and preserves solid ground in it. Thus philosophy and science cross-pollinate, being linked by inseparable bonds: science provides philosophy with *positive content* certified by investigation and philosophy discovers the perspectives for science,

³⁷ Вставка вместо зачеркнутого «является».

открывает науке ее перспективы, сообщает ей внутренний смысл и ценность, дает отчет в ее задачах, предмете и методе. Вот глубокий и полновесный смысл «ориентирования» философии в науке.

2

Нам могут, однако, возразить: допустим, что ориентирование философии в науке оплодотворяет взаимно и науку, и философию, допустим, что одна из³⁸ задач философии заключается в развитии жизненного принципа и внутренней сущности науки, в раскрытии системы научного знания и вместе — самого предметного бытия как подлинного объекта науки в целом. Тем не менее ведь мир не тождествен только природе, составляющей предмет науки, теоретического знания в тесном смысле. Ведь кроме природы и науки о ней существует еще бесконечно богатый и разнообразный мир духовной, культурной жизни человека. Ведь кроме природы и науки, существует мир человеческой деятельности и общественных отношений, мир художественного творчества, наслаждения и религиозного служения. Ведь живое сознание человека не исчерпывается только научным знанием; ведь кроме интеллекта человеку присуще волевое устремление и напряжение, наконец — неисчерпаемо богатый и глубокий мир чувств, чаяний и упований. Неужели же философия, столь основательно и добросовестно ориентированная в науке, в теоретическом знании, оставит без внимания эти столь существенные и важные интересы и потребности человеческого духа, закроет на них глаза и умолчит о них, как о досадной иллюзии?

Напротив, философия, ориентированная в научном знании, не только не игнорирует общественной, художественной и религиозной жизни человека, но, наоборот, настоящим образом призвана раскрыть основы

³⁸ Вставка двух слов: «одна из».

lends it inner meaning and value, reports on its tasks, object and method. This is the deep and underlying meaning of the “orientation” of philosophy in science.

2

An objection may be raised, however. Let us assume that the orientation of philosophy in science mutually pollinates science and philosophy, let us assume that one of the tasks of philosophy is to develop the life principle and inner essence of science, to reveal the system of scientific knowledge and at the same time of objective being as the true object of science as a whole. And yet the world is not identical with nature alone, which constitutes the object of science, theoretical knowledge in the narrow sense. In addition to nature and the science of it there is also the infinitely rich and varied world of the human being’s spiritual and cultural life. In addition to nature and science there is the world of human activity and social relations, the world of creative art, pleasure and religious service. The human being’s living consciousness is not limited to scientific knowledge alone; in addition to intellect the human being has the striving of the will and tension, and finally the inexhaustibly rich and profound world of feelings, aspirations and hopes. Is it possible that philosophy, so thoroughly and honestly oriented in science and theoretical knowledge, would ignore such essential and important interests and needs of the human spirit, shut its eyes to them and pass them over in silence as an annoying illusion?

On the contrary, philosophy oriented in scientific knowledge, far from ignoring the social, artistic and religious life of the human being, is urgently called upon to reveal the foundations and give a report on the diverse areas and facets of human consciousness. Moreover, lack of

и дать отчет во всех разнообразных направлениях и гранях человеческого сознания. Мало того, неуспех ее в этом деле свидетельствовал бы о полной несостоятельности самого исходного начала и указывал бы на необходимость для построения системы иных начал и оснований философии, нежели ориентирование в факте науки. И в самом деле, философия Когена никогда не обнаруживала притязаний на то, чтобы ограничить и замкнуть кругозор философского творчества рамками научного «панметодизма». Ориентирование философии есть лишь первый, наиболее скромный шаг ее, за которым должны последовать другие, более смелые и решительные. Мало того, именно для того философия Когена и ориентируется сначала в факте научного знания, чтобы тем свободнее развернуть более глубокие основы культурной жизни человека. Первый шаг на пути обеспечения самостоятельных, неотчужденных прав культурного сознания составляет признание Когеном, вслед за Кантом, *границы* научного, т. е. теоретического в тесном смысле, познания природы, границ человеческого интеллекта.

В самом деле, теоретическое познание человека, наука о природе строго ограничена и обусловлена пределами опыта. Правда, границы эти, как мы видели, подвижны и текучи; каждое достижение научного знания связано с объемом наличного опыта, восприятия, и потому ограничено и условно.

Каждое понятие, каждый научный закон представляет *условное предположение, гипотезу*, которая держится или рушится вместе с явлениями и фактами, которые объединяет. Открытие новых явлений и фактов требует новых понятий и положений. Научное знание живет, т[ак] сказ[ать], изо дня в день, движется шаг за шагом по пути частичных достижений и *условных истин*. Чисто всеобщее знание, идея в науке развертывается постепенно, шаг за шагом, всегда дана в виде *частного* достижения, всег-

success in this matter would attest to the total failure of the starting foundation and spell the need to build a system of principles and foundations of philosophy different from the orientation in the fact of science. Indeed, Cohen's philosophy never sought to circumscribe the horizon of philosophical creativity and limit it to scientific "pan-methodism". Orientation of philosophy is but its first and the most modest step which should be followed by other, bolder and more decisive steps. Indeed, Cohen's philosophy first orients itself in the fact of scientific knowledge precisely in order to have more freedom in revealing the deeper foundations of the human being's cultural life. The first step towards asserting independent and inherent rights of cultural consciousness is Cohen's recognition, after Kant, of the *limits* of scientific (i. e. "theoretical" in the narrow sense) cognition of nature, the limits of the human intellect. Indeed, the human being's theoretical cognition, the science of nature is strictly limited to and conditioned by experience. True, these limits, as we have seen, are fluid; every achievement of scientific knowledge depends on the amount of available experience and perception, and is therefore limited and relative.

Every concept, every scientific law is a *conditional supposition, a hypothesis* which stands or falls together with the phenomena and facts that it unifies. Discovery of new phenomena and facts calls for new concepts and propositions. Scientific knowledge lives, as it were, from day to day, moving step by step along the road of partial achievements and *relative truths*. Purely common knowledge, idea in science unfolds gradually, step by step and is always presented in the shape of a *separate* achievement, always bears the mark of being conditional and limited, is always a *hypothesis*; the universal manifests itself in the particular and individ-

да сохраняет пятно условной ограниченности, всегда есть *гипотеза*; всеобщее раскрывается в особенном и частном, каковы видовые понятия и специальные научные законы. Идея безусловного всецелого знания таким образом прежде всего показывает, что *не есть действительное исторически данное научное знание, факт науки*, и вместе с тем указывает, чем знание *должно быть* на самом деле. Целостное единство и полнота бытия для научного знания есть «вещь в себе», обнять, схватить которую во всей полноте знание стремится, никогда не будучи в состоянии вполне достигнуть искомой цели. Итак, теоретическое знание, наука о природе всегда есть ограниченная, условная и частичная истина, границы которой, однако, *подвижны*.

3

Идея всецелого и полного единства, однако, не есть *только отрицательная граница* научного знания, но вместе с тем и *начало положительное*. Человек живет не только данною минутою, сегодняшним днем; он заглядывает в будущее, ставит *цели и строит планы* и осуществляет их целесообразной и планомерной деятельностью, личными и совместными усилиями. Со стороны осуществления, выполнения деятельность людей представляет собою разделение и соединение сил природы; давно известно, что человек не может создать в природе новых сил и может лишь разнообразно *сочетать*, комбинировать наличные силы природы и этими комбинациями достигать новых результатов. Все чудеса техники, создающие господство человека над силами природы, обусловлены его целесообразной, планомерной деятельностью. Так цели и планы человека творят новый *порядок* естества, создают новые сочетания сил природы. Наконец, деятельность человека встречает границу и предел со стороны деятельности другого человека; самостоятельная деятельность отдельного человека,

such as species, concepts and specialized scientific laws. The idea of the unconditional universal knowledge thus indicates above all what *is not real* historically given scientific knowledge, a fact of science, and at the same time shows what knowledge *ought to be* in reality. For scientific knowledge holistic unity and completeness of being is “a thing in itself” which knowledge seeks to embrace and capture in all its completeness, never being able to quite achieve the coveted end. Thus, theoretical knowledge, the science of nature is always a limited, relative and partial truth whose limits, however, are *fluid*.

3

The idea of integral and complete unity, however, is *not only a negative limit* of scientific knowledge, but at the same time a *positive element*. Man does not live only in the moment; he looks into the future, sets *goals and makes plans* and implements them through purposive and planful activity, *personal and conjoint efforts*. From the viewpoint of execution, human activity is taking apart and combining the forces of nature; it has long been common knowledge that the human being cannot create new forces in nature, he can merely *combine* them in various ways and achieve new results through these combinations. All the technical wonders that enable man to dominate the forces of nature are conditioned by his purposive planful activity. Thus, goals and plans of the human being create a new *order* of nature, new combinations of natural forces. Finally, the human being's activity is limited by the activity of other human beings; independent activity of a separate human being, his freedom, clashes with the activity of other people, meets with obstacles on their part, joint and coordinated

его свобода сталкивается с деятельностью других людей, встречает с их стороны помеху, препятствие, совместная и согласная деятельность многих людей восполняет ограниченные силы каждого и дает возможность достигать неслыханных успехов, свидетельством чего является вся разнообразная и сложная ткань культурной жизни человеческих обществ. Предоставленная личному произволу деятельность человека неизбежно приводит к господству стихийных сил и слепых стремлений, к хаосу «естественного состояния», к борьбе всех против всех, к анархии, в которой перевес имеет беззащитная дерзость и грубая сила. Напротив, в *сообществе других* человек встречает не только ограничение, сужение своей деятельности, но, наоборот, расширение, восполнение и углубление своей личности. Впервые в лице «другого» человек находит отражение своего *я*, находит себя в другом, сознает свою личность³⁹. Порядок и целостное единство во взаимные отношения людей вносит *идея должного бытия, Sein des Sollens*, нормы *права* и *государства*, регулирующие, направляющие разнообразную совместную деятельность людей и созидающие нормативный *порядок культурного бытия, государственно-общественный быт человека*. Идея как норма должного, долженствующего бытия есть предмет второй части системы философии, этики чистой воли, ориентированной не только в науке и в логике чистого познания, но ближайшим образом — в праве и в науке права. Нередко (напр., Е. В. Спекторский) подвергали сомнению существование *науки* права как действительной систематической и наукообразной дисциплины. Другие (Б. А. Кистяковский) полагают, что этика может быть ориентирована единственно в *юридической догматике*. Однако при этом нередко упускают из вида то обстоятельство, что современная наука проводит грань между *общей* и *особенной частью* отраслей права. Тогда как особенная часть есть приклад-

³⁹ Это и предыдущее предложения внесены в текст от руки.

activity of many people replenishes the limited power of each and enables them to achieve unheard-of success, as witnessed by the entire diverse and intricate fabric of the cultural life of human societies. Left to personal arbitrariness, the human being's activity inevitably leads to the domination of spontaneous forces and blind aspirations, the chaos of the "natural state", the struggle of all against all, anarchy in which shameless impudence and crude force have an advantage. In contrast, in a *community of others* a person meets not only with constraint and narrowing of his activity but, on the contrary, with a broadening, enhancement and deepening of one's personality. In the person of "the other" the human being for the first time finds a reflection of his *self*, finds himself in the other and becomes aware of his personality. Order and holistic unity are introduced into the mutual relations among people by the *idea of the being of "the ought"*, *Sein des Sollens*, norms of *law* and *state* which regulate and guide the multifarious conjoint activities of people and create the *normative order of cultural being, the state and social being of the human being*. Idea as a norm of what ought to be is the subject of the second part of the system of philosophy, the ethics of pure will, oriented not only in science and in the logic of pure cognition, but more immediately in law and in the science of law. The existence of the *science* of law as a real systemic and science-like discipline has often been questioned (e. g. by E[vgeniy] A. Spektorsky). Others (B[ogdan] A. Kistyakovsky) believe that ethics can be oriented only in *legal dogma*. However, at the same time, the fact that modern science draws a distinction between *general* and *specialised* areas of law is often overlooked. Meanwhile the specialised part is the applied, technical branch of law ([Rudolf] Stammler), consisting

ная, техническая отрасль права (Штаммлер) и состоит в раскрытии и развитии внутреннего состава и содержания норм действующего права согласно правилам формальной логики для разрешения тесно ограниченных задач; общая часть юридических дисциплин, напр. гражданского, государственного, уголовного права, содержит подлинные юридические начала в виде *основных юридических понятий и положений, т[ак] наз[ываемых] конструкций*, как семья, собственность, договор, различные виды обязательств, наследование, государство как правовое лицо и правоотношение, преступление, наказание и т. д. Эти юридические конструкции, в прежнее время относимые к области т[ак] наз[ываемого] *естественного права*, представляют собою *общую теоретическую часть* науки права, в которой может быть ориентирована этика чистой воли, эта, по мысли Когена, *логика гуманитарных наук, наук о духе*.

4

Две первые части системы философии, логика и этика, раскрывают идею: первая в частном ограничении, вторая — в безграничной всеобщности и совершенной чистоте. Идея в действительности природы раскрывается не целиком, не вполне, но постепенно, отчасти, шаг за шагом, ограниченная условиями и отрицаниями; словом — природа есть рядоположность, «инобытие идеи», *Anderssein der Idee*, говоря словами Гегеля. Напротив, *должное есть идея в ее отрешенной*⁴⁰ *чистоте и целостности, Allheit, свободная* от частных условий и ограничений. Но взятая сама по себе в ее отрешенности⁴¹ чистая идея всеединства (*Allheit*) не содержит ручательства своего воплощения в частном и единичном. Напротив, прекрасное в природе и в искусстве свидетельствует как раз о воплощении идеального в действительности, целостного в частном и особенном, идеи в наглядном представлении, в созерцании, в образе⁴².

⁴⁰ Вставка.

⁴¹ Вставка вместо зачеркнутого «целостности».

⁴² Вставка двух слов: «в образе».

in revealing and developing the inner constitution and content of the norms of effective law in accordance with the rules of formal logic to solve strictly limited tasks; the general part of juridical disciplines, e. g. civil, state and criminal law, contains properly legal principles in the shape of the *main legal concepts and regulations, so-called constructions*, such as family, property, contract, various types of liabilities, inheritance, state as a legal entity and as legal relationship, crime, punishment etc. These legal constructions, which formerly referred to so-called *natural law*, represent the *general theoretical part* of the science of law in which the ethics of pure will which is considered by Cohen to be *the logic of humanities*, the sciences of spirit, can be oriented.

4

The first two parts of the system of philosophy, logic and ethics, reveal the idea: the former in a particular limitation and the latter in boundless generality and perfect purity. The idea is revealed in the reality of nature not fully, not entirely, but partially and gradually, step by step limited by conditions and negations; in short, nature is coordinate with and represents “otherness of the idea”, *Anderssein der Idee*, to use Hegel’s term. In contrast, *the ought is the idea in its isolated purity and wholeness, Allheit, free* from particular conditions and restrictions. However, the pure idea of all-unity (*Allheit*) taken as such in its isolation is not guaranteed to be embodied in the particular and the singular. On the contrary, the beautiful in nature and in art demonstrates precisely the embodiment of the ideal in reality, the whole in the particular and the special, the idea in its visual representation, in intuition, in image. The degree to which the ideal is embodied in reality is attested in human being by the incom-

Степень воплощения идеала в действительности удостоверяется в человеке несравнимым и незаменимым художественным чувством, бескорыстным эстетическим наслаждением. Третья часть системы философии, «Эстетика чистого чувства», ведает принципы прекрасного в природе и в искусстве, исследует проявления художественного творчества и наслаждения. В трех частях системы, «Логике», «Этике», «Эстетике», раскрываются отдельные стороны всеединого, идеи: условная ограниченность особенного, безусловная всеобщность всеединого, воплощение безусловного и всеобщего в условном и особенном. Но ведь индивидуальный человек, единичная личность раскрывает в себе единство и внутреннюю связь всех поименованных моментов: частного, всеобщего и особенного. В человеке связаны и сплетены и познание, интеллект, и воля, и чувство, каждое его «переживание», а не только некоторые из них, многосторонни и многогранны, активно-пассивны⁴³, представляют *единство* познания, воли и чувства. Наконец, всеобщая идея *находит себя самое* в единичном индивидуе, в живой человеческой личности.

Отдельный человек, отличая и противопоставляя свою собственную индивидуальность другим, находит в себе и в других единую общую сущность, «находит себя в другом» и другого в себе, *сознает себя, приходит к самосознанию*. В бесконечном разнообразии индивидуальных личностей живет единый всеобщий дух. Учение об отражении и преломлении Единого Всеобщего Духа в индивидах, в этих монадах, микрокосмах, созданных по образу и подобию всеединого, есть четвертая часть системы философии — Психология, *учение о единстве культурного самосознания*, или о душе человека. Впрочем, психология Когена доньше не напечатана, и здесь мы предоставлены на произвол более или менее вероятных догадок и предположений. Во всяком случае, психология в системе Когена призвана объединять, завершать и увенчивать все здание философии.

⁴³ Вычеркнуто: «(Петражицкий)».

parable and irreplaceable feeling, by selfless aesthetic pleasure. The third part of the philosophical system, *Aesthetics of Pure Feeling*, deals with the principles of the beautiful in nature and in art and studies the manifestations of artistic creativity and pleasure. The three parts of the system, *Logic*, *Ethics* and *Aesthetics*, look at different aspects of the all-unity, the idea: the relative limitation of the particular, the unconditional oneness of the all-unity, the embodiment of the unconditional and the general in the conditional and particular. Yet the human individual, the single person reveals in himself the unity and inner connection of all the above-mentioned elements: the singular, the general and the particular. Interconnected and interwoven in human being are cognition, intellect, will and feeling; every “experience”, and not only some of them, is many-sided and multi-faceted, active-passive,²⁰ representing *unity* of cognition, will and feeling. Finally, the general idea *finds itself* in the singular individual, in the living human personality.

The individual person, distinguishing and opposing his own individuality to others, finds in himself and in others the single common essence, “finds himself in the other” and the other in himself, *becomes conscious of himself, and attains self-consciousness*. The one universal spirit abides in the infinite variety of individual personalities. The teaching on how the One Universal Spirit is reflected and refracted in individuals, in these monads, microcosms created in the image and likeness of the all-unity constitutes the fourth part of the philosophical system, *Psychology*, the *teaching on the unity of cultural self-consciousness*, or the human soul. However, Cohen’s psychology has not been printed yet, leaving us at the mercy of more or less probable guesses and assumptions. In any case, psychology in Cohen’s system is called upon to unite, complete and crown the entire edifice of philosophy.

²⁰ Struck out here: (Petrazhitsky).

Таким образом, система философии, согласно замыслу и отчасти выполнению Когена, есть последовательный ряд отражений и преломлений Всеединой и Чистой Истины, Идеи: сначала идея «является», «полагается» в ограничении и в условном отрицании, в «инобытии» природы, затем идея раскрывается в отрешенной безусловной всеобщности и чистоте как должное бытие, потом как частное и особенное в наглядном представлении и художественном созерцании; наконец, целое находит, обретает себя в единичном, индивидуальном, приходит к самосознанию в человеческой личности, в душе человека. Так последовательно развивается внутренняя жизнь идеи, разворачивается постепенно Система Чистой Философии.

5

Читатель, знакомый с историей философии, легко найдет черты, сближающие учение Г. Когена с системами великих творцов западноевропейской философии: Платоном, Декартом, Лейбницем, Кантом, Фихте и Гегелем. Коген сам не упускает случая и повода указать на исторически-преемственную связь своих учений с идеями Платона, Декарта, Лейбница и Канта. С Платоном его роднит учение о чистом знании и бытии, учение об Идее; поэтому и самое учение Когена может быть охарактеризовано как новое возрождение Платонова идеализма, как современный *платонизм*⁴⁴. Особенно существенна для понимания исторической преемственности идей Когена связь его учения с учением Платона об идее как условном предположении, *гипотезе*, *ὑπόθεσις* в VI книге «Государства» и о верховной идее добра, *ἀγαθόν* как безусловном, *ἀνυπόθετον*. Связью с этими учениями Платона о верховенстве этического начала, идеи добра, по-видимому, в значительной степени обуславливается господство этической идеи должного в системе Когена, придающее

⁴⁴ Зачеркнута приставка «нео-».

Thus, the system of philosophy, in accordance with the design and partially the fulfillment, is a sequence of reflections and refractions of the One and Pure Truth, the Idea: first the idea “appears itself” and is “posited” in restriction and relative negation, in the “otherness” of nature, then the idea reveals itself in isolated unconditional universality and purity as being what ought to be, then as singular and particular in visual representation and artistic intuition; and finally the whole finds itself in the singular, in the individual, attains self-consciousness in the human personality, in the human soul. Thus the inner life of the idea progressively develops and the System of Pure Philosophy gradually unfolds.

5

The reader familiar with the history of philosophy will easily find the features which bring Cohen's teaching closer to the systems of the great creators of the Western European philosophy: Plato, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte and Hegel. Cohen himself never misses an opportunity or an occasion to stress the historical continuity between his doctrines and the ideas of Plato, Descartes, Leibniz and Kant. With Plato, he shares the doctrine of pure knowledge and being, the doctrine of the Idea; that is why Cohen's teaching may be characterised as a new revival of Plato's idealism, as contemporary *Platonism*. Of particular importance for understanding the historical continuity of Cohen's ideas is the link between his doctrine and Plato's doctrine of the idea as a conditional supposition, *hypothesis*, *ὑπόθεσις*, in book VI of *The State*, and the supreme idea of the good, *ἀγαθόν*, as the *unconditional*, *ἀνυπόθετον*. The link with these teachings of Plato on the supremacy of the ethical principle, the idea of the good, seems to be largely responsible for the predominance of the ethical idea of the ought in

его учению характер этического идеализма по преимуществу. Впрочем, эти же черты учение Когена разделяет с учением Канта о примате, или первенстве, практического разума над теоретическим и с этическим идеализмом Фихте Старшего. С Декартом, этим основателем новейшей математики (аналитической геометрии) и философского рационализма («Рассуждение о методе», «Метафизические размышления о первой философии»⁴⁵), Когена роднит свойственный его философии научный дух, связь его философствования с математикой и проистекающий отсюда рационализм. У Лейбница Коген заимствует анализ идеи математической бесконечности, характеризующий особенность новейшей математики. Влияние трансцендентальной философии Канта на Когена было отмечено выше. При этом существенный шаг вперед и преобразование идей Канта у Когена явилось как следствие анализа математической бесконечности, к которой Кант лишь вплотную подошел в Антиномиях «Трансцендентальной диалектики». Менее подчеркивает Коген связь своей философии с идеями Фихте Старшего. Наконец, если судить по внешним выражениям и прямым заявлениям Когена, отношение его к Абсолютному Идеализму Гегеля прямо враждебно. У Гегеля, как и у Фихте Старшего, Коген находит отсутствие систематического расчленения идеи, философский «романтизм», выразившийся у Фихте в засилии практического начала над теоретическим, должного над сущим, у Гегеля же, напротив, в отождествлении понятия и идеи, в поглощении этически⁴⁶ должного логически сущим. И панморализм Фихте, и панлогизм Гегеля встречают одинаково отрицательное и враждебное отношение со стороны Когена. Особливую же неприязнь Коген питает к учениям Аристотеля и Спинозы. Аристотель, по отзыву Когена, есть родоначальник эклектического раздвоения и реализма в философии; «две души» живут в

⁴⁵ Точнее, «Размышления о первой философии».

⁴⁶ Вставка.

Cohen's system which lends his doctrine the character of ethical idealism *par excellence*. As a matter of fact, Cohen's doctrine shares the same features with Kant's doctrine of the supremacy of practical reason over theoretical reason and with the ethical idealism of Fichte the Elder. To Descartes, the founder of the newest mathematics (analytical geometry) and philosophical rationalism (*Discourse on the Method, Metaphysical Reflections on First Philosophy*²¹) Cohen is brought closer by the scientific spirit of his philosophy, the link of his philosophising to mathematics and the resulting rationalism. From Leibniz Cohen borrows the analysis of the idea of mathematical infinity which is a feature of the newest mathematics. The influence of Kant's transcendental philosophy on Cohen has been mentioned above. Cohen made a substantial step forward and transformed Kant's ideas thanks to the analysis of mathematical infinity which Kant merely approached in his Antinomies in the "Transcendental Dialectic". Less stressed by Cohen is the link between his philosophy and the ideas of Fichte the Elder. Finally, judging from his external manifestations and express statements Cohen was definitely hostile to Hegel's Absolute Idealism. In Hegel, as well as Fichte the Elder, Cohen finds a lack of systematic dismemberment of the idea, philosophical "romanticism", manifested by Fichte in the predominance of the practical over the theoretical, of what ought to be over what is, and by Hegel, in contrast, in the identification of concept and idea, in the absorption of the ethical ought by the logical existing. Cohen is equally negative and hostile towards Fichte's panmoralism and Hegel's panlogism. He is particularly averse to the teachings of Aristotle and Spinoza. Aristotle, according to Cohen, is the founder of eclectic duality and realism in philosophy; "two souls" live in Aristo-

²¹ Precisely, *Meditations on First Philosophy*.

Аристотеле: одна обращена к единичным явлениям, вещам, другая — к абсолютным «сущностям» вещей, субстанциям. Поэтому Аристотель в глазах Когена, в прямую противоположность Платону, есть родоначальник обоих видов философского реализма: эмпиризма и метафизического онтологизма. Спиноза в глазах Когена есть родоначальник философии, противящейся систематическому расчленению знания и сливающей все области его в единой безразличной среде, абсолютной субстанции: пантеизм Спинозы, т[аким] обр[азом], есть родоначальник всяческого «романтизма», философии тождества Шеллинга и панлогизма Гегеля.

6

Одну из особенностей философии Когена составляет, как было отмечено, ориентирование в факте науки и притом — в математическом естествознании, т. е. в математике и чистой механике. Это обстоятельство придает философии Когена характерную односторонность, отвлеченный рационализм и интеллектуализм.

Гегель, напротив, ориентировал свою философию в истории и религии: уже его «Феноменология духа», это предначертание его будущей системы, учение о развитии индивидуального и универсального Духа, по существу есть философия истории. Его система философии открывается Логикой, т. е. учением об абстрактном Бытии, о Боге, и завершается учением об Абсолютном Духе, о Самой себя мыслящей мысли, в которой Дух приходит к самознанию. Коген, в противоположность Гегелю, ориентирует «Логикку чистого познания» в абстрактных точных науках, математике и чистой механике, «Этику чистой воли» — в праве и науке права⁴⁷, «Эстетику чистого чувства» — преимущественно в классическом искусстве. Такое ориентирование философии преимуще-

⁴⁷ Ученик и последователь Когена Гёрланд ориентирует этику в истории: Albert Görland. *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*. [Reihe:] Wissenschaft und Hypothese. XIX. Leipzig und Berlin. 1914 (примеч. авт.).

tle: one faces singular phenomena, things, and the other faces absolute “essences” of things, substances. Thus Aristotle, Cohen believes, entirely in contrast to Plato, is the progenitor of both types of philosophical realism: empiricism and metaphysical ontologism. Spinoza, in Cohen’s opinion, is the founder of a philosophy which opposes systematic dismemberment of knowledge, blending all its branches in a single indifferent medium, an absolute substance: Spinoza’s pantheism is thus the source of all kinds of “romanticism”, Schelling’s philosophy of identity and Hegel’s panlogism.

6

One of the features of Cohen’s philosophy, as has been noted, is orientation in the fact of science, specifically in mathematical natural science, i. e. mathematics and pure mechanics. This circumstance lends Cohen’s philosophy its characteristic one-sidedness, abstract rationalism and intellectualism.

Hegel, on the contrary, oriented his philosophy in history and religion: already his *Phenomenology of Spirit*, a harbinger of his future system, the doctrine of the development of the individual and universal Spirit, is essentially a philosophy of history. His system of philosophy opens with Logic, i. e. a doctrine of abstract Being, of God and ends with the doctrine of the Absolute Spirit, of thought that thinks itself, in which the Spirit attains self-consciousness. Cohen, unlike Hegel, orients *The Logic of Pure Cognition* in abstract exact sciences, mathematics and pure mechanics, the *Ethics of Pure Will* in law and the science of law²², and the *Aesthetics of Pure Feeling* mainly in classical art. The orientation of philosophy primarily in abstract,

²² Görland, a disciple and follower of Cohen, orients ethics in history: Albert Görland. *Ethik als Kritik der Weltgeschichte*. [Reihe:] Wissenschaft und Hypothese. XIX. Leipzig und Berlin, 1914 (author’s note).

ственно в абстрактных, конструктивных элементах сознания придает философской мысли Когена характер рационализма, или *отвлеченного идеализма* — так Гегель характеризовал философию Канта и кантианство.

Философия Гегеля и Когена, по существу, однородные системы идеализма: спекулятивное мышление Гегеля и чистое познание Когена существенно родственны. Но между системами того и другого есть важная разница в оттенках. «Чистое знание» у Когена основано на математике и механике, стремится в конечном пределе свести разнообразие качественных различий к единообразию механических, количественных отношений. Коген обнаруживает соответственное предпочтение объяснительному построению, анализу, и придает сравнительно меньшее значение классификации понятий, развертывающих богатство *качественных* многообразий, оказывает явное предпочтение математику Платону перед биологом Аристотелем. Напротив, Гегель относится несколько презрительно к абстрактному математическому знанию, сводящему разнообразие мира — действительности к единообразию количественных отношений, безразличному и равнодушному к богатству существенных качественных различий действительности. Вместе с тем Гегель неоднократно указывает на внутреннее сродство своих идей с учениями Аристотеля.

Итак, как философия Гегеля, так и философия Когена односторонне ориентированы, одна в математике, другая в истории человечества. Поэтому они как бы взаимно пополняют и исправляют одна другую, и полная истина, быть может, — в их систематическом соединении. Если восходить глубже, то полноту истины следует искать в синтезе Платона и Аристотеля, математического построения и классификации понятий, абстрактного идеализма и конкретного реализма. Попытка синтеза Платона и Аристотеля, как известно, дана в философии Плотина и неоплатонизма.

constructive elements of consciousness lends Cohen's philosophy the character of rationalism, or *abstract idealism*, as Hegel described the philosophy of Kant and Kantianism.

The philosophies of Hegel and Cohen are essentially homogeneous systems of idealism: Hegel's speculative thinking and Cohen's pure cognition reveal essential kinship. However, there is an important difference of shades between their systems. Cohen's "pure knowledge" is based on mathematics and mechanics and seeks ultimately to reduce the variety of qualitative differences to uniform mechanical, quantitative relations. Accordingly, Cohen prefers explanatory building and analysis, paying comparatively less attention to the classification of concepts, which unfold a wealth of *qualitative* diversity; he clearly prefers Plato the mathematician to Aristotle the biologist. By contrast, there is a touch of contempt in Hegel's attitude to abstract mathematical knowledge which reduced the diversity of the world, reality to the uniformity of quantitative relations, impersonal and indifferent to the vast array of essential qualitative differences in reality. However, Hegel repeatedly stresses the inherent kinship between his ideas and Aristotle's doctrines.

Thus, Hegel's philosophy and that of Cohen have one-sided orientations, one in mathematics and the other in human history. So they seem to mutually complement and correct one another, with the full truth perhaps lying in their systemic combination. To dig deeper, the full truth should be sought in a synthesis of Plato and Aristotle, of mathematical building and classification of concepts, abstract idealism and concrete realism. An attempt to synthesise Plato and Aristotle is known to have been made in the philosophy of Plotinus and Neo-Platonism.

Особенности философского течения мысли, представленного Г. Когеном, сплетаются в едином узле: в его попытке разрешить религиозную проблему по пути, проложенному Кантом. Как известно, Кант попытался дать решение религиозной проблемы, оставаясь «исключительно в пределах разума», *innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

Теоретический разум, наука изучает связь явлений сущего согласно закону причинности, т. е. необходимой последовательности во времени. Практический разум, или нравственный закон свободы, категорический императив, предписывает то, что должно быть, дает норму должного поведения. Согласно «критической» разделенности, расчлененности теоретического и практического разума, невозможно умозаключать прямо и непосредственно от должного к сущему, от требований нравственного закона к реальной действительности. Решение религиозной проблемы Кантом в двух словах сводится к «постулату практического разума»: для того, чтобы действовать в согласии с требованиями нравственного закона свободы, необходимо иметь уверенность, что нравственное усилие не останется втуне, не пропадет понапрасну, но воплотится в действительности.

Отсутствие высшей инстанции, ведающей единство сущего и должного, теоретического и практического Разума, восполняется у Канта⁴⁸ *верою* в существование нравственного миропорядка, чем создается ручательство осуществимости в действительности нравственно-должного. Постулат нравственной веры гласит: ты должен, следовательно, ты можешь. Коген, сохраняя в общем решение Канта, в системе философии делает дальнейший шаг: он формулирует верховный «закон правды-истины», утверждающий *единство сущего и должного* бытия, всеединство чистой идеи. Однако как «закон правды-истины», так и развитие идеи Бо-

⁴⁸ Вставка: «у Канта».

The features of the philosophical current of thought represented by Hermann Cohen are intertwined in a single knot: in his attempt to solve the religious problem following the path charted by Kant. Kant, as is well-known, tried to solve the religious problem by remaining “exclusively within the limits of reason”, *innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*.

Theoretical reason, science studies the connection between appearances of the existing in accordance with the law of causality, i. e. necessary sequence in time. Practical reason, or the moral law of freedom, the categorical imperative prescribes what ought to be, sets the norm of due behavior. In accordance with “critical” separateness, disconnection between theoretical and practical reason, it is impossible to directly conclude from what ought to be to what exists, from the demands of the moral law to reality. In a nutshell, Kant’s solution of the religious problem boils down to the “postulate of practical reason”: to act in accordance with the demands of the moral law of freedom, it is necessary to be sure that the moral effort will not be in vain, will not be wasted, but will be implemented in reality.

Kant makes up for the absence of a higher authority in charge of the unity of what exists and what ought to be, of theoretical and practical Reason, by *faith* in the existence of the moral world order, which guarantees that what morally ought to be can be realised. The postulate of moral faith says: you must, therefore you can. Cohen, while generally adhering to Kant’s solution, takes a further step in his system of philosophy: he formulates the supreme “law of truth-verity” which asserts *the unity of what is and what ought to be*, the all-unity of the pure idea. However, Cohen, following Kant, refers both the “law of truth-verity” and the development of the idea of Deity to the *Ethics of*

жества Коген вслед за Кантом относит к «Этике чистой воли». Такая односторонность равноценна односторонности Гегеля, относившего понятие Бога к логике, или учению о бытии. Правда, такая односторонность Гегеля возмещалась тем, что раскрытие абсолютного духа он видит в истории человеческой мысли. Наконец, П. Натторп склонен отнести решение той же проблемы к эстетике. Тем не менее отнесение религиозной проблемы как в область логики, так равно в область⁴⁹ этики либо эстетики, т. е. отдельной части системы философии, не может быть признано состоятельным решением вопроса.

Мы уже видели, что система философии Когена представляет собою как бы ряд отражений и преломлений единого луча Чистой Идеи⁵⁰. Логика вскрыла преломление всеединной идеи в частном и особенном, в научном законе и в понятии, этика раскрыла чистую отрешенную целостность идеи, *Allheit*, в государстве и человечестве⁵¹, эстетика находит в наглядном представлении и художественном созерцании воплощение и проявление той же целостной идеи, гармонии. Наконец, в единстве индивидуальной личности всеединство обретает свой образ и подобие, *сознает* самое себя. По мысли Когена, психология, т. е. учение о единстве сознания человека, должна увенчивать и завершать все здание системы философии, в которой Богу отведен особый флигель, вернее — скромная домовая часовня в обширном корпусе этики...⁵² Мы знаем, что, наобо-

⁴⁹ Вставка: «равно в область».

⁵⁰ Вставка вместо зачеркнутого «Истины».

⁵¹ Вставка: «в государстве и человечестве».

⁵² [Весь следующий текст сноски, вписанный от руки внизу страниц 29—30 машинописи, включая оборотные стороны, зачеркнут:] На склоне лет, в сочинении: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Philosophische Arbeiten. X. B[uch], 1. Heft. Giessen, 1915, Коген признает, что в «Этике чистой воли» он не побоялся растворить религию в нравственности: «*Ich habe die methodische Konsequenz nicht gescheut, daß die Religion in Ethik sich auflösen müsse*» (наз[анное] соч[инение], стр. 42). Однако и в этом новом произведении Коген, признавая своеобразие, *Eigenart*, религиозного содержания, тем не менее отказывается видеть в нем самостоятельное направление сознания, *Bewusstseinsart* наряду с чистым познанием, чистой волею и чистым чувством, и *своеобразие* религиозного сознания сводит

Pure Will. Such one-sidedness is equal to the one-sidedness of Hegel who referred the concept of God to logic, or the doctrine of being. True, Hegel's one-sidedness was compensated for because he believed that the absolute spirit revealed itself through the history of human thought. Finally, Natortp tends to tackle the solution of this problem through aesthetics. Even so, referring the religious problem to the realm of logic, or ethics, or aesthetics, i. e. to one part of the system of philosophy, is not a satisfactory solution of the issue.

As we have seen, Cohen's system of philosophy is, as it were, a series of reflections and refractions of the single ray of the Pure Idea. Logic revealed the refraction of the all-one idea in the individual and the particular, in the scientific law and the concept, ethics revealed the pure and detached wholeness of the idea, *Allheit* in the state and in humanity, aesthetics finds the embodiment and manifestation of the same whole idea, harmony in visual representation and artistic intuition. Finally, the all-unity acquires its image and likeness, *becomes conscious* of itself in the unity of the individual personality. According to Cohen, psychology, i. e. the doctrine of the unity of human being's consciousness, should crown and complete the whole edifice of the system of philosophy in which God has a dedicated annexe, or rather a modest chapel in the huge building of ethics...²³ We know that Hegel's system, on the

²³ [The entire text of the following footnote handwritten at the bottom of sheets 29-30 of the typewritten copy, including obverse sides, has been crossed out.] In his declining years in the work: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie*. Philosophische Arbeiten. X. Buch, 1. Heft. Giessen, 1915, Cohen recognises that in *The Ethics of Pure Will* he did not stop short of dissolving religion in morality: «*Ich habe die methodische Konsequenz nicht gescheut, daß die Religion in Ethik sich auflösen müsse*» (*ibid.*, p. 42). However, even in this new work Cohen, while admitting the originality, *Eigenart*, of religious content, nevertheless refuses to see it as an independent area of consciousness, *Bewusstseinsart*, along with pure cognition, pure will and pure feeling and reduces the *originality* of religious consciousness to a special

рот, система Гегеля увенчивалась не психологией, не учением о микрокосме, о душе человека: учение об абсолютном Духе, о чистой себя самое мыслящей и все из себя порождающей мысли, «философия самой философии» завершает все здание системы Гегеля. И нам думается, что превыше и над совокупностью преломленных и отраженных моментов чистой идеи, образующих части системы Когена, разверзается подлинная бездонная глубина Вечности

к особому *видоизменению, модификации содержания чистого сознания*, «*eine neue Modifikation desjenigen Inhalts, dessen Erzeugung durch eine reine Bewusstseinsart bereits gesichert ist*» (там же, стр. 44). С другой стороны, в том же новейшем сочинении Коген, опираясь на ветхозаветные тексты, подчеркивает *тождество идеи Бога и бытия* и Его *единичность, Einzigkeit* (точнее — единственность) в *иудейском монотеизме*. Таким образом, Бог, согласно истолкованию Когена, есть самое *Единственное Бытие*. В связи с этим получают новое освещение также учение Канта о «*постулате практического разума*» и мысли самого Когена в «*Этике чистой воли*» о «*законе правды-истины*». Бог как Самое единственное и несравненное *Бытие* отличен от *бывания, Dasein*, природы; Он есть *основание бытия природы, Daseinsgrund*. Закон «*правды-истины*», т. е. единство сущего и должного, превращается в *идею сохранения мироздания, вселенной*, а Бог — в *виновника ее непреходящей действительности*: «*Gott wird daher in der Idee der Erhaltung der Welt zum Urheber ihrer unaufhörlichen Wirklichkeit*». Идея Бога означает *ручательство* за непрерывное пребывание природы ради бесконечного развития нравственности, «*die Idee Gottes bedeutet die Gewähr, daß immerdar Dasein sein werde für die unendliche Fortführung der Sittlichkeit*». Поэтому идея Бога остается *основным понятием*, но отнюдь не исходной точкой обоснования, а его завершением: «*Er bleibt vielmehr ein Grundbegriff, allerdings nicht für den Beginn der Fundamentierung, sondern allein für ihre Vollendung; aber diese Vollendung könnte ohne ihn nicht erfolgen. So bringt der Gott der Religion eine Bereicherung in die Ethik, ohne die sie ein Torso bleibe*» (назв[анное] соч[инение,] стр. 51). Согласно основному методу «*ориентирования*» философии в положительных данных, фактах сознания, приведенные мысли Когена получают подтверждение и обоснование в ветхозаветных библейских текстах, заимствованных им преимущественно из книг пророков. Таким образом, и для обоснования философии религии (Коген с недоверием относится к этому названию) сохраняет обязательное значение идея единства метода философии. Вообще в приведенных мыслях Когена мы не нашли чего-либо совершенно нового; скорее всего, это — дальнейшее развитие прежних идей. При всем том представляется непонятным, каким образом религиозное сознание остается в глазах Когена лишь «*новой модификацией чистого содержания сознания*». Ведь даже если согласиться с Когеном, что идея Бога завершает и увенчивает здание философии, то это завершение и венец есть самостоятельная идея (*примеч. авт.*).

contrary, was crowned not by psychology, not by the doctrine of the microcosm, of the human soul: the teaching on the absolute Spirit, pure thought that thinks itself and generates everything from within itself, “philosophy of philosophy itself” accomplishes the whole building of Hegel’s system. We believe that over and above the totality of refracted and reflected elements of the pure idea that form parts of Cohen’s system there opens up the genuine fathom-

modification of the content of pure consciousness, “eine neue Modifikation desjenigen Inhalts, dessen Erzeugung durch eine reine Bewusstseinsart bereits gesichert ist” (ibid., p. 44). On the other hand, in the same latest work Cohen, proceeding from Old Testament texts, stresses the *identity of the idea of God and being and His uniqueness, Einzigkeit* (precisely, singularity) in *Judaist monotheism*. Thus God, as interpreted by Cohen, is the most *Unique Being*. This throws new light on Kant’s teaching on “the postulate of practical reason” and Cohen’s own thoughts on “the law of truth-verity” in *Ethics of Pure Will*. God as the most Unique and incomparable *Being* is different from the *existence, Dasein*, of nature. He is the *foundation of the existence of nature, Daseinsgrund*. The law of “truth-verity”, i. e. the unity of what is and what ought to be, turns into the *idea of the preservation of the universe*, and God into the *cause of its intransient reality*: “*Gott wird daher in der Idee der Erhaltung der Welt zum Urheber ihrer unaufhörlichen Wirklichkeit.*” The idea of God is the *guarantee* of the continuous existence of nature for the sake of infinite development of morality, “*die Idee Gottes bedeutet die Gewähr, daß immerdar Dasein sein werde für die unendliche Fortführung der Sittlichkeit.*” Therefore the idea of God remains a *main concept*, not, however, for the starting point of the grounding but only for the completion: “*Er bleibt vielmehr ein Grundbegriff, allerdings nicht für den Beginn der Fundamentierung, sondern allein für ihre Vollendung; aber diese Vollendung könnte ohne ihn nicht erfolgen. So bringt der Gott der Religion eine Bereicherung in die Ethik, ohne die sie ein Torso bleibe*” (*ibid.*, p. 51). In accordance with the main method of the “orientation” of philosophy in positive data, facts of consciousness, the above ideas of Cohen receive confirmation and grounding in Old Testament biblical texts which he took mainly from the books of prophets. Thus, to ground the philosophy of religion (Cohen mistrusts this novel appellation) the idea of the unity of the method of philosophy remains obligatory. In general, we have not found anything totally new in the above-cited thoughts of Cohen; rather, this is an elaboration of his former ideas. For all that, it remains unclear how religious consciousness remains in Cohen’s eyes only a “modification of the pure content of consciousness”. If one agrees with Cohen that the idea of God completes and crowns the edifice of philosophy then this completion and crowning is a self-contained idea (*author’s note*).

Всеединого Бытия и Самой Жизни. Новейшая философская мысль (Эмиль Ласк, Бенедетто Кроче, Ланц) преисполнена неясного сознания наивысшей ступени философии в виде *логики философии*. У Гегеля мы находим философию абсолютного духа, философию философии, в старину философы искали первой философии, *prima philosophia*. Чистая философия Когена, твердо ориентированная в научном знании, должна во всяком случае методически, шаг за шагом привести к сфере Абсолютной Истины и Вечной Жизни. Иначе она грозит не выполнить своей платоновской⁵³ миссии...

О публикаторе

Нина Анатольевна *Дмитриева*, доктор философских наук, профессор, Московский педагогический государственный университет, Москва; Балтийский федеральный университет им. И. Канта, Калининград, Россия; Междисциплинарный центр изучения европейского Просвещения, Галле-Виттенбергский университет им. М. Лютера, Галле, Германия.

E-mail: na.dmitrieva@mpgu.su;

NDmitrieva@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1092-0321>

Для цитирования:

Саккетти А. Л. Философия Германа Когена / публ., предисл., коммент. Н. А. Дмитриевой // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 2. С. 95–130.

doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-4

© Дмитриева Н. А., 2021.

less depth of the Eternity of the All-One Being and Life Itself. The latest philosophical thought (Emil Lask, Benedetto Croce, Lanz) is imbued with a vague awareness of the highest stage of philosophy in the shape of the *logic of philosophy*. With Hegel, we find the philosophy of absolute spirit, the philosophy of philosophy; in the olden days philosophers looked for the first philosophy, *prima philosophia*. Cohen's pure philosophy, firmly oriented in scientific knowledge, should in any case methodically, step by step, lead to the sphere of the Absolute Truth and Eternal Life. Otherwise it may fail to perform its Platonic mission...

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

The publisher

Prof. Dr. Nina A. *Dmitrieva*, Moscow Pedagogical State University, Moscow, Russia; Immanuel Kant Baltic Federal University, Kaliningrad, Russia.

E-mail: na.dmitrieva@mpgu.su;

NDmitrieva@kantiana.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1092-0321>

To cite this article:

Sakketti, A. L., 2021. Philosophy of Hermann Cohen (Publication, Foreword and Commentary by N. A. Dmitrieva). *Kantian Journal*, 40(2), pp. 95-130.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-4>

© Dmitrieva N. A., 2021.

⁵³ Вставка вместо зачеркнутого слова «нео-платонической».



ПРОРЫВ
В КИТАЙСКОМ КАНТОВЕДЕНИИ

Интервью с профессором Дэн Сяоманом

Й. Карлссон¹

Переводы «Критики способности суждения» (2002), «Критики практического разума» (2003) и «Критики чистого разума» (2004), выполненные профессором Дэн Сяоманом, легли в основу первых полностью переведенных с немецких оригиналов китайских изданий трех «Критик» Канта. Интервью рассказывает о научной деятельности Дэн Сяомана, вписывая ее в более широкий контекст исторического и современного китайского кантоведения. Среди рассматриваемых тем значительное внимание уделяется восприятию кантовской философии в кругу так называемых Новых конфуцианцев, а также полезности кантовской мысли как инструмента реформирования традиционной конфуцианской культуры. Кроме того, профессор Дэн Сяоман делится своими мыслями о процессе перевода классических немецких философских текстов на китайский язык и делает обзор своей научной деятельности как переводчика и мыслителя

Ключевые слова: Кант, Китай, Просвещение, новое конфуцианство, перевод, Ли Цзэхоу, Янь Фу, Моу Цзунсань, Ли Минхуэй

Карлссон: Из вашей статьи «Как я впервые начал заниматься философией» (Дэн, 2008а), я получил представление о том, как зародился ваш интерес к философии. Когда вы начали увлекаться Кантом? Подстегивал ли этот интерес какой-то конкретный философский вопрос, жизненный опыт или что-то подобное? Могли бы вы оценить авторитет Канта в философских кругах Китая в то время?

Дэн: В этой статье я рассказываю о том, что мой первый контакт с философией произошел благодаря чтению оригинальных работ по марк-

¹ Стокгольмский университет.
SE-106 91 Стокгольм, Швеция.
Поступила в редакцию: 17.02.2021 г.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-5

BREAKTHROUGH
IN CHINESE KANT SCHOLARSHIP

Interview with Prof. Deng Xiaomang

J. Karlsson¹

Prof. Deng Xiaomang's translations of the *Critique of the Power of Judgment* (2002), the *Critique of Practical Reason* (2003), and the *Critique of Pure Reason* (2004), were the first Chinese editions of Kant's three *Critiques* translated in their entirety from the German originals. This interview tracks his scholarship, placing it within the broader scope of historical and contemporary Kant scholarship in China. Among the topics addressed, the reception of Kantian philosophy among the so called "New Confucians", as well as the utility of Kantian thought as a tool for the reformation of traditional Confucian culture, are given considerable attention. Professor Deng also shares some thoughts on the process of translating classical German philosophical texts into Chinese and provides an overview of his scholarship as a translator and thinker.

Keywords: Kant, China, Enlightenment, New Confucianism, Translation, Li Zehou, Yan Fu, Mou Zongsan, Li Minghui

Karlsson: Through reading your article "How I first got started with philosophy" (Deng, 2008b), I have formed an idea of how your interest in philosophy was kindled. When did you start to take an interest in Kant, and was there any specific philosophical issue, life experience or the like, that spurred your interest in Kant? Can you estimate Kant's standing within philosophical circles in China at that time?

Deng: I relate in that article that my first contact with philosophy came through reading original works of Marxist philosophy. To be specific,

¹ Stockholm University. SE-106 91 Stockholm, Sweden.
Received: 17.02.2021.
doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-5

систской философии. Точнее говоря, я начал постепенное вхождение в мир теоретической мысли с чтения работы Ленина «Детская болезнь “левизны” в коммунизме» (Ленин, 1964) и других марксистско-ленинских изданий, опубликованных примерно в это время. И направление мысли, и манера письма были западными, они очень отличались от китайской культуры и китайского мышления более выраженным логическим и теоретическим характером, а также акцентом на аргументацию и доказательство, хотя это были полемические тексты. Это сильно подстегнуло мое любопытство и исследовательский интерес. Мне хотелось понять, как они связаны между собой, и получить полный контроль над этим неодолимым оружием мысли. Далее я обратился к истокам марксизма и классической немецкой философии. В то время у моего отца была «Малая логика»² Гегеля в переводе Хэ Линя (Гегель, 1950), и я составил годичный план, чтобы справиться с ее прочтением параллельно с работой. Я читал несколько страниц в день, пока не закончил ее, и, даже если я не очень хорошо понимал содержание мысли, в итоге получил аналитическую подготовку.

Первой работой Канта, которую я прочитал, была «Критика практического разума», переведенная с английского Гуань Вэньюнь (Кант, 1960). Это было в 1976 г., после возвращения в город. Я взял книгу в библиотеке и сделал подробный конспект, который пригодился мне позже, когда я сам переводил эту работу с немецкого языка. «Критику чистого разума» я прочитал, будучи аспирантом Уханьского университета. Друг дал мне экземпляр перевода Лань Гунву (Кант, 1957) — единственного издания, доступного в то время на китайском языке и также переведенного с английского. Чтобы понять эту книгу, я прочел «Комментарий к “Критике чистого разума” Канта» Кемпа Смита в переводе Вэй Чжуоминя (Кемп Смит, 2000),

² Эквивалентна «Wissenschaft der Logik», а именно первой основной части — «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» («Энциклопедия философских наук»).

I began the gradual entry into the world of theoretical thought through reading Lenin’s “‘Left-wing’ Communism: an Infantile Disorder” (Lenin, 1964) and other Marxist-Leninist off-prints published around that time. Both the line of thought and the way of writing was Western and very different compared to Chinese culture and Chinese mindset, with a stronger logical and theoretical imprint and emphasis on argumentation and evidence, despite being texts for debate. That spurred my curiosity and study interest enormously. I wanted to understand how they hung together and gain full control of this irresistible weapon of thought. From there, I thus reached further towards the origin of Marxism and classical German philosophy. My father had at this time Hegel’s *Little Logic*² in translation by He Lin (Hegel, 1950), and I made a one-year plan to get through it alongside my work. I read a few pages a day until I had finished it, and even if I didn’t understand the content of thought very well, I had after all received analytical training.

The first work of Kant I read was the *Critique of Practical Reason*, translated from English by Guan Wenyun (Kant, 1960). That was in 1976, after returning to the city. I borrowed the book from the library and also made careful notes which came into use later when I translated the work myself from German. The *Critique of Pure Reason* I read as graduate student at Wuhan University. A friend gave me a copy of Lan Gongwu’s translation (Kant, 1957), the only edition then available in Chinese, also translated from English. In order to understand the book I also read Kemp Smith’s *A Commentary to Kant’s Critique of Pure Reason* in translation by Wei Zhuomin (Kemp Smith, 2000), but

² Equivalent to “Wissenschaft der Logik”, namely the first main part of Hegel’s *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (*The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*).

но едва смог закончить ее [Критику]. Позже, в связи с написанием магистерской диссертации, я также прочитал «Критику способности суждения» (Кант, 1964). Первая часть была переведена с немецкого Цзун Байхуа, вторая — с английского Вэй Чжуомином. Это тоже сбивало с толку при чтении. В то время я уже изучал немецкий язык и, сравнивая это издание с немецким, обнаружил несколько проблем, связанных с переводом. По этой причине в магистерской диссертации я использовал только переведенные мной лично отрывки, а к китайскому изданию обращался лишь как к справочнику. Уже тогда у меня было смутное представление о том, что когда-нибудь в будущем необходимо будет перевести все «Критики». Лишь двадцать лет спустя эта идея была реализована.

Но причина выбора «Критики способности суждения» в качестве предмета для магистерской диссертации коренилась не только в моем интересе к немецкой философии, но и в моем особом влечении к эстетике. Я никогда не был традиционным интеллектуалом-исследователем, поэтому мое обучение было основано на моем обширном жизненном опыте. Я долгое время был увлечен литературой и искусством, пробовал писать, рисовать и ваять. Как я уже говорил [в другом месте], я изучаю философию, чтобы самому «стать человеком». Поэтому я был очень удивлен, когда позже люди стали называть меня «экспертом по Канту». В области философии я больше восхищаюсь Гегелем, который мне также ближе лично, если посмотреть на совокупность моих интересов. Однако после долгого периода, когда он занимал в китайских исследованиях западной философии видное место, в конце 1970-х — начале 1980-х гг. авторитет Гегеля резко упал. Задав вопрос: «У нас будет Кант или Гегель?» — Ли Цзэху привлек внимание к давно забытой кантовской философии и сделал Канта «восходящей звездой». Это может объяснить, почему мои переводы и исследования этой философии осо-

could hardly finish it [the *Critique*]. Later I also read the *Critique of the Power of Judgment* (Kant, 1964) in connection with writing my master's thesis. The first part was translated from German by Zong Baihua, the second from English by Wei Zhuomin. This, too, was confusing to read. At that time I had already studied German and, upon comparing it to the German edition, I found several problems originating in the translation. I therefore only used excerpts translated by myself in the master's thesis, merely consulting the Chinese edition as reference. Already then I had a fuzzy idea that it would be necessary to translate all the *Critiques* sometime in the future. Only twenty years later was that idea realised.

But the reason for choosing the *Critique of the Power of Judgment* as subject for my master's thesis was not only my interest in German philosophy but also my special attraction to aesthetics. I have never been a traditional research intellectual, seeing that my learning is based on my broad life experience. I have long been an enthusiast of literature and art and have also attempted writing, painting and sculpting. As I have stated [elsewhere], I study philosophy in order to “become human” myself. Therefore, I was very surprised when later on people started referring to me as an “expert on Kant”. Within the field of philosophy I have more admiration for Hegel, to whom I am also closer personally when you look at the combined scope of my interests. However, having long enjoyed a prominent position within domestic Chinese research on Western philosophy, Hegel's stature fell dramatically in the late 1970s and early 1980s. By asking the question, “Are we to have Kant or Hegel?” Li Zehou put the long neglected Kantian philosophy into focus and made Kant a “rising star”. That could explain why my translation of and research into Kantian philosophy has received particular attention in domestic

бенно заинтересовали отечественных интеллектуалов. Я не отрицаю, что Кант превосходит Гегеля в некоторых аспектах, но лишь отмечаю, что по темпераменту я более близок к Гегелю.

Карлссон: Перейдем к вашей переводческой работе (на примере «Критики чистого разума»). Насколько я понимаю, ваш перевод этой работы был первым полным переводом с немецкого на китайский язык. Не могли бы вы рассказать об изменениях, которые вы внесли в свой перевод по сравнению с более ранними китайскими изданиями, в частности в отношении кантовского философского понятийного аппарата?

Дэн: Предыдущие китайские переводы, будь то переводы непосредственно с немецкого или с английского, страдали одним и тем же недостатком, а именно — отсутствием единой терминологии. Даже в отдельных переведенных работах не удавалось сохранить единообразную терминологию от начала и до конца. Вместо этого переводили каждое предложение по своему усмотрению. Это допустимо в отрыве от контекста, но в целом нарушает согласованность мысли. Когда речь идет о различных переводчиках и их техниках перевода, достигнуть единообразия становится еще сложнее, до такой степени, что читателю, не владеющему иностранным языком, на основе китайского издания становится трудно сформировать целостное понимание авторского замысла. Между тем в западной философии уделяется наибольшее внимание именно логической согласованности общего изложения. Это то, что редко продумывается в китайской философии.

Самое значительное улучшение в моих переводах, пожалуй, заключается в единой терминологии. Насколько это возможно, я сохраняю в переводах одну и ту же терминологию от начала до конца и с этой целью в конце каждого издания привожу подробный немецко-китайский указатель терминов со страницами, на которых они встречаются. И даже если мне пришлось перевести какое-то слово двумя или тремя различными способами, в указателе отмечаю

intellectual circles. I don't deny that Kant surpasses Hegel in certain regards, but am merely saying that I am more related to Hegel in terms of temperament.

Karlsson: Moving on to your translation work (with the *Critique of Pure Reason* as an example), I understand that your translation of that work was the first made in its entirety directly from German into Chinese. Could you say something about the changes you have made in your translation compared to earlier Chinese editions, as regards Kant's philosophical conceptual apparatus?

Deng: Earlier Chinese translations, whether directly from German or via English, have all suffered from the same weakness, namely the lack of a uniform terminology. Even for separate works in translation they have failed to retain a consistent terminology from the beginning to the end. Instead they have translated every sentence rather as they pleased. That is acceptable taken out of context, but viewed as a whole it impedes the coherence of thought. When it comes to different translators' translation techniques, uniformity is even harder to attain, to such a degree that, for a reader not proficient in the foreign language, it becomes difficult to form holistic understanding of the author's intention on the basis of the Chinese edition. However, it is precisely the logical coherence of the overall exposition that is most emphasised in Western philosophy. That is something which is rarely considered in Chinese philosophy.

The most significant improvement in my translations lies perhaps in the uniform terminology. As far as is possible, I retain the same terminology from beginning to end in the translations and, for this purpose, a detailed German-Chinese terminological index is placed at the end of all my translation editions, indicating which terms occur on which pages. In this way, even if I have to translate the occasional word

ется, на каких страницах встречается тот или иной перевод. Таким образом, я вынужден учитывать коннотацию каждого понятия, передавая его как можно корректнее. Прослеживая его первоначальную коннотацию этимологически, исследуя, как возникли производные коннотации, и затем интегрируя их с контекстом, а также с моим знанием философской позиции автора, я решаю, что означает то или иное понятие в определенном контексте. Если в какой-то момент я обнаруживаю, что переводы не соответствуют друг другу, я просматриваю их снова, страница за страницей, добавляя новые соображения для достижения полной согласованности. В этом отношении я уверен, что добился большего успеха, чем мои предшественники.

Но когда дело доходит до конкретного перевода терминов, я «консервативен» в том смысле, что с должным уважением отношусь к терминам, введенным благодаря кропотливым усилиям моих предшественников. Я не меняю устоявшиеся термины и не придумываю новые кроме случаев, когда это абсолютно необходимо. Если вы заглянете в указатели в конце моих переводов, то увидите, что я обычно использую термины моих предшественников, предварительно делая выборку из различных их переводов. Такая процедура также способствует академической преемственности в Китае. Например, в последние годы некоторые выступали за перевод кантовского «трансцендентального» как 超越论的 [«трансценденталистский»] вместо 先验的 [«доэмпирический»], против чего я категорически возражаю. Основания для такого перевода совершенно беспочвенны; все они связаны со стремлением выделиться, уйти от традиции, однако при этом коннотация, ранее бывшая ясной и отчетливой, совершенно искажается.

С другой стороны, я считаю, что три принципа перевода Янь Фу — точность, выразительность и элегантность — следует понимать по-особому, когда речь идет о переводе философского текста. Точность и выразительность имеют первостепенное значение, но, когда речь

in two of three different ways, it is indicated on what pages this or that translation occurs. I am thus forced to consider the connotation of every concept, rendering it as correctly as possible. By tracing its original connotation etymologically and examining how derived connotations have arisen, and then integrating that with the context, as well as with my knowledge of the philosophical position of the author, I decide what a concept means in a certain context. Should I find that the translations don't correspond at some point, I go through them again page by page, making new considerations with the aim of attaining thorough consistency. In this respect I am certain I have performed rather more successfully than my predecessors.

But when it comes to the concrete translation of terms I am “conservative” in the sense that I have due respect for the terms coined by my predecessors through laborious effort. I don't casually change or coin new terms unless I absolutely have to. If you take a look in the indexes at the end of my translations, you will see that I generally use my predecessors' terms, and merely make a selection from their different translations. Such a procedure also promotes academic continuation in China. For example, some have argued in later years for translating Kants “transzendental” as 超越论的 [“transcendentalistic”] instead of 先验的 [“pre-experiential”], something which I oppose strongly. Their reasons are entirely groundless; it is all about being unconventional and, furthermore, an already clear and distinct connotation is being warped into something completely incomprehensible.

On another point, I maintain that Yan Fu's three principles of translation, faithfulness, expressiveness and elegance, must be understood in a particular way when applied to the translation of philosophy. Faithfulness and expressiveness are of primary importance but, when it

идет об эlegantности, язык не обязательно должен быть классически стильным (естественно, он не может быть и слишком разговорным). Самое главное — чтобы ясный ход мысли привел к правильному способу изложения и ритмичной мелодии предложения. Чтобы этого достичь, необходимо полностью использовать скрытую экспрессивную силу современного китайского языка. Я бы даже сказал, исходя из собственного опыта, что по сравнению с другими языками современный китайский язык как «гибридный продукт» китайской и западной культур обладает чрезвычайно богатыми средствами выражения. Он выгодно отличается от других языков (таких, как английский и русский), когда при переводе немецких текстов речь идет о верности первоначальному замыслу автора посредством тщательных, правильных и ясных способов выражения. Я произвел несколько конкретных сравнений в этой области.

Карлссон: Какие работы вы считаете показательными среди ваших собственных научных трудов?

Дэн: Что касается моих собственных научных исследований, наиболее академической и репрезентативной мне самому видится работа «Преодоление спекуляций — новые исследования диалектики Гегеля» (Дэн, 1992). Она включена в список «Важные современные китайские академические работы» издательства *Educational Press* и одобрена Национальным бюро философии и социальных наук в качестве международного переводческого проекта. В настоящее время ее перевод на английский язык готовится к публикации в известном британском академическом издательстве. Также стоит упомянуть серию комментариев, опубликованных в последние годы: «Комментарий к “Критике чистого разума” Канта» (Дэн, 2010), «Комментарий к “Основам метафизики морали” Канта» (Дэн, 2012), «Комментарий к “Феноменологии духа” Гегеля» (Дэн, 2014–2017) и «Комментарий к “Критике практического разума” Канта» (Дэн, 2019). Эти четыре публикации в общей сложности содержат более десяти миллио-

comes to elegance, the language doesn't necessarily have to be classically stylish (naturally, it can't be too colloquial either). The most important thing is that the clear path of thought results in a proper mode of expression and a rhythmic sentence melody. For that to be achieved, the latent power of expression of modern Chinese must be fully utilised. I would even claim that, compared to other languages and based on my own experience, modern Chinese, as a “hybrid product” of Chinese and Western culture, possesses extremely rich means of expression. Chinese is advantageous compared to other languages (such as English and Russian) when it comes to faithfulness towards the original intention of the author through meticulous, correct and fluent modes of expression in the translation of German texts. I have made a few concrete comparisons in that area.

Karlsson: Which works do you consider representative in your own academic production?

Deng: Regarding my own academic production, I myself consider *The Prestress of Speculation – New Explorations of Hegel's Dialectic* (Deng, 1992) to be the most academic and representative work. It appears on Educational Press's list of “Important Contemporary Chinese Academic Works”, and has been approved as an international translation project by the National Bureau of Philosophy and Social Science. Currently, a translation into English is being organised for publication by a well-known English academic publisher. Also worth mentioning is a series of “commentaries”, published in recent years: *A Commentary of Kant's Critique of Pure Reason* (Deng, 2010), *A Commentary of Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals* (Deng, 2012), *A Commentary of Hegel's Phenomenology of Spirit* (Deng, 2014-2017), and *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason* (Deng, 2019). These four publications comprise altogether over ten million characters. They are “popularising”

нов знаков. Это популяризаторские и одновременно новаторские работы, крайне необходимые для того, чтобы у китайцев была возможность познакомиться с западными философскими шедеврами. Я также опубликовал много культурологической и литературной критики, философских эссе и других сочинений, которые несколько ближе к реальной жизни. Примерами в этой области являются три мои работы о литературе и культуре: «Танец духа» (Дэн, 2009б), «Зеркало человека» (Дэн, 2009а) и «Путешествие души» (Дэн, 1998), последняя из которых посвящена интерпретации, сравнению и анализу огромного количества известных китайских и зарубежных литературных произведений и была переведена на японский язык. В области культурной рефлексии и критики можно считать репрезентативным мой самый ранний сборник «Новая критика» (Дэн, 2001). Впоследствии я публиковал и другие сборники: «Странствия в чащобе мыслей» (Дэн, 2005), «Три вопроса о человеке» (Дэн, 2008б), «Ветер веков» (Дэн, 2014). Цикл лекций «Одиннадцать лекций о культурном сравнении Китая и Запада» (Дэн, 2007) вышел в 2007 г. в издательстве *Hunan Educational Press*. Как международный переводческий проект Национального бюро философии и социальных наук он был позже переведен на английский язык профессором Пэн Чанцзяном из Хунаньского педагогического университета (Deng, 2014). Наконец, я нахожусь в процессе разработки собственной философской системы под рабочим названием «Новое построение современной метафизики». Ее предисловие «Начиная с философии» (Дэн, 2017) было удостоено 13-й литературной премии Вэньцзинь в 2018 г. Это будет наиболее важная и показательная работа моего собственного философского мышления.

Karlsson: Исторически к кантовской философии обращались несколько выдающихся представителей так называемого нового конфуцианства, среди которых были Кан Ювэй и Моу Цзунсань. Все они, по-видимому, имеют одну общую черту, а именно ссылаются на философию

but simultaneously pioneering works, highly necessary for the Chinese to be able to assimilate Western philosophical masterpieces. I have also published a good deal of cultural criticism, literary criticism, philosophical essays and so on, writings that are somewhat closer to real life. Examples in that area are my “three works on literature and culture”. These are *Dance of the Spirit* (Deng, 2009a), *Man’s Mirror* (Deng, 2009b), and *The Journey of the Soul* (Deng, 1998), the last of which deals with interpretation, comparison and analysis of a vast array of famous Chinese and foreign literary works, and has been translated into Japanese. In the field of cultural reflection and critique, my earliest collection *New Criticism* (Deng, 2001) can be considered representative. I have subsequently published further collections, such as *Wanderings in the Thicket of Thought* (Deng, 2005), *Three Inquiries into the Human Being* (Deng, 2008a), *Wind of the Centuries* (Deng, 2014b), among others. The lecture series “Eleven Lectures on Cultural Comparison between China and the West” (Deng, 2007) was published in 2007 by Hunan Educational Press. As an international translation project at the National Bureau for Philosophy and Social Science, it was later translated into English by Professor Peng Changjiang at Hunan Normal University (Deng, 2014a). Finally, I am in the process of developing my own philosophical system, with the working title “New Construction of Contemporary Metaphysics”. Its foreword, “Starting out with Philosophy” (Deng, 2017) was awarded the 13th Wenjin Prize for Literature in 2018. This will be the most important representative work of my own philosophical thinking.

Karlsson: Historically, Kantian philosophy has appealed to several prominent representatives of the so-called New Confucianism, amongst others Kang Youwei and Mou Zongsan. They all seem to have one thing in common, namely that they invoke Kant’s philosophy – particularly his

фию Канта — особенно на его «агностицизм» — для того, чтобы противостоять так называемому «западному сциентизму». Кан Ювэй понимал Канта довольно поверхностно, а Mou Цзунсань произвел серьезное исследование философии Канта. К тому же я знаю, что вы проанализировали некоторые из неверных интерпретаций Mou кантовской философии. Можете ли вы вкратце описать сложные отношения между новым конфуцианством и кантианством?

Дэн: Вряд ли можно говорить о каких-либо «сложных отношениях», поскольку никто из них не понимал Канта или можно сказать, что им не хватало фундаментальной подготовки, включающей знание немецкого языка, необходимой для понимания Канта. В ранний период, когда Лян Цичао называл Канта «величайшим философом Нового времени», это, конечно же, основывалось на слухах. Чуть раньше Ван Говэй хотел изучать Канта, но это оказалось слишком сложно, поэтому ему пришлось довольствоваться Шопенгауэром. Он считал, что достиг великой мудрости, хотя на самом деле это тоже было вопросом неправильного толкования, как я показал в одной из статей. Отсюда его высказывание «Приятно, но ненадежно, надежно, но неприятно», первая часть которого относится к Шопенгауэру, а вторая — к Канту.

Mou Цзунсань рассказывал, что в начале своей карьеры, в 1930–1940-е гг., он интересовался западной эпистемологией и логикой, установил определенный контакт с англо-американской аналитической философией и с этой точки зрения подходил к Канту. В 1950-х он обратился к китайской истории и вопросу о спасении китайской культуры, в 1960-х создал свою интеграцию конфуцианства, даосизма и буддизма, особенно интенсивно исследуя неоконфуцианство. На этой основе он наконец попытался совместить конфуцианство с кантианством, перевел с английского три великие «Критики» Канта и был ужасно доволен собой. Чуть более десяти лет назад я посвятил четыре статьи его неверным интерпретациям Канта.

“agnosticism” — in order to fend off so-called “Western scientism”. Kang Youwei’s understanding of Kant was very shallow, but Mou Zongsan did serious research into the philosophy of Kant. I also know that you have analysed some of Mou’s misinterpretations of Kant’s philosophy. Is it possible to sort out in summary the complicated relationship between New Confucianism and Kantianism?

Deng: There is hardly any “complicated relationship” to speak about, since none of them understood Kant or, you could say, they lacked the fundamental schooling necessary to comprehend Kant, including proficiency in German. During the early period, when Liang Qichao referred to Kant as “the greatest philosopher of modern times” it was, of course, merely based on hearsay. Before that, Wang Guowei had wanted to study Kant, but it proved too difficult, so he had to settle for Schopenhauer instead. He believed himself to have attained great wisdom, when, in reality, that too was a matter of misinterpretation, as I have demonstrated in an article. Hence his saying “pleasant but not reliable, reliable but not pleasant”, where the first part concerns Schopenhauer and the second Kant.

Mou Zongsan has himself related that early on (in the 1930s and 40s) he took an interest in Western epistemology and logic, established some contact with Anglo-American analytical philosophy and approached Kant from that perspective. In the 1950s he turned to Chinese history and the question of the salvation of Chinese culture. In the 1960s he created his integration of Confucianism, Daoism and Buddhism, doing especially intensive research on Neo-Confucianism. From that point of departure, he finally tried to combine Confucianism with Kantianism, translated Kant’s three great *Critiques* from English, and was awfully complacent. A little over ten years ago I examined his misinterpretations of Kant in four articles.

Из новых конфуцианцев действительно погрузился в философию Канта тайванец Ли Минхуэй. Он получил степень доктора философии в Боннском университете, специализируясь на философии Канта, и перевел несколько кантовских работ с немецкого языка. Однако он не считает себя ни новым конфуцианцем, ни последователем Mou. Тем не менее на протяжении нескольких лет он выступал с защитой нового конфуцианства. На конференции в Пекинском университете в прошлом году он даже утверждал, что «автономия» Канта соответствует «заповедям разума» конфуцианства, которые даже превосходят «автономию», что оспаривалось мной и многими другими участниками конференции. Его проблема заключается в том, что он слишком сильно подвержен влиянию местного культурного комплекса. В этом смысле он принадлежит к той же традиции, что и Сюн Шили и Mou Цзунсань. Вся их жизненная философия глубоко укоренена в конфуцианстве и лишена западного, чисто рационального стремления, что сильно затрудняет их понимание Канта.

В последние годы на материке произошел стремительный прогресс в области перевода и исследований наследия Канта, раскрывающий подлинный облик Канта гораздо более полно и правдиво. Поэтому в наши дни немногие осмеливаются бессистемно ассоциировать этот вид философии, пронизанный научным духом, с конфуцианством. Но, кажется, никто, кроме меня, еще не использовал философию Канта для критики конфуцианства, поскольку я утверждаю, что, хотя «сциентизм» и не следует принимать, в китайской культуре по сей день больше всего не хватает научного духа. А философия Канта, в том числе его моральная философия и эстетика, пронизана этим духом. Без осознания этого грубые попытки «объединения Китая и Запада» неизбежно приведут к путанице.

Карлссон: Вы опубликовали статью (Дэн, 2018), в которой утверждаете, что философия Канта может стать «спасением» конфуцианской этики. Значит ли это, что вы выступаете

Among the New Confucians, the one who has really immersed himself in Kant's philosophy is the Taiwanese Li Minghui [Lee Ming-huei]. He holds a PhD in philosophy from the University of Bonn, with a specialisation in Kant's philosophy, and has translated several of Kant's works from German. But he neither admits to being a New Confucian, nor to being Mou's disciple. Nonetheless, he has appeared as a defender of New Confucianism over several years. At a conference at Peking University last year, he even claimed that Kant's "autonomy" corresponds to the "mind precepts" of Confucianism, but that the "mind precepts" even surpass "autonomy", something which was disputed by myself and many other conference participants. His problem is that he suffers from too strong a local cultural complex. In that sense he belongs to the same tradition as Xiong Shili and Mou Zongsan. Their whole philosophy of life is deeply rooted in Confucianism and lacks a Western, purely rational aspiration, thereby severely impeding their understanding of Kant.

In recent years, rapid progress has been made on the mainland in the fields of Kant translation and Kant research, revealing the real face of Kant in a much more comprehensive and truthful way. Therefore, not many dare nowadays haphazardly to associate this kind of philosophy, permeated by scientific spirit, with Confucianism. But nobody other than myself, it seems, ever used Kant's philosophy to criticise Confucianism, since I maintain that, although "scientism" should not be accepted, "scientific spirit" is what is missing the most in Chinese culture to this day. And Kant's philosophy is imbued with scientific spirit, moral philosophy and aesthetics included. Without that realisation, crude attempts at "fusing China and the West" are doomed to lead to confusion.

Karlsson: You have published an article (Deng, 2018) where you say that Kant's philosophy can constitute the "salvation" of Confucian

за своего рода слияние конфуцианской и кантовской этики? Не могли бы вы вкратце объяснить, как вы представляете себе будущую конфуцианскую этику, которая подвергнется «рациональной переработке и развитию»? Какую роль в этом вопросе играют «универсальные ценности» и как нам следует их понимать?

Дэн: На самом деле я имею в виду «спасение» китайской культуры. Я хочу показать с точки зрения кантианской философии, как китайская культура, которая представлена конфуцианством, начав с допущения универсальных человеческих ценностей, попала в тесный тупик, из которого она не может выбраться. Мы должны повернуть назад и выяснить, как мы оказались в этом тупике, а затем понять, как Запад стал современной цивилизацией, основываясь на той же исходной позиции. Так мы сможем обрести новый образ мышления, который поможет нам вывести из затруднительного положения нашу собственную культуру. Другими словами, речь идет не о «слиянии», а о том, чтобы вернуться к общечеловеческим ценностям и начать действовать заново исходя из них. Что касается конфуцианства, то это отнюдь не сложно, поскольку в нем самом заложены элементы универсальных ценностей. Просто конфуцианство ограничило и зафиксировало их. Стоит только расширить поле зрения, и вполне возможно найти иную отправную точку. Конечно, это потребует внедрения рациональности в том виде, в каком она сложилась на Западе. Основа такой рациональности присутствует и в китайской культуре и конфуцианском учении, но она была заслонена и ослаблена другими факторами, уступив место клановой приверженности (лояльности и благочестию). Будучи поддержана силой западной культуры, она может развиваться и сохраняться; может быть найден ясный путь вперед, который эквивалентен просвещению или культурной критике. Критика — это спасение, поскольку она основана на универсальных ценностях, тех же ценностях, которые глубоко укоренены в конфуцианской культуре.

ethics. Is that to say that you advocate a kind of fusion between Confucian and Kantian ethics? Could you briefly explain how you envision a future Confucian ethics which has undergone a “rational processing and development”? What role do “universal values” play in that matter, and how are we to understand them?

Deng: What I really mean is a “salvation” of the Chinese culture. I want to show, from the perspective of Kantian philosophy, how Chinese culture, represented by Confucianism, has moved from a premise of universal human values towards a narrow dead end, from which it is unable to get out. We must turn around and find out how we ended up in this dead end and then find out how the West entered modern civilisation based on a common premise. That way we can achieve a new way of thinking, helping us out of the predicaments of our own culture. It is, in other words, not a matter of “fusion”, but of tracing back to the foundation of common humanity, and proceeding anew from there. As far as Confucianism is concerned, that is by no means hard, since there are elements of universal values within Confucianism itself. It’s just that Confucianism has restricted and fixed them. If you only widen your field of view, it is entirely possible to seek another point of departure. It does, of course, require the introduction of rationality, as it has evolved in the West. The foundation for such a rationality is present also in Chinese culture and the Confucian doctrine, but has been overshadowed and reduced by other factors, giving way instead to clan affection (loyalty and piety). Supported by the force of Western culture it can be developed and perpetuated; a clear path forward can be found which is equivalent to enlightenment or cultural critique. Critique is the salvation, since it is based on universal values, the same values that lie deep within Confucian culture. If Con-

Если бы сами конфуцианские ученые осознавали это, возможно, они не испытывали бы такой антипатии к критике.

Карлссон: Когда вы подавали документы в аспирантуру, Чэнь Сючжай с энтузиазмом поддерживал вас. Полагаю, что он и Ян Цзутао имели огромное значение для вашей академической карьеры. Могли бы вы немного подробнее рассказать об обоих ваших научных руководителях того времени? Как они познакомились с Кантом, какова была направленность их исследований в рамках кантовской философии и как бы вы оценили их авторитет в области китайской рецепции Канта?

Дэн: Господин Чэнь и господин Ян по своему мировоззрению скорее конфуцианцы, но поскольку они занимались углубленным изучением западной философии, они чрезвычайно щепетильны в том, что касается научного знания. Они не разделяют дурных привычек конфуцианского «сектанства» и весьма открыты к получению знаний. В то время они совместно набирали магистрантов, но на практике в основном этим занимался Чэнь. На семинарах он никогда не называл ничье мнение неправильным, но всегда говорил, что есть и другое мнение, которое стоит рассмотреть. Господин Чэнь в совершенстве владеет английским и французским языками, а также разбирается в философии Лейбница. Однако я изучал немецкий (а изначально – русский) и был предан классической немецкой философии, поэтому позже стал изучать немецкий язык под руководством господина Яна. Господин Ян довольно неразговорчив, но если он что-то говорит, это тщательно обдумано. Тогда тон его голоса строг, а переубедить его невозможно. В противном случае он просто смотрит на вас и улыбается. Моя магистерская диссертация была посвящена «Критике способности суждения» Канта. Поскольку Ян, который был моим научным руководителем, в тот период страдал от болезни, особого руководства с его стороны не было, и я написал диссертацию практически самостоятельно.

Confucian scholars themselves were aware of that, perhaps they wouldn't feel such antipathy towards criticism.

Karlsson: When you once applied for post-graduate studies, Chen Xiuzhai supported you enthusiastically. I suppose he and Yang Zutao both have had great significance for your academic career? Could you introduce your two supervisors from that time with a little more detail? How did they come into contact with Kant, what was their research focus within Kantian philosophy, and how would you assess their stature in the field of Chinese Kant reception?

Deng: Mr Chen and Mr Yang are both rather Confucian in their world view, but since they have done deep research into Western philosophy they are extremely sincere when it comes to scientific knowledge. They don't foster the bad habits of Confucian sectarianism and are very open to learning. At that time they jointly recruited graduate students, but in practice Chen was the one mostly involved. At the seminars he never told anyone that they had the wrong opinion but always said that there was another opinion worth considering. Mr Chen is proficient in English and French, with expertise in the philosophy of Leibniz. I, however, studied German (originally Russian) and was devoted to classical German philosophy, which is why I later came to study German under Mr Yang. Mr Yang is rather taciturn but, when he does say something, it is carefully considered. Then his tone of voice is austere and he can't be swayed. Otherwise he just looks at you and smiles. My master's thesis dealt with Kant's *Critique of the Power of Judgment*. Since Yang, who was my supervisor, was plagued by illness during that period, there was never much concrete supervision and I practically wrote the thesis on my own.

Господин Ян не был достаточно хорошо знаком с третьей критикой Канта и не высказывал каких-либо существенных предложений. Гораздо более интенсивный интеллектуальный контакт у нас с Яном возник уже после окончания моего обучения, когда я остался на кафедре, особенно в 90-е годы, когда я помогал ему в разработке программы его цикла лекций «Логическое развитие немецкой классической философии». Благодаря этой работе я получил основательную подготовку в области логического метода. В ответ господин Ян тщательно проанализировал мою работу «Преодоление спекуляций — новые исследования диалектики Гегеля» (Дэн, 1992). Он прочитал ее три раза, а также написал восторженное предисловие. Позже я также рецензировал его «Введение в “Критику чистого разума” Канта» (Ян, Дэн, 2001³), что сопровождалось постоянными дискуссиями между нами. Обсуждения были очень глубокими, выходящими далеко за рамки программы лекций, и когда работа была закончена, Ян сказал, что она должна считаться результатом нашего общего труда. Следующим шагом был перевод трех великих «Критик» Канта. С ним связался издатель и договорился, что я буду делать перевод, а он — рецензировать.

По моей оценке, из всех ученых старшего поколения исследования господина Яна по Канту достигают наивысшего уровня; кроме того, его более всех ценил среди своих учеников Хэ Линь. Можно сказать, что углубленное, основанное на немецких оригинальных текстах исследование Канта в Китае началось с господина Яна Цзутао.

Карлссон: Какие китайские ученые-кантоведы кроме вас (и, вероятно, двух вышеупомянутых ваших научных руководителей), по вашему мнению, оказали наибольшее влияние на китайские исследования о Канте и почему? Как вы считаете, является ли наиболее влиятельное исследование философии Канта в Китае самым строгим и «надежным»?

³ Первое издание опубликовано в 1996 г.

Mr Yang wasn't particularly well versed in Kant's third critique and didn't raise any substantial suggestions. Yang and I had much more intellectual contact after my graduation, when I remained at the department. Especially during the 90s, when I helped him prepare the script for his lecture series "The Logical Development of Classical German Philosophy". Through that process I obtained rigorous training in logical method. As an "exchange", Mr Yang carefully reviewed my *The Prestress of Speculation – New Exploration of Hegel's Dialectic* (Deng, 1992). He read it three times and also wrote an enthusiastic foreword. Later on, I also reviewed Mr Yang's *Introduction to Kant's Critique of Pure Reason* (Yang and Deng, 2001³), which was accompanied by constant discussion, debate and questioning between the two of us. The discussions went very deep, far beyond the lecture script, and when the work was finished Yang said that this would have to count as a common effort. The next step was to translate Kant's three great *Critiques*. He was contacted by the publisher and made an agreement with me that I would translate and he would review.

In my estimation, among the scholars of the older generation Mr Yang's Kant research reaches the highest level, and he was also He Lin's most appreciated disciple. You could say that a more profound Kant research in China, based on the German original texts, began with Mr Yang Zutao.

Karlsson: Which Chinese Kant scholars, apart from yourself (and perhaps your two supervisors already mentioned above), do you perceive to have had the most influence on Chinese Kant research, and why? According to your estimation, does the most influential Kant research in China equal the most rigorous and "reliable" research?

³ The first edition was published in 1996.

Дэн: Безусловно, самым влиятельным ученым следует считать Ли Цзэху. Его «Критика критической философии» (Ли, 2007⁴) была базовым текстом для исследователей Канта в те времена. Она была далеко не безупречной, но подводила читателя к главной проблеме, что само по себе уже было своего рода просвещением. В начале 1980-х он инициировал дебаты на тему «Гегель или Кант?». Поскольку Гегель связан с марксизмом более тесно, в течение предшествующих тридцати лет гегельянство считалось в Китае «престижным учением», и для китайцев эти дебаты положили начало эмансипации мысли. Внезапно мои соотечественники осознали, что Канта не получится отбросить, просто применив к нему определения «идеалист» и «агностик», что его мысли содержат много предметов, выходящих за пределы нашего поля зрения, а также открывают молодым людям простор для неортодоксального мышления. Манера письма Ли Цзэху оказала влияние на многих представителей молодого поколения того времени, в том числе и на меня. Его подавляющий, величественный стиль был связан не столько с языком, сколько с внезапным расширением поля зрения. Но, естественно, исследования Ли Цзэху по Канту вряд ли можно назвать основательными, ведь он не владел немецким языком. Но он был первопроходцем. С того момента китайцы поняли, что Кант тоже может быть «приятным», и бесчисленное множество молодых людей занялись исследованиями в этой области.

Карлссон: В своей статье «Значение философии Канта сегодня» вы утверждаете следующее: «Трансцендентальная философия не может решить никаких практических проблем, но может дать определенный взгляд на жизнь... Как “философия просвещения” она имеет особое значение для нас, китайцев» (Дэн, 2006, с. 223). Не могли бы вы подробнее объяснить глубинный смысл этих слов?

Дэн: Важной особенностью китайской культуры является то, что она чрезмерно практич-

Deng: Li Zehou is decidedly the most influential scholar. His *Critique of Critical Philosophy* (Li, 2007⁴) was elementary reading among Kant scholars in those times. It was far from flawless, but brought the reader to the core problem, which is a sort of enlightenment in and of itself. In the early 1980s, he initiated the debate on “Hegel or Kant?”. Since Hegel has a closer connection to Marxism, Hegelianism had been considered a “prestigious doctrine” in China during the previous thirty years, and this debate initiated an emancipation of thought for the Chinese. All of a sudden, my compatriots realised that Kant could not be dismissed by simply applying epithets such as “idealist” and “agnostic”, but that his thinking contained plenty of things going beyond our field of vision, also providing space for the unorthodox thinking of young people. Li Zehou’s style of writing influenced a large number of the younger generation at that time, including myself. His overwhelming, majestic style was not just a matter of language, it was also a matter of a sudden expansion in the field of view. But naturally, Li Zehou’s Kant scholarship can hardly be termed rigorous, as he wasn’t proficient in German. But he was a pioneer. Henceforth, the Chinese understood that Kant, too, could be “pleasant”, as countless young people got engaged in that field of study.

Karlsson: In your article “The Significance of Kant’s Philosophy Today”, you state the following: “Transcendental philosophy cannot solve any practical problems, but it can provide a certain outlook on life [...]. As a ‘philosophy of enlightenment’, it is of particular importance for us Chinese” (Deng, 2006, p. 223). Could you explain more in detail the deeper meaning of this quotation?

Deng: A significant characteristic of Chinese culture is that it is too practical and utility-oriented. Useless things receive no attention at all,

⁴ Первое издание опубликовано в 1979 г.

⁴ The first edition was published in 1979.

на и ориентирована на полезность. Бесполезные вещи не удостоиваются никакого внимания, в ней нет никакого интереса к предметам, выходящим за рамки мирского существования, таким как общие правила, математические принципы и научные законы. Такая особенность позволила нам сделать ряд ранних изобретений и открытий в практической сфере, но это произошло благодаря вдохновению, находчивости и, кроме того, удаче. Никому не приходило в голову систематизировать основополагающие принципы — это считалось ненужной работой и отвлекающим фактором. Поэтому у китайцев довольно ограниченный взгляд на вещи, им не хватает дальновидности и они вынуждены «идти вперед наощупь». Решения принимаются на основе прежнего опыта и привычек, в то время как новые уроки отвергаются, о малом сожалеют, а от лучшего отказываются. Мы совершенно не уважаем международные принципы современного мира, а считаем их заговором, цель которого — принести пользу одним и навредить другим. Мы можем какое-то время уважать их, но, как только у нас появляется такая возможность, мы используем их в своих интересах, считая себя ужасно умными и испытывая самодовольство. Наш образ мышления застрял в том времени, когда господствовал «закон джунглей» и выбор был один — съесть или быть съеденным. Это привело к тому, что нас не любят во всем мире, считая дикарями с цивилизованной наружностью. Трансцендентальная философия Канта возвышает наш образ мышления. Она говорит нам, что трансцендентальные принципы далеко не бесполезны. Они используются не для решения проблем здесь и сейчас, а для установления универсальных норм, которые позволяют человечеству по-настоящему подняться над животным миром и создать модель либерального социального взаимодействия. Именно на основе такой модели развиваются современные цивилизованные общества.

Карлссон: В первые годы нового тысячелетия почти одновременно вышли два китайских издания «Критики чистого разума». Одно из

and there is no interest for things which go beyond worldly existence, such as general rules, mathematical principles and scientific laws. This has led us to make a number of early inventions and creations in the practical sphere, but we have made these inventions and creations through inspiration and resourcefulness and, additionally, luck. Nobody ever thought of systematising the underlying principles — that is considered unnecessary work and a distraction. Hence, the Chinese have a very narrow outlook on things, lack foresight and are forced to “feel their way ahead”. Decisions are made based on old experience and common habits, while new lessons are rejected, little is regretted and betterment refused. We don't at all respect the international principles of today's world, but consider them a conspiracy, the purpose of which is to benefit some and harm others. We may respect them for a while but, as soon as we get the chance, we exploit them to our advantage, consider ourselves awfully clever and feel complacent. Our way of thinking is stuck in a time when “the law of the jungle” still prevails and the choice is to eat or get eaten. This has led to us to be rather disliked internationally, seen as savages with a civilised exterior. Kant's transcendental philosophy constitutes an elevation of our way of thinking. It tells us that transcendental principles are anything but useless. They are not used to solve problems here and now, but to establish universal norms which allow humankind to truly transcend the animal kingdom and design a model for liberal social interaction. It is from such a model modern, civilised societies have developed.

Karlsson: Shortly after the turn of the millennium, two Chinese editions of the *Critique of Pure Reason* were published almost simultaneously. One of them was your translation (Kant, 2004a), the other a translation by Li Qiuling

них — ваш перевод (Кант, 2004а), другое — перевод Ли Цюлина (Кант, 2004б). Было ли совпадением то, что эти два перевода вышли почти одновременно? Знали ли вы о переводческих проектах друг друга? Не могли бы вы пояснить контекст этого события?

Дэн: Это было совпадение, но в то же время в нем было что-то неизбежное. Когда я писал свою магистерскую диссертацию по «Критике способности суждения» Канта в начале 1980-х гг., я остро ощутил недостатки китайских переводов Канта. Их было мало, и к тому же они были не очень надежными. Поэтому я сам перевел все использованные мной отрывки из немецкого оригинала, обращаясь при этом к имевшимся в то время китайским переводам. Уже тогда у меня возникла мысль, что когда-нибудь я сам переведу эту классику. В 1987 г. я перевел «Антропологию с прагматической точки зрения» (Кант, 1987), которая по рекомендации господина Чэнь Сючжай была опубликована издательством *Chongqing Press*. В 1988 г. я перевел «Метафизические начала естествознания» (Кант, 1988). Это позволило мне познакомиться с кантовским стилем письма. Перевод Ли Цюлина «Религии в пределах только разума» (Кант, 1997) был полностью мной прорецензирован. В 1996 г. я начал работать на компьютере, как раз в то время, когда господин Ян Цзутао подписал контракт с *The People's Press* на издание тома с выдержками из трех «Критик» Канта. Ян попросил меня принять участие в проекте: он выбирал отрывки, я их переводил, а он рецензировал. В результате появились «Основные разделы трех "Критик" Канта» (Кант, 2001). Эта книга стала сенсацией в научных кругах, многие утверждали, что наконец-то Кант может быть понят китайскими читателями. Профессор Хэ Чжаову написал письмо, в котором призвал нас перевести все три «Критики» полностью. Это еще больше подстегнуло нас продолжать работу, и в 2002 г. мы опубликовали «Критику способности суждения» (Кант, 2002), в 2003 г. — «Критику практического разума» (Кант, 2003), а в 2004 г. —

(Кант, 2004б). Was it a coincidence that these two translations came out almost at the same time? Were you aware of each other's translation projects? Could you provide some context to this occurrence?

Deng: It was a coincidence; at the same time, there was something inevitable about it. When I wrote my master's thesis on Kant's *Critique of the Power of Judgment* in the early 1980s, I strongly felt the deficiencies of the Chinese Kant translations. They were few, and not very reliable at that. Therefore, I translated all of the excerpts I used from the German original myself, while also consulting the Chinese translations available at that time. Already then I had the idea that I would translate these classics myself one day. In 1987, I translated *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (Kant, 1987) which, through recommendation by Mr Chen Xiuzhai, was published by Chongqing Press. In 1988 I translated *Metaphysical Foundations of Natural Science* (Kant, 1988). That gave me a basic acquaintance with Kant's style of writing. Li Qiuling's translation of *Religion within the Limits of Reason Alone* (Kant, 1997) was reviewed in its entirety by me. In 1996, I started writing on the computer, right at the time when Mr Yang Zutao signed a contract with The People's Press for the publishing of a volume with excerpts from Kant's three *Critiques*. Yang asked me to participate in the project, whereby he chose the excerpts, I translated and he reviewed. The result was *Main Sections of Kant's Three Critiques* (Kant, 2001). It became a sensation in academic circles, with many contending that finally Kant could be understood by Chinese readers. Professor He Zhaowu wrote a letter, encouraging us to translate all three *Critiques* in their entirety. That spurred us even more to continue struggling, and in 2002 we published *Critique of the Power of Judgment* (Kant, 2002), in 2003 *Critique of Practical Reason* (Kant, 2003a), and in 2004 *Cri-*

«Критику чистого разума» (Кант, 2004а). В феврале 2004 г. *The People's Press* и философский факультет Уханьского университета в Большом зале народных собраний в Пекине совместно организовали симпозиум в связи с 200-летием со дня смерти Канта и публикацией нового перевода «Критики чистого разума». Присутствовали мы с господином Яном, а также более ста ученых, атташе по культуре посольства Германии и два заместителя председателя комитета Всекитайского собрания народных представителей. Телеканал «ССТV» провел прямую трансляцию, а газета *Guangming Daily* сообщила о том, что этот симпозиум можно считать главным событием года. Но все это время я совершенно не знал о работе Ли Цюлина. Его перевод «Критики чистого разума» (Кант, 2004б) был опубликован издательством Ренминского университета в августе 2004 г., через несколько месяцев после нашего издания. Ли Цюлин — ученик господина Мяо Литяня, а самым большим желанием господина Мяо, так и не осуществленным до самой его кончины, было опубликовать перевод «Критики чистого разума». Перевод Ли — это, безусловно, масштабный, фантастический проект, не говоря уже о значительном собрании сочинений Канта, которое вышло под его редакцией в девяти томах несколькими годами позже (Кант, 2010). В академических кругах было сделано много сравнений и оценок наших работ. Институт философии при Китайской академии общественных наук даже организовал небольшую дискуссионную группу, которая провела сравнительное чтение двух переводов «Критики чистого разума», а также немецкого оригинала и английских переводов. Каковы были их выводы и были ли вообще сделаны какие-либо выводы, я не знаю. Но одно мне известно точно: хорошо, что эти два перевода существуют, чтобы читатели могли сравнить их и тем самым лучше вникнуть в проблематику. Можно также сказать, что наши два перевода стали гигантским скачком для китайских исследований Канта, в

tique of Pure Reason (Kant, 2004b). In February 2004, *The People's Press* and the Department of Philosophy at Wuhan University jointly organized a symposium at The Great Hall of the People in Beijing in connection with the 200th anniversary of Kant's passing, and the publication of the new translation of *Critique of Pure Reason*. Both Mr Yang and myself were present, as well as over a hundred academics, the cultural attaché of the German embassy, and two committee vice-chairmen from the National People's Congress. CCTV did a live coverage, and the *Guangming Daily* reported what must be considered a major event of that year. But during all this, I was completely unaware of Li Qiuling's work. His translation of the *Critique of Pure Reason* (Kant, 2004b) was published by Renmin University Press in August 2004, a few months after our edition. Li Qiuling is Mr Miao Litian's disciple, and Mr Miao's greatest wish, unfulfilled before his passing, was to publish a translation of the *Critique of Pure Reason*. Li's translation is certainly a large-scale, fantastic project, not to mention the significant *Collected Works of Kant* (Kant, 2010), which came out under his editorship in nine volumes a few years later. Many comparisons and evaluations have been made within academic circles. The Institute of Philosophy at the Chinese Academy of Social Sciences even organised a small discussion group which did a comparative reading of the two translations of the *Critique of Pure Reason*, as well as the German original and the English translations. What the conclusions were, however, or even if any conclusions were reached, I do not know. But one thing is certain, namely that it is a good thing that these two translations exist, so that the readers can compare them, and thereby familiarise themselves more easily with the issues. You could also say that our two translations constitute a giant leap for Chinese Kant research, making the earlier

результате которого более ранние переводы — Лань Гунву (Кант, 1957), Вэй Чжуомин (Кант, 2000) и Моу Цзунсань (Кант, 1983), сделанные с английского, устарели.

Карлссон: Профессор Дэн, я очень благодарен вам за этот информативный диалог!⁵

Список литературы

Гегель Г. В. Ф. 小逻辑 Сяо лоцзи [Малая логика] / пер. Х. Линь. Шанхай: 商务印书馆 Шану иньшугуань, 1950.

Дэн С. 思辨的张力: 黑格尔辩证法新探 Сибиан де жангли: Хеигеэр бианженгфа хинтан [Преодоление спекуляций — новые исследования диалектики Гегеля]. Чанша: 湖南教育出版社 Хунань дасюэ чубаньшэ, 1992.

Дэн С. 灵魂之旅 Линхунь чжи люй [Путешествие души]. Ухань: 湖北人民出版社 Хубэй жэньминь чубаньшэ, 1998.

Дэн С. 新批判主义 Синь Пипань Чжуи [Новая критика]. Пекин: 北京大学出版社 Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 2001.

Дэн С. 徜徉在思想的密林里 Пайхуай цзай сысян дэ милинь ли [Странствия в чащобе мыслей]. Цзинань: 山东友谊出版社 Шаньдун юи чубаньшэ, 2005.

Дэн С. 康德哲学的当代意义 Кандэ чжэсюэ дэ дандай ии [Значение философии Канта сегодня] // 康德哲学讲演录 Кандэ чжэсюэ цзяняньлу [Лекции по кантовской философии] / под ред. Д. Сяомана. Гуилинь: 广西师范大学出版社 Гуанси шифань дасюэ чубаньшэ, 2006. С. 222–226.

Дэн С. 中西文化比较十一讲 Чжун си вэньхуа бицзяо шици цзян [Одиннадцать лекций о культурном сравнении Китая и Запада]. Чанша: 湖南教育出版社 Хунань дасюэ чубаньшэ, 2007.

Дэн С. 我怎么学起哲学来 Во цзэньмэ сюэци чжэсюэ лай [Как я впервые начал заниматься философией] // 新批判主义 Синь Пипань Чжуи [Новая критика]. Пекин: 北京大学出版社 Бэйцзин дасюэ чубаньшэ, 2008a. С. 356–363.

Дэн С. 人论三题 Жэньлунь сань ти [Три вопроса о человеке]. Чунцин: 重庆大学出版社 Чунцин чубаньшэ, 2008b.

⁵ Интервью было взято по электронной почте на китайском языке специально для «Кантовского сборника» и затем переведено интервьюером на английский язык.

translations (Lan Gongwu's (Kant, 1957), Wei Zhuomin's (Kant, 2000) and Mou Zongsan's (Kant, 1983) — all relaying translations via English) obsolete.

Karlsson: Professor Deng, I thank you very much for this informative exchange!⁵

References

Deng, X., 1992. 思辨的张力: 黑格尔辩证法新探 *Sibian de zhangli: Heige'er bianzhengfa xintan* [The Prestress of Speculation — New Explorations of Hegel's Dialectic]. Changsha: 湖南教育出版社 Hunan daxue chubanshe [Hunan Educational Press].

Deng, X., 1998. 灵魂之旅 *Linghun zhi lu* [Journey of the Soul]. Wuhan: 湖北人民出版社 Hubei renmin chubanshe [Hubei People's Press].

Deng, X. 2001. 新批判主义 *Xin pipan zhuyi* [New Criticism]. Beijing: 北京大学出版社 Beijing daxue chubanshe [Peking University Press].

Deng, X., 2005. 徜徉在思想的密林里 *Paihuai zai sixiang de milin li* [Wanderings in the Thicket of Thought]. Jinan: 山东友谊出版社 Shandong youyi chubanshe [Shandong Friendship Press].

Deng, X., 2006. 康德哲学的当代意义 *Kangde zhexue de dangdai yiyi* [The Significance of Kantian Philosophy Today]. In: D. Xiaomang, 2006. 康德哲学讲演录 *Kangde zhexue jiangyanlu* [Lectures on Kantian Philosophy]. Guilin: 广西师范大学出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe [Guangxi Normal University Press], pp. 222-226.

Deng, X., 2007. 中西文化比较十一讲 *Zhong Xi wenhua bijiao shiyi jiang* [Eleven Lectures on Cultural Comparison between China and the West]. Changsha: 湖南教育出版社 Hunan jiaoyu chubanshe [Hunan Educational Press].

Deng, X., 2008a. 人论三题 *Renlun san ti* [Three Inquiries into the Human Being]. Chongqing: 重庆大学出版社 Chongqing chubanshe [Chongqing University Press].

Deng, X., 2008b. 我怎么学起哲学来 *Wo zenme xueqi zhexue lai* [How I First Got Started with Philosophy]. In: 新批判主义 *Xin pipan zhuyi* [New Criticism]. Beijing: 北京大学出版社 Beijing daxue chubanshe [Peking University Press], pp. 356-363.

Deng, X., 2009a. 灵之舞 *Ling zhi wu* [Dance of the Spirit]. Shanghai: 上海文艺出版社 Shanghai wenyi chubanshe [Shanghai Literature and Art Publishing House].

⁵ The interview was conducted via e-mail in Chinese exclusively for the "Kantian Journal" and subsequently translated into English by the interviewer.

Дэн С. 人之境 Жэнь чжи цзин [Зеркало человека]. Шанхай : 上海文艺出版社 Шанхай вэньи чубаньшэ, 2009а.

Дэн С. 灵之舞 Лин чжи у [Танец духа]. Шанхай : 上海文艺出版社 Шанхай вэньи чубаньшэ, 2009б.

Дэн С. 纯粹理性批判句读 Чуьньцуй лисин пипань цзюйдун [Комментарий к «Критике чистого разума» Канта]. Пекин : 人民出版社 Жэньминь чубаньшэ, 2010.

Дэн С. 康德道德形而上学奠基句读 Даодэ синьэршансюэ дяньцзи цзюйдун [Комментарий к «Основам метафизики морали» Канта]. Пекин : 人民出版社 Жэньминь чубаньшэ, 2012.

Дэн С. 黑格尔《精神现象学》句读 Хэйгээр «цзиншэнь сяньсянсюэ» цзюйдун [Комментарий к «Феноменологии духа» Гегеля]. Пекин : 人民出版社 Жэньминь чубаньшэ, 2014–2017. Т. 1–10.

Дэн С. 世纪之风: 中国当代文化批判与人文建构 Шицзи чжи фэн: чжунго дандай вэньхуа пипань юй жэньвэнь цзяньгоу [Ветер веков: Критика современной китайской культуры и гуманистической конструкции]. Ухань : 湖北人民出版社 Хубэй жэньминь чубаньшэ, 2014.

Дэн С. 哲学起步 Чжэсюэ цибу [Начиная с философии]. Шанхай : 商务印书馆 Шану иньшугуань, 2017.

Дэн С. 论康德哲学对儒家伦理的救赎 Лунь кандэ чжэсюэ дуй жуцзя лунли дэ цзюшу [Обсуждение кантовской философии как спасительной для конфуцианской этики] // 探索与争鸣 Таньсо юй чжэнмин. 2018. Т. 2. С. 64–70.

Дэн С. 康德《实践理性批判》句读 Кандэ «Шицзянь лисин пипань» Цзюйдун [Комментарий к «Критике практического разума» Канта]. Пекин : 人民出版社 Жэньминь чубаньшэ, 2019.

Кант И. 纯粹理性批判 Чуьньцуй лисин пипань [Критика чистого разума] / пер. Г. Лань. Гонконг : 三联书店 Саньянь шудянь, 1957.

Кант И. 实践理性批判 Шицзянь лисин пипань [Критика практического разума] / пер. Г. Вэньюнь. Пекин : 商务印书馆 Шану иньшугуань, 1960.

Кант И. 判断力批判 Паньдуанли пипань [Критика способности суждения] / пер. Б. Цзун, Ч. Вэй. Пекин : 商务印书馆 Шану иньшугуань, 1964.

Кант И. 纯粹理性之批判 Чуьньцуй лисин пипань [Критика чистого разума] / пер. Ц. Мой. Тайбэй : 台湾学生书局 Тайвань сюэшэн шуцзюй, 1983.

Кант И. 实用人类学 Шиюн жэньлэйсюэ [Антропология с прагматической точки зрения] / пер. С. Дэн. Чунцин : 重庆出版社 Чунцин чубаньшэ, 1987.

Deng, X., 2009b. 人之境 *Ren zhi jing* [Man's Mirror]. Shanghai: 上海文艺出版社 Shanghai wenyi chubanshe [Shanghai Literature and Art Publishing House].

Deng, X., 2010. 纯粹理性批判句读 *Chuncui lixing pipan judu* [A Commentary of Kant's Critique of Pure Reason]. Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Publishing House].

Deng, X., 2012. 康德道德形而上学奠基句读 *Daode xing'ershaxue dianji judu* [A Commentary of Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals]. Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Publishing House].

Deng, X., 2014a. *Eleven Lectures on Cultural Comparison between China and the West*. Translated by C. Peng. Nottingham: Aurora Publishing LLC.

Deng, X., 2014b. 世纪之风: 中国当代文化批判与人文建构 *Shiji zhi feng: Zhongguo dangdai wenhua pipan yu renwen jiangou* [Wind of the Century: Criticism of Contemporary Chinese Culture and Humanistic Construction]. Wuhan: 湖北人民出版社 Hubei renmin chubanshe [Hunan People's Press].

Deng, X., 2014-17. 黑格尔《精神现象学》句读 *Heiger "Jingshen xianxiangxue" judu* [A Commentary of Hegel's Phenomenology of Spirit], Vol. 1-10. Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Publishing House].

Deng, X., 2017. 哲学起步 *Zhexue qibu* [Starting out with Philosophy]. Shanghai: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [Commercial Press].

Deng, X., 2018. 论康德哲学对儒家伦理的救赎 *Lun Kangde zhexue dui rujia lunli de jiushu* [Discussing Kantian Philosophy as a Salvation for Confucian Ethics]. 探索与争鸣 *Tansuo yu Zhengming* [Exploration and Contention], 2, pp. 64-70.

Deng, X., 2019. 康德《实践理性批判》句读 *Kangde "Shijian lixing pipan" judu* [A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason]. Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Publishing House].

Hegel, G. W. F., 1950. 小逻辑 *Xiao luoji* [Little Logic]. Translated by H. Lin. Shanghai: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [Commercial Press].

Kant, I., 1957. 纯粹理性批判 *Chuncui lixing pipan* [Critique of Pure Reason]. Translated (from English) by G. Lan. Hong Kong: 三联书店 Sanlian shudian [Joint Publishing].

Kant, I., 1960. 实践理性批判 *Shijian lixing pipan* [Critique of Practical Reason]. Translation (from English) by W. Guanyun. Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [Commercial Press].

Kant, I., 1964. 判断力批判 *Panduanli pipan* [Critique of the Power of Judgment]. Translation by B. Zong and Z. Wei. Beijing: 商务印书馆 Shangwu yinshuguan [Commercial Press].

Кант И. 自然科学的形而上学基础 Цзыжань кэсюэ дэ синьэршансюэ цзичу [Метафизические начала естествознания] / пер. С. Дэн. Гонконг: 三联书店 Саньяньшудянь, 1988.

Кант И. 单纯理性限度内的宗教 Даньчунь лисин сяньду нэй дэ цзунцзяо [Религия в пределах только разума] / пер. В. Ли. Сянган: 道风书社 Даофэн шушэ, 1997.

Кант И. 康德三大批判精粹 Кандэ сань да пипань цзинцуй [Основные разделы трех «Критик» Канта] / пер. Ц. Ян, С. Дэн. Пекин: 人民出版社 Жэньминь чубаньшэ, 2001.

Кант И. 纯粹理性批判 Чуньцуй лисин пипань [Критика чистого разума] / пер. Ч. Вэй. Ухань: 华中师范大学出版社 Хуачжун шифань дасюэ чубаньшэ, 2000.

Кант И. 判断力批判 Паньдуаньли пипань [Критика способности суждения] / пер. С. Дэн. Пекин: 人民出版社 Жэньминь чубаньшэ, 2002.

Кант И. 实践理性批判 Шицзянь лисин пипань [Критика практического разума] / пер. С. Дэн. Пекин: 人民出版社 Жэньминь чубаньшэ, 2003.

Кант И. 纯粹理性批判 Чуньцуй лисин пипань [Критика чистого разума] / пер. С. Дэн. Пекин: 人民出版社 Жэньминь чубаньшэ, 2004a.

Кант И. 纯粹理性批判 Чуньцуй лисин пипань [Критика чистого разума] / пер. Ц. Ли. Пекин: 中国人民大学出版社 Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2004b.

Кант И. 康德著作全集 Кандэ чжуцзо цюаньцзи [Собрание сочинений Канта] / под ред. Ц. Ли. Пекин: 中国人民大学出版社 Чжунго жэньминь дасюэ чубаньшэ, 2010. Т. 1—9.

Кемп Смит Н. 康德《纯粹理性批判》解义 Кандэ «чуньцуй лисин пипань» цзеи [Комментарий к «Критике чистого разума»] / пер. Ч. Вэй. Ухань: 华中师范大学出版社 Хуачжун шифань дасюэ чубаньшэ, 2000.

Ленин В. И. Детская болезнь «левизны» в коммунизме // Ленин В. И. Собр. соч. М.: Прогресс, 1964. Т. 31. С. 17—118.

Ли Ц. 批判哲学的批判: 康德述评 Пипань чжэсюэ дэ пипань: кандэ шупин [Критика критической философии: обзор Канта]. Гонконг: 三联书店 Саньяньшудянь, 2007.

Ян З., Дэн С. 康德《纯粹理性批判》指要 Кандэ «чуньцуй лисин пипань» чжияо [Введение в «Критику чистого разума» Канта]. Пекин: 人民出版社 Жэньминь чубаньшэ, 2001.

Deng X. Eleven Lectures on Cultural Comparison between China and the West / transl. by C. Peng. Nottingham: Aurora Publishing LLC, 2014.

Kant, I., 1983. 纯粹理性之批判 *Chuncui lixing zhi pipan* [Critique of Pure Reason]. Translated by Z. Mou. Taipei: 台湾学生书局 Taiwan xuesheng shuju [Taiwan Student Book Company].

Kant, I., 1987. 实用人类学 *Shiyong renleixue* [Anthropology from a Pragmatic Point of View]. Translated by X. Deng. Chongqing: 重庆出版社 Chongqing chubanshe [Chongqing Press].

Kant, I., 1988. 自然科学的形而上学基础 *Ziran kexue de xing'ershaxue jichu* [Metaphysical Foundations of Natural Science]. Translated by X. Deng. Hong Kong: 三联书店 Sanlian shudian [Joint Publishing].

Kant, I., 1997. 单纯理性限度内的宗教 *Danchun lixing xiandu nei de zongjiao* [Religion within the Limits of Reason Alone]. Translation by Q. Li. Xianggang: 道风书社 Daofeng shushe [Logos and Pneuma Press].

Kant, I., 2000. 纯粹理性批判 *Chuncui lixing pipan* [Critique of Pure Reason]. Translated by Z. Wei. Wuhan: 华中师范大学出版社 Huazhong shifan daxue chubanshe [Huazhong Normal University Press].

Kant, I., 2001. 康德三大批判精粹 *Kangde san da pipan jingcui* [Main Sections of Kant's Three Critiques]. Translated by Z. Yang and X. Deng. Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [The People's Press].

Kant, I., 2002. 判断力批判 *Panduanlipipan* [Critique of the Power of Judgment]. Translation by X. Deng. Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Publishing House].

Kant, I., 2003. 实践理性批判 *Shijian lixing pipan* [Critique of Practical Reason]. Translation by X. Deng. Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Publishing House].

Kant, I., 2004a. 纯粹理性批判 *Chuncui lixing pipan* [Critique of Pure Reason]. Translated by X. Deng. Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Publishing House].

Kant, I., 2004b. 纯粹理性批判 *Chuncui lixing pipan* [Critique of Pure Reason]. Translated by Q. Li. Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [China Renmin University Press].

Kant, I., 2010. 康德著作全集 *Kangde zhuzuo quanji* [Collected Works of Kant], Volumes 1-9. Edited by Q. Li. Beijing: 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [China Renmin University Press].

Kemp Smith, N., 2000. 康德《纯粹理性批判》解义 *Kangde "Chuncui lixing pipan" jieyi* [A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason]. Translation by Z. Wei. Wuhan: 华中师范大学出版社 Huazhong shifan daxue chubanshe [Huazhong Normal University Press].

Lenin, V., 1964. Left wing Communism: an Infantile Disorder. In: V. Lenin, 1964. *Collected Works, Volume 31*. Moscow: Progress Publishers, pp. 17-118.

Участники интервью

Дэн Сяоман — профессор кафедры философии и директор Центра немецкой философии Университета науки и техники Хуачжун в Ухане, по совместительству заслуженный профессор и заведующий кафедрой немецкой философии и культуры Университета Хубэй, главный редактор журнала «Немецкая философия» и исполнительный директор Китайского общества по истории зарубежной философии, Китай.

Йенс Карлссон, доктор философии, факультет азиатских, ближневосточных и турецких исследований, Стокгольмский университет, Стокгольм, Швеция.

E-mail: jens.karlsson@su.se

О переводчике

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:

Карлссон Й. Прорыв в китайской науке о Канте. Интервью с профессором Дэн Сяоманом // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 2. С. 131–150.

doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-5

© Карлссон Й., 2021.

Li, Z., 2007. 批判哲学的批判: 康德述评 *Pipan zhexue de pipan: Kangde shuping* [Critique of Critical Philosophy: A Review of Kant]. Hong Kong: 三联书店 Sanlian shudian [Joint Publishing].

Yang, Z. and Deng, X., 2001. 康德《纯粹理性批判》指要 *Kangde "Chuncui lixing pipan" zhiyao* [Introduction to Kant's Critique of Pure Reason]. Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe [People's Publishing House].

Participants of Interview

Prof. Deng Xiaomang is professor at the Department of Philosophy and director of the Center for German Philosophy at Huazhong University of Science and Technology in Wuhan, part-time distinguished professor and head of the Department for German Philosophy and Culture at Hubei University, editor-in-chief for the journal "German Philosophy" and executive director of the Chinese Society for the History of Foreign Philosophy, China.

Dr Jens Karlsson, Associate Professor, Department of Asian, Middle Eastern and Turkish Studies, Stockholm University, Stockholm, Sweden.

E-mail: jens.karlsson@su.se

To cite this article:

Karlsson, J., 2021. Breakthrough in Chinese Kant Scholarship. Interview with Prof. Deng Xiaomang. *Kantian Journal*, 40(2), pp. 131-150.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-5>

© Karlsson J., 2021.



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



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

УДК 1(091):16

ЧТО ТАКОЕ КАНТОВСКАЯ ФИЛОСОФИЯ МАТЕМАТИКИ? ОБЗОР СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

М. Д. Евстигнеев¹

Обзор современных дискуссий в области кантовской философии математики приурочен к выходу в свет сборника эссе «Кантовская философия математики» (том 1 «Критическая философия и ее корни», 2020) под редакцией Карла Позы и Офры Рехтер. Основные проблемы рассматриваются и комментируются с опорой на тексты, входящие в этот сборник. Сначала обсуждаются наиболее общие вопросы, касающиеся не только философии математики, но и смежных областей кантовской философии, например вопроса о том, что такое созерцание и единичный термин. Затем рассматриваются более частные сюжеты, например вопросы о том, каков предмет арифметики и каково значение графического изображения в математических рассуждениях. В итоге читателю предлагается достаточно полный обзор современных дискуссий, который может использоваться в качестве введения в современную проблематику кантовской философии математики.

Ключевые слова: Кант, философия математики, созерцание, конструкция, философия науки, философия немецкого Просвещения

1. Введение

Кантовская философия математики — активно развивающееся направление кантоведения. Еще полвека назад существовало лишь малое число разрозненных подходов к реконструкции и интерпретации кантовской философии математики (см.: Posy, Rechter, 2020, p. 1–4), на сегодняшний же день библиография, например, на сайте *Philpapers.org* насчитывает более 350 работ, не считая смежных категорий (Kant..., 2021). В этой статье на основе ис-

¹ Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ). 105066, Москва, ул. Старая Басманная, д. 21/4. Поступила в редакцию: 10.01.2021 г. doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-6

WHAT IS KANTIAN PHILOSOPHY OF MATHEMATICS? AN OVERVIEW OF CONTEMPORARY STUDIES

M. D. Evstigneev¹

This review of contemporary discussions of Kantian philosophy of mathematics is timed for the publication of the essay Kant's Philosophy of Mathematics. Volume 1: The Critical Philosophy and Its Roots (2020) edited by Carl Posy and Ofra Rechter. The main discussions and comments are based on the texts contained in this collection. I first examine the more general questions which have to do not only with the philosophy of mathematics, but also with related areas of Kant's philosophy, e. g. the question: What is intuition and singular term? Then I look at more specific questions, e. g.: What is the subject of arithmetic and what is the significance of diagrams in mathematical reasoning? As a result, the reader is presented with a fairly complete overview of modern discussions which can be used as an introduction to the problem field of Kant's philosophy of mathematics.

Keywords: Kant, philosophy of mathematics, intuition, construction, philosophy of science, philosophy of German Enlightenment

1. Introduction

Kant's philosophy of mathematics is a vigorously developing area of Kant scholarship. Only half a century ago there was a small number of disparate approaches to the reconstruction and interpretation of Kant's philosophy of mathematics (cf. Posy and Rechter, 2020, pp. 1-4). Today the relevant bibliography, e. g. on the *Philpapers.org*, exceeds 350 papers, not counting related categories (Tolley, 2021). In

¹ HSE University, Moscow. 21/4 Staraya Basmannaya st., Moscow, 105066, Russia. Received: 10.01.2021. doi: 10.5922/0207-6918-2021-2-6

следований, представленных в сборнике, который недавно вышел под редакцией Карла Позы и Офры Рехтер, я предлагаю обзор некоторых ключевых дискуссий в области кантовской философии математики. Эта область тесно переплетается с другими аспектами кантовского учения, чем объясняется необходимость рассматривать место математики в более широком контексте кантовской философии. Я начинаю с общих вопросов, которые касаются не только философии математики, но и кантовской философии в целом, и постепенно перехожу к более частным проблемам, по ходу обсуждения указывая, какие существуют или могут существовать подходы к их решению и какие преимущества и недостатки есть у этих подходов.

2. Что такое созерцание?

В «Критике чистого разума» Кант, комментируя различие между созерцаниями и понятиями, указывает: «Познание есть или *созерцание*, или *понятие* (*intuitus vel conceptus*). Созерцание имеет непосредственное отношение к предмету и всегда бывает единичным, а понятие имеет отношение к предмету опосредствованно, при посредстве признака, который может быть общим для нескольких вещей» (A 320 / B 376–377; Кант, 2006а, с. 485–487). В других местах Кант упоминает то первый (единичность) (AA 09, S. 91; Кант, 1994г, с. 346), то второй (непосредственность) критерий (A 19 / B 33; Кант, 2006б, с. 49), и, соответственно, встает вопрос о том, в каком логическом отношении находятся эти критерии. Есть несколько путей разрешения поставленного вопроса, и один из них ведет к области философии математики².

² В качестве примеров путей разрешения проблемы, обходящих стороной кантовскую философию математики, см.: (Allison, 2004, p. 80–82; Falkenstein, 2004, p. 70). Такие стратегии пытаются раскрыть «метафизическую» подоплеку, стоящую за этими критериями. Так, например, Л. Фалкенштейн полагает, что кантовские критерии нужно рассматривать в более широком контексте его учения о высших и низших познавательных способностях души, где низшая «отвечает» за получение информации (созерцание), в то время как высшая — за ее связь и объединение (мышление) (Falkenstein, 2004, p. 61).

the article below, proceeding from the studies presented in the recently published collections edited by Carl Posy and Ofra Rechter, I offer an overview of some key discussions in the field of Kant's philosophy of mathematics. This area is intimately bound up with other aspects of Kant's doctrine, which reveals the need to view the place of mathematics in the broader context of Kant's philosophy. I begin with the general questions which have to do not only with the philosophy of mathematics, but also with Kant's philosophy as a whole, gradually moving on to more specific problems, indicating along the way what approaches to their solution exist or may exist and identifying the merits and demerits of these approaches.

2. What is Intuition?

In the *Critique of Pure Reason* Kant, commenting on the difference between intuitions and concepts, writes: the cognition "is either an *intuition* or a *concept* (*intuitus vel conceptus*). The former is immediately related to the object and is singular; the latter is mediate, by means of a mark, which can be common to several things" (*KrV*, A 320 / B 377; Kant, 1998, p. 399). In other places Kant mentions alternately the first (singularity) (*Log*, AA 09, p. 91; Kant, 1992, p. 91), or the second (immediacy) criterion (*KrV*, A 19 / B 33; Kant, 1998, p. 155) and, accordingly, the question arises as to the logical relationship between these criteria. There are several ways of resolving the above question, one of which leads to the philosophy of mathematics.²

² For examples of the ways of solving the problem that sidestep the Kantian philosophy of mathematics see Allison (2004, pp. 80-82), Falkenstein (2004, p. 70). Such strategies seek to reveal the "metaphysical" implications of these criteria. For example, Falkenstein (2004, p. 61) believes that Kant's criteria should be seen in the broader context of his doctrine of the higher and lower cognitive faculties of the soul, where the lower one is responsible for obtaining information (intuition), while the higher one is responsible for its connection and unification (thinking).

Дело в том, что, согласно Канту, одна из существенных характеристик математики состоит в том, что она занимается рассмотрением всеобщего в особенном (AA 02, S. 278; Кант, 1994б, с. 161; ср.: A 734-735 / B 762-763; Кант, 2006а, с. 929-931), или конструкцией понятий в созерцании (AA 04, S. 469; Кант, 1994в, с. 250-251; ср.: A 713 / B 741; Кант, 2006а, с. 905-907). Это, по мысли Канта, наделяет математическое познание достоверностью, которой недостает философии: математика сама создает свои понятия, почти не содержит недоказуемых положений и может позволить себе использование демонстраций; все вышеперечисленное недоступно для философии (AA 02, S. 276, 283; Кант, 1994б, с. 161, 169; ср.: A 735 / B 763; Кант, 2006а, с. 931). Соответственно, чтобы понять, что Кант имеет в виду под созерцаниями и их свойствами, нужно, как считает Я. Хинтикка, выяснить, какую роль они играют в математических рассуждениях и как Кант интерпретирует эту роль (Hintikka, 1992, p. 24-27).

Хинтикка предполагает, что Кант следует стандартному для своего времени пониманию математического метода — тому, которое представлено в «Началах» Евклида³ (Hintikka, 1992, p. 28; Hintikka, 2020, p. 87). Евклид писал о математическом методе как состоящем из нескольких шагов. Среди них ключевую — для Хинтикки — роль играет операция *эктезиса*, в ходе которой в доказательство вводится единичная фигура. По Хинтикке, конструирование математикой своих понятий в созерцании означает лишь то, что в эктезисе вводится единичная фигура, и на ее основании далее доказывается наличие или отсутствие некоторого свойства у нее и у всего класса фигур, к которым она принадлежит (Hintikka, 1992, p. 28-30; Hintikka, 2020, p. 88-89). Он также отмечает, что эти опе-

³ В определении «стандартного» понимания Хинтикка несколько не критичен, так как исследования показывают, что «стандартный» взгляд на математику в Германии второй половины XVIII в. значительно отличался от того, который был изложен в «Началах» Евклида. См.: (Shabel, 2003, p. 41-90; Mancosu, 1996; Tait, 2020, p. 286-287; Rusnock, George, 1995; Rusnock, 2004).

According to Kant, an essential characteristic of mathematics is that it considers universals *in concreto* (UD, AA 02, S. 278; Kant 1992b, p. 250; cf. *KrV*, A 734-735 / B 762-763; Kant, 1998, p. 641), or constructs concepts in intuition (MAN, AA 04, p. 469; Kant, 2004a, p. 5; cf. *KrV*, A 713 / B 741; Kant, 1998, p. 630). Kant argues that this confers on mathematical cognition a kind of certainty that philosophy cannot boast: mathematics itself creates its concepts, hardly contains any unprovable propositions and can rely on demonstrations; none of the above is within the reach of philosophy (UD, AA 02, p. 276, 283; Kant, 1992a, p. 248, 283-284; cf. *KrV*, A 735 / B 763; Kant, 1998, p. 641). Thus, in order to understand what Kant means by intuitions and their properties, we have to find out what role they play in mathematical reasoning and how Kant interprets this role. This is the view taken by Jaakko Hintikka (Hintikka, 1992, pp. 24-27).

Hintikka (2020, p. 87; 1992, p. 28) assumes that Kant follows the conception of mathematical method prevalent in his time, represented in Euclid's *Elements*.³ Euclid wrote that mathematical method consists of several steps, the key one being — for Hintikka — the operation of *ekthesis*, whereby a singular figure is introduced in the proof. Hintikka (2020, pp. 88-89; 1992, pp. 28-30) notes that the fact that mathematics constructs its concepts in intuition merely means that in *ekthesis* a singular figure is introduced on the basis of which the presence or absence of a certain property is discovered in it and the whole class of figures to which it belongs. He also notes that these operations correspond to the operations of existen-

³ Hintikka's view on the "standard" understanding is somewhat uncritical, since studies show that the "standard" view of mathematics in Germany in the second half of the eighteenth century differed significantly from what is set forth in Euclid's *Elements*. Cf. Shabel (2003, pp. 41-90), Mancosu (1996), Tait (2020, pp. 286-287), Rusnock (2004), Rusnock and George (1995).

рации соответствуют операциям экзистенциальной инстанциации и генерализации современной математической логики (Hintikka, 1992, p. 37) и что ничто большее из кантовских определений не следует (Hintikka, 2020, p. 86).

Такая интерпретация традиционно называется «логической интерпретацией созерцания». Согласно мнению ее приверженцев, Кант не считал бы, что созерцание должно быть непосредственным, если бы ему была доступна современная математическая логика, изобретенная значительно позже⁴. Несколько иную версию главного тезиса «логической интерпретации» предлагает М. Фридман. Он считает, что Кант обращается к чувственному созерцанию, потому что логика, которой он пользовался, оказалась непригодной для работы с бесконечными объектами⁵ (Friedman, 1998, p. 59, 121). Вопрос о бесконечности объектов, правда, не столь однозначный. Не вполне ясно, нуждался ли Кант в ресурсах для ее математического выражения. Г. Бриттан указывает, что ни созерцания, ни понятия не служат у Канта этой цели и что Кант на самом деле не говорит о бесконечности как таковой, а скорее ведет речь о неограниченности и регрессе / прогрессе (A 520–521 / B 548–549; Кант, 2006а, с. 683; ср.: AA 04, S. 506–508; Кант, 1994в, с. 296–298; Brittan, 2020, p. 185).

Если созерцание не служит для выражения бесконечности, то оно, согласно Бриттану, необходимо, потому что, по мнению Канта, чисто дескриптивная теория референции несостоятельна (Brittan, 2020, p. 188). Таким образом, встает вопрос о роли единичного термина в кантовской эпистемологии.

Ч. Парсонс, критикуя интерпретацию Хинтикки, замечает, что из нее следует, будто понятие Бога также должно быть созерцанием, что, конечно, абсурдно (Parsons, 1992а, p. 44–45). Последнее слово в этой дискуссии, как каза-

tial instantiation and generalisation in modern mathematical logic (Hintikka, 1992, p. 37), and nothing more follows from Kant's definitions (Hintikka, 2020, p. 86).

This interpretation is traditionally referred to as the “logical interpretation of intuition.” It argues that Kant would not have considered intuition to be immediate if he had had access to modern mathematical logic, which was invented much later.⁴ M. Friedman proposes a somewhat different version of the main thesis of “logical interpretation”. He believes that Kant turned to sensible intuition because the logic he used proved to be unsuitable for work with infinite objects (Friedman, 1998, p. 59, cf. p. 121). However, the question of the infinity of objects is not so straightforward. It is not quite clear whether Kant needed resources for its mathematical expression. Brittan points out that with Kant neither intuitions nor concepts serve that aim, and that Kant speaks not about infinity as such, but rather about unlimitedness and infinite regress/progress (*KrV*, A 520-521 / B 548-549; Kant, 1998, pp. 526-527; cf. *MAN*, AA 04, pp. 506-508; Kant, 2004а, pp. 43-45; Brittan, 2020, p. 185).

If intuition does not serve to express infinity, then, according to Brittan, it is necessary because, in Kant's opinion, the purely descriptive theory of reference is untenable (Brittan, 2020, p. 188). This raises the question of the role of the singular term in Kant's epistemology.

C. Parsons (1992а, pp. 44-45), criticising Hintikka's interpretation, notes that it suggests that the concept of God should also be an intuition, which is of course absurd. It seemed that the final word in this discussion had already been

⁴ Один из первых проponentов такой интерпретации в кантоведении — Э. Бет, на работы которого опирался Хинтикка (Beth, 1956), см. также: (Peijnenburg, 1994). Хотя иногда к «логической интерпретации» относят также позицию Б. Рассела (Brittan, 2020, p. 183).

⁵ Ср. (Friedman, 1998, p. 121)

⁴ One of the first proponents of this interpretation in Kant scholarship was E. Beth (1956), from whom Hintikka proceeded; see also Peijnenburg (1994). Sometimes, though, Bertrand Russell's position is also bracketed together with “logical interpretation” (Brittan, 2020, p. 183).

лось, давно поставил М. Томпсон. Он показал, что «кантовская философия — фактически такая философия, в которой, строго говоря, нет единичных терминов» (Thompson, 1972, p. 342). Они просто элиминируются из эпистемологии и заменяются дескрипциями (Thompson, 1972, p. 334). У созерцаний нет корректного лингвистического представления, хотя они и имеют познавательное значение. Однако действительно ли Кант полагает, что понятия не могут быть единичными? И Хинтикка, и Томпсон опираются на фрагменты, где Кант указывает, что понятия не могут быть единичными, так как объем понятия состоит из других подчиненных понятий. Следовательно, возможно только единичное *употребление* понятий (AA 09, S. 91; Кант, 1994г, с. 346).

Однако М. Капоцци полагает, что с этой позицией можно поспорить. Она приводит фрагменты, в которых Кант эксплицитно говорит о единичных понятиях. *Conceptus singularis* — это такое понятие, которое может быть только субъектом суждений и не может быть предикатом, так как у него нет объема (AA 20, S. 655). Типичный пример — имена собственные, которые, как показывает Капоцци, на самом деле представляют собой единичные понятия. Согласно Канту, они не имеют объема и не являются низшими понятиями, но все равно относятся к числу понятий⁶ (Capozzi, 2020, p. 121).

Получается, что непосредственность все же выступает независимым критерием, так как она не следует из единичности, ведь можно быть единичным, но при этом опосредованным представлением (то есть понятием)⁷. Но отсюда также не будет следовать, что единичность — следствие непосредственности, как

⁶ Обычно в качестве аргумента в пользу невозможности единичных понятий приводятся кантовские замечания по поводу отсутствия низших понятий, см.: (AA 09, S. 97; Кант, 1994г, с. 352–353; ср.: A 656 / B 684; Кант, 2006а, с. 839). Капоцци, соответственно, показывает, что может существовать единичное понятие, которое при этом не будет низшим.

⁷ Здесь, правда, возникает вопрос о текстуальной аутентичности корпуса кантовских текстов по логике. См. недавнее исследование об этом: (Lu-Adler, 2018, p. 9–17).

spoken by M. Thompson. He demonstrated that “Kant’s philosophy is virtually one that is technically without singular term” (Thompson, 1972, p. 342). Singular terms are simply eliminated from epistemology and replaced by descriptions (*ibid.*, p. 334). Intuitions do not have a correct linguistic representation although they do have cognitive significance. And yet, does Kant really think that concepts cannot be singular? Both Hintikka and Thompson base themselves on fragments in which Kant argues that concepts cannot be singular since the extension of a concept consists of other subordinate concepts. Consequently, only a singular use of concepts is possible (*Log*, AA 09, p. 91; Kant, 1992, p. 590).

M. Capozzi, however, thinks this position is vulnerable. She cites fragments in which Kant explicitly speaks about singular concepts. *Conceptus singularis* is a concept that can be only subject of judgements and never predicate because it has no extension (*V-Lo/Busolt*, AA 24, p. 655). Proper names are a typical example. Capozzi demonstrates that proper names are actually singular concepts. According to Kant, they have no extension and are not lower concepts, but they are still concepts⁵ (Capozzi, 2020, p. 121).

Thus immediacy is, after all, an independent criterion because it does not follow from singularity, a representation (concept) can be singular yet mediated.⁶ Nor does it follow from this that singularity is a consequence of immediacy, as Parsons believed. On the contrary, intuition is both singular and immediate, these being

⁵ Kant’s remarks about the absence of lower concepts is the usual argument called upon to disprove the possibility of singular concepts, see (*Log*, AA 09, p. 97; Kant, 1992, pp. 594-595; cf. *KrV*, A 656 / B 684; Kant, 1998, p. 597). Capozzi thus shows that a concept can be singular but not lower.

⁶ This, however, raises the question of the textual authenticity of the body of Kant’s texts on logic. See a recent study on this by Lu-Adler (2018, pp. 9-17).

считал Парсонс. Напротив, созерцания являются и единичными, и непосредственными — это два разных и независимых друг от друга критерия (см.: Wilson, 1975).

Если признать, что иные свойства, помимо единичности, играют существенную роль в математических выводах и построениях, то встает вопрос о том, как Кант себе это представляет.

...В понятии фигуры, образуемой двумя прямыми линиями, нет противоречия, так как понятия о двух прямых линиях и пересечении их не содержат в себе никакого отрицания фигуры; невозможность [такой фигуры] основывается не на понятии самом по себе, а на построении его в пространстве, т. е. на условиях пространства и определения его (A 220–221 / B 268; Кант, 2006а, с. 361).

Получается, что математика основывается на каких-то «содержательных» (помимо формальной единичности) свойствах пространства и времени. Нередко Кант вообще говорит о том, что некоторые положения «содержатся в созерцании» (A 32 / B 47; Кант, 2006а, с. 107). Если нечто в созерцании содержится, то это значит, что оно может быть оттуда извлечено (A 25 / B 39; Кант, 2006а, с. 97). Операция же по извлечению содержания, его экспликация является анализом (A 6–7 / B 10; Кант, 2006а, с. 61). Получается, что математика должна каким-то образом анализировать содержание созерцаний и извлекать оттуда какие-то истины⁸.

Д. Хоган показывает, что Кант, конечно, не имеет в виду здесь то, что математика занимается концептуальным анализом, но это не значит, что она не занимается некоторым аналогом «анализа» (Hogan, 2020, p. 144). На важности этого свойства созерцания настаивали люди, защищавшие так называемую феноменологическую интерпретацию созерцания (см.: Carson, 1997; Parsons, 1992a). Математика, таким образом, опирается на некоторые неконцептуаль-

⁸ Кантовский друг, последователь и популяризатор «критической философии» И. Шульц пишет, что чистое созерцание является «материалом» (*Stoff*) для синтетических суждений *a priori* (Schultz, 1791, S. 24).

two different and independent criteria (cf. Wilson, 1975).

If we accept that properties other than singularity play an essential role in mathematical inferences and constructions, the question that arises is how Kant conceives of this.

[...] in the concept of a figure that is enclosed between two straight lines there is no contradiction, for the concept of two straight lines and their intersection contain no negation of a figure; rather the impossibility rests not on a concept itself, but on the construction in space, i. e., on the conditions of space and its determinations (*KrV*, A 220–221 / B 268; Kant, 1998, p. 323).

Thus, mathematics is based on some “substantive” (as distinct from formal singularity) properties of space and time. Kant sometimes says that some propositions are “contained in intuition” (*KrV*, A 32 / B 47; Kant, 1998, p. 179). If something is contained in intuition then it can be extracted from there (*KrV*, A 25 / B 39; Kant, 1998, p. 175). The operation of extracting content, its explication, is analysis (*KrV*, A 6–7 / B 10; Kant, 2006a, p. 141). It turns out that mathematics must somehow analyse the content of intuitions and extract some truths from them.⁷

Hogan shows that Kant, of course, does not suggest that mathematics makes use of conceptual analysis (Hogan, 2020, p. 144), but, at all events, it engages in some kind of analogue of “analysis” of intuition. The importance of this property of intuition was stressed by those who defended the so-called phenomenological interpretation of intuition (cf. Carson, 1997; Parsons, 1992a). Mathematics thus is based

⁷ A friend of Kant’s, a follower and populariser of “critical philosophy”, Johann Schultz (1791, p. 24), writes that pure intuition is the “material” (*Stoff*) of synthetic *a priori* judgements.

ные содержания созерцания, которые не могут быть извлечены из него одним только концептуальным анализом⁹.

Вряд ли где-то проблема «извлечения» содержаний из созерцаний стоит более остро, чем в случае аксиом и постулатов геометрии¹⁰. Особое внимание исследователей традиционно привлекает постулат, или аксиома, о параллельных прямых, о статусе которой велись активные дискуссии с заочным участием Канта¹¹. Предпринимались и попытки доказать этот постулат. То дискурсивное доказательство, с которым Кант был знаком, принадлежало Хр. Вольфу (см.: Heis, 2020, p. 170). Кант, однако, не просто считал его ошибочным, но и полагал, что сама по себе дискурсивная попытка доказательства в геометрии обречена на провал. Все подлинные математические доказательства, согласно Канту (A 716–717 / B 744–745; Кант, 2006а, с. 909–911), покоятся на конструкции в чистом созерцании, а не на рассуждениях из одних только понятий (Heis, 2020, p. 172). Иными словами, посредством конструкции из чистых созерцаний пространства и времени каким-то образом «извлекаются» их фундаментальные свойства.

3. Место математики в кантовской философии

3.1. Проблема приоритета части или целого

Известно, что Кант, по крайней мере в двух различных контекстах в «Критике чистого раз-

⁹ Хоган во многих своих текстах показывает, что Кант оперирует ограниченным и модернизированным принципом достаточного основания (Hogan, 2009; 2013; 2020). Кантовский пример фигуры, составленной из двух прямых, был, вероятно, заимствован у Хр. Вольфа, который с его помощью демонстрировал, что невозможность фигуры из двух прямых показывается посредством того, что она не имеет основания в геометрии (Wolff, 1742, S. 62; см. также: Parsons, 1992a, p. 58).

¹⁰ Канта часто упрекают в том, что он догматично следовал евклидовой геометрии: (Schirn, 1991).

¹¹ Кант не посвятил отдельного сочинения этой проблеме и вообще, насколько мне известно, не касался ее в опубликованных при жизни текстах, но при этом рассматривал ее в серии заметок (AA 14, S. 23–52, № 5–11), на которые и опирается Хайз (Heis, 2020, p. 159).

on some non-conceptual contents of intuition which cannot be derived from it by sheer conceptual analysis.⁸

The problem of “extracting” content from intuitions is nowhere as acute as in the case of geometric axioms and postulates.⁹ Traditionally, scholars have been particularly attracted by the postulate, or axiom, of parallel straight lines which sparked discussions in which Kant took part *in absentia*.¹⁰ Attempts have been made to prove this postulate. Kant was familiar with the discursive proof offered by Christian Wolff (Heis, 2020, p. 170). Kant considered this proof to be erroneous and, indeed, believed that a discursive attempt of proof in geometry was in general doomed to failure (*KrV*, A 716-717 / B 744-745; Kant, 1998, pp. 631-632). All genuine mathematical proofs, Kant maintained, were based on construction in pure intuition and not on reasoning consisting of bare concepts (Heis, 2020, p. 172). That is, construction is used to somehow extract from pure intuitions of space and time their fundamental properties.

3. The Place of Mathematics in Kant’s Philosophy

3.1. The Part/Whole Priority Problem

Kant is known to have stated in at least two different contexts in the *Critique of Pure Reason*

⁸ Hogan (2009; 2013; 2020) shows in many of his texts that Kant uses a limited and modernised principle of sufficient ground. The example of a figure made up of two straight lines cited by Kant was probably borrowed from Christian Wolff (1742, p. 62; cf. Parsons, 1992a, p. 58), who used it to demonstrate that a figure enclosed by two straight lines is impossible because it has no ground in geometry.

⁹ Kant is often reproached with dogmatically following Euclid’s geometry (cf. Schirn, 1991).

¹⁰ Kant did not devote a separate work to this problem and in general, to the best of my knowledge, did not touch upon it in the texts published during his lifetime, but he did consider it in a series of remarks (*Ref1* 5-11, AA 14, pp. 23-52) on which Heis (2020, p. 159) draws.

ума», говорит о том, что возможность и достоверность математики продемонстрирована. В «Трансцендентальной эстетике» он пишет, что математика в качестве синтетического познания *a priori* возможна потому, что пространство и время суть созерцания *a priori*, а не вещи сами по себе, отношения между ними или их свойства (A 24 / B 41; Кант, 2006а, с. 97). Однако в «Трансцендентальной аналитике» Кант также замечает: после того как он показал, что все явления, будучи созерцаниями, — экстенсивные величины, возможность математики окончательно продемонстрирована (A 165–166 / B 206; Кант, 2006а, с. 291; ср.: AA 04, S. 505; Кант, 1994в, с. 295). При этом в «Трансцендентальной эстетике» Кант указывает, что пространство и время суть созерцания, потому что они являются такими целыми, которые предшествуют частям (A 24–25 / B 39; Кант, 2006а, с. 95–96; A 31–32 / B 47; Кант, 2006а, с. 105–106), а в «Трансцендентальной аналитике» пишет, что «явления с точки зрения их созерцания суть экстенсивные величины» (A 162; Кант, 2006б, с. 225), в которых части предшествуют целому. Получается, что два тезиса как будто несовместимы, а если и совместимы, то один из них должен быть более фундаментальным. Д. Сазерленд называл эту проблему проблемой «приоритета части или целого» (Sutherland, 2005, p. 140).

Оставив в стороне интерпретации, которые полагают, что эти тезисы несовместимы (Vaihinger, 1921, S. 224–226; Wolff, 1963, p. 229–230), нужно разобраться, как именно соотносятся эти положения. Одно из возможных решений содержится в § 26 «Трансцендентальной дедукции». Там Кант вводит различие между формами созерцания и формальными созерцаниями и указывает, что пространство и время как созерцания возможны благодаря категориальному синтезу со стороны рассудка (B 160–161; Кант, 2006а, с. 235–237). Фридман формулирует проблему следующим образом: «Итак, как же мы могли бы начать с единства, которое раньше было эксплицитно введено как не-

that the possibility and validity of mathematics has been demonstrated. In the “Transcendental Aesthetic” he claims that mathematics is possible as synthetic cognition *a priori* because space and time are *a priori* intuitions and not things in themselves, the relations between them or their properties (*KrV*, A 24 / B 41; Kant, 1998, p. 158). However, in the “Transcendental Analytic” he also noted that after he had demonstrated that all appearances, qua intuitions, are extensive magnitudes, the possibility of mathematics had been finally demonstrated (*KrV*, A 165-166 / B 206; Kant, 1998, p. 291; cf. *MAN*, AA 04, p. 505; Kant, 2004, pp. 42-43). It has to be noted, though, that in the “Transcendental Aesthetic” Kant writes that space and time are forms of intuition because they are wholes that precede parts (*KrV*, A 24-25 / B 39; Kant, 1998, pp. 158-159; *KrV*, A 31-32 / B 47; Kant, 1998, pp. 178-179), while in the “Transcendental Analytic”, he writes that “All appearances are, as regards their intuition, *extensive magnitudes*” (*KrV*, A 162-163; Kant, 1998. p. 286) in which parts precede whole. The two theses seem to be incompatible, or, if they are compatible, one of them should be more fundamental than the other. Sutherland (2005, p. 140) called it the “part/whole priority problem”.

Leaving aside the interpretations that hold these theses to be incompatible (Vaihinger, 1921, pp. 224-226; Wolff, 1963, pp. 229-230), it is necessary to understand the relationship between these claims. One possible solution is found in § 26 of the “Transcendental Deduction” in which Kant draws a distinction between forms of intuition and formal intuitions and points out that space and time as intuitions are possible due to the categorial synthesis accomplished by understanding (*KrV*, B 160-161n; Kant, 1998, p. 261n). Friedman (2020, p. 204; cf. 2019) formulates the problem in the following way: “So how can we possibly begin with

концептуальное, и заключить, что в итоге это самое единство [существует] благодаря рассудку?» (Friedman, 2020, p. 204; ср.: Friedman, 2019).

Для разрешения этого затруднения он указывает, что в «Трансцендентальной эстетике», «Трансцендентальной аналитике» и непосредственно в геометрии пространство рассматривается с разных точек зрения или на разных уровнях абстракции. Математическое пространство синтезируется последовательно, посредством конструкции точек, линий и т. д., в то время как метафизическое дано сразу, непосредственно и как актуально бесконечное (Friedman, 2020, p. 213): «Предшествующее метафизическое пространство — целое пространство как формальное созерцание — это не объект науки геометрии, а скорее объект, рассмотренный на совершенно другом уровне абстракции» (Friedman, 2020, p. 214). В этом случае становится ясно, как некоторое единство, которое было неконцептуальным, является в то же самое время и концептуальным¹².

3.2. Предмет арифметики

Традиционный аргумент против «логической интерпретации» сводится к указанию на то, что, согласно Канту, математика определяет условия возможности опыта¹³. В таком случае встает вопрос о том, как она это делает и что значит быть предметом математики. Геометрия — чистое учение (или наука) о пространстве (*reine Raumlehre*) — содержит указание на свой предмет уже в названии (AA 20, S. 237). Тогда геометрия определяет условия возможности опыта постольку, поскольку определяет возможные пространственные отношения, которые могут быть обнаружены в явлении. Но ведь помимо геометрии математика содержит в себе еще ряд других дисциплин, среди которых арифметика и алгебра. Причем отноше-

¹² Схожую попытку интерпретировать кантовскую «таксономию пространства» см.: (Ferrarin, 2006).

¹³ См. подробнее: (Carson, 2009).

a unity that was earlier explicitly introduced as non-conceptual and conclude that this same unity is due to the understanding after all?”

To resolve this difficulty, he notes that the “Transcendental Aesthetic” and the “Transcendental Analytic” and geometry itself consider space from different perspectives or at different levels of abstraction. Mathematical space is synthesised successively through the construction of points, lines, etc., whereas the metaphysical is given at once, immediately and as actually infinite (Friedman, 2020, p. 213): “This prior metaphysical space — the whole of space as a formal intuition — is not an object of the science of geometry but rather an object considered at an entirely different level of abstraction” (*ibid.*, p. 214). It then becomes clear that a unity that was non-conceptual is at the same time conceptual.¹¹

3.2. The Object of Arithmetic

The traditional argument against the “logical interpretation” boils down to the statement that, according to Kant, mathematics determines the conditions of possibility of experience.¹² The question then arises how it does this and what a mathematical object is. Geometry, the pure science of space (*reine Raumlehre*), has its object already in its name (*EEKU*, AA 20, p. 237). Then geometry determines the conditions that make experience possible inasmuch as it determines possible spatial relations that can be found in appearance. But, in addition to geometry, mathematics includes several other disciplines, such as arithmetic and algebra. The relationship of the latter two to their object is less evident than in the case

¹¹ On a similar attempt to interpret Kant’s “taxonomy of spaces” see Ferrarin (2006).

¹² For more detail see Carson (2009).

ние последних двух к своему предмету не столь очевидно, как в случае с геометрией¹⁴. Арифметика, или наука о числе (AA 29, S. 49)¹⁵, называется Кантом «инструментом всей математики» (Ibid.). Она не относится к специальной части, как геометрия, и, получается, не имеет какого-то специфического домена в архитектонике математики (Ibid.). Кажется, что предметом арифметики могло бы быть время, но, как ни странно, Кант нигде этого не пишет (Tait, 2020, p. 290). Более того, в трудах по математике того времени и в кантовских лекциях по математике указывается, что свойства времени определяет не арифметика, а гномоника¹⁶ и хронология (AA 29, S. 50).

Что же тогда называется числом? С одной стороны, Кант описывает процесс вычисления в арифметике как процесс последовательного прибавления единиц во времени (AA 04, S. 283; Кант, 1994д, с. 38; A 142 / B 182; Кант, 2006а, с. 261). С другой — он указывает, что число — это интеллектуальное понятие, не зависящее от чувственности, и что чувственность нужна только для того, чтобы в действительности осуществлять вычисления (AA 10, S. 556–557; ср.: AA 02, S. 397; Кант, 1994е, с. 292)¹⁷. Помимо этих замечаний, Кант называет число «схемой величины», что еще сильнее затрудняет анализ (A 142–143 / B 182; Кант, 2006а, с. 261).

Эти трудности настолько велики, что провоцируют, по мнению Сазерленда, ситуацию, в которой можно с одинаковой убедительностью отстаивать два противоположных взгляда на фундаментальные свойства чисел. Мы даже не знаем, какой концепции числа придерживался Кант — кардинальной или ординальной (Sutherland,

of geometry.¹³ Kant calls arithmetic, or the science of numbers,¹⁴ “the instrument of all mathematics” (*V-Math/Herder*, AA 29, p. 49). It does not belong to the special part, like geometry, and thus does not have a specific domain in the architectonic of mathematics (*ibid.*). Time could be the object of arithmetic but, oddly enough, Kant never claims this, and the works on mathematics of that time and Kant’s lectures say that the properties of time are determined not by arithmetic, but by gnomonics¹⁵ and chronology (*V-Math/Herder*, AA 29, p. 50; cf. Tait, 2020, p. 290).

What, then, is number? On the one hand, Kant describes the process of calculation in arithmetic as a process of sequential addition of units in time (*Prol*, AA 04, p. 283; Kant, 2004b, p. 35; *KrV*, A 142 / B 182; Kant, 1998, p. 274). On the other hand, he says that number is an intellectual concept that does not depend on sensibility and that sensibility is only needed for doing calculations (*Br*, AA 10, pp. 556–557; Kant, 1999, pp. 284–285; cf. *MSI*, AA 02, p. 397; Kant, 1992c, p. 390; Hanna, 2003, p. 340). Besides these remarks, Kant calls number a “schema of magnitude”, which further complicates analysis (*KrV*, A 142–143 / B 182; Kant, 1998, p. 274).

According to Sutherland, these obstacles are so formidable as to provoke a situation that makes equally plausible two opposite views on the fundamental properties of numbers. We do not even know whether Kant adhered to the cardinal or ordinal conception of number (Sutherland, 2020, p. 253). Sutherland attributes this

¹⁴ Далее речь пойдет только об арифметике, поскольку случай алгебры подробно разобран в работах Л. Шабель, см.: (Shabel, 1998; 2003, p. 115–131).

¹⁵ Я ссылаюсь на конспект кантовских лекций по математике, которые читались по учебнику Вольфа (Wolff, 1734), подробнее см.: (Martin, 1967; 1972, S. 12–17).

¹⁶ Наука об определении времени по солнечным часам (Wolff, 1710, S. 561).

¹⁷ См. подробнее: (Hanna, 2003, p. 340).

¹³ In what follows, only arithmetic will be discussed, since the case of algebra has been treated in detail by L. Shabel (1998; 2003, pp. 115–131).

¹⁴ I am referring to the conspectus of Kant’s lectures on mathematics based on Wolff’s textbook (Wolff, 1734); for more detail see Martin (1967; 1972, pp. 12–17).

¹⁵ The science of sundials (Wolff, 1710, p. 561).

2020, p. 253). Такое положение дел, согласно Сазерленду, связано с тем, что при интерпретации кантовской философии арифметики порой не учитывается кантовская теория величин.

Кант не случайно называет математику учением о величинах (*Größenlehre*) (AA 02, S. 279; Кант, 1994б, с. 165). Причем внутри экстенсивных величин, которые определяются в математике, у Канта также имеется различие между величинами как *quanta* и как *quantitas*. *Quanta* — это, несколько огрубляя, некоторая конкретная величина, такая как, например, геометрическая фигура. Кант, однако, замечает, что «математика конструирует не только величины (*quanta*), как это делается в геометрии, но и величину как таковую (*quantitatem*)» (A 717 / B 745; Кант, 2006а, с. 909–911). *Quantitas* — это то, что можно перевести как «свойство быть величиной», то есть количество. *Quantitas* отвечает на вопрос «Как велико нечто?» или «Как много?», то есть абстрагируется от всех качественных различий величин и рассматривает их только с точки зрения их количества (A 163 / B 204; Кант, 2006а, с. 289)¹⁸. То есть число — это в первую очередь некоторое собрание однородного¹⁹. Отсюда, правда, еще не следует, что Кант придерживается кардинальной концепции числа, так как ординальные моменты у него также присутствуют. Главный же вывод из анализа, проведенного Сазерлендом, таков: применяя наши современные концепции к кантовской философии, мы упускаем из виду тот факт, что Кант еще не мыслил в этих понятиях (Sutherland, 2017, p. 188)²⁰.

¹⁸ Фигуры тогда нередко рассматривались не как геометрические места точек, а как «ограничения протяжения» (Wolff, 1752, S. 27).

¹⁹ Вольф объясняет, откуда «берется» число, следующим образом: «...если взять вместе много отдельных вещей одного вида, то возникает число» (Wolff, 1734, S. 34).

²⁰ Особняком стоит вопрос о том, что Кант называет «числом»: имеет ли он в виду то, что числа — это в первую очередь натуральные числа, или числами также считаются и 0, и отрицательные числа, и даже иррациональные, ср.: (Friedman, 1998, p. 85; Tait, 2020, p. 280–281).

state of affairs to the fact that Kant's theory of magnitudes is frequently ignored in the interpretations of Kant's philosophy of arithmetic.

It is not by chance that Kant calls mathematics the science of magnitudes (*Größenlehre*) (UD, AA 02, p. 279; Kant, 1992b, p. 250). Moreover, within extensive magnitudes which mathematics determines, Kant distinguishes two types of magnitudes: *quanta* and *quantitas*. *Quanta* is, roughly speaking, a concrete magnitude, for example, a geometrical figure. Kant notes, however, that “mathematics does not construct mere magnitudes (*quanta*), as in geometry, but also mere magnitude (*quantitatem*), as in algebra” (*KrV*, A 717 / B 745; Kant, 1998, p. 632). *Quantitas* is what can be translated as “the property of being a magnitude,” i. e. quantity. *Quantitas* answers the question “how big is something?” or “how many?”, i. e. it abstracts itself from all qualitative differences of magnitudes and considers them only in terms of their quantity (*KrV*, A 163 / B 204; Kant, 1998, p. 288).¹⁶ In other words, the number is above all a collection of the homogeneous elements.¹⁷ It does not follow from this that Kant sticks to the cardinal conception of number, seeing that he has some ordinal aspects of number as well. The main conclusion from Sutherland's analysis is that, in applying our contemporary conceptions to Kant's philosophy, we overlook the fact that Kant was not yet thinking in such terms (Sutherland, 2017, p. 188).¹⁸

¹⁶ At the time geometrical figures were often considered to be not sets of points, but “limitations of extension” (“[die] Schranken der Ausdehnung”) (Wolff, 1752, p. 27).

¹⁷ Wolff (1734, p. 34) thus explains where the number “comes from”: “If we put together many separate things of one kind, the number appears” (“Wenn man viel einzelle Dinge von einer Art zusammen nimmt, entsteht daraus eine Zahl”).

¹⁸ What Kant means by number is a separate question: Does he mean above all natural numbers or also 0, negative and even irrational numbers? Cf. Friedman (1998, p. 85), Tait (2020, pp. 280-281).

Таким образом, предмет арифметики — это *quantitas*, или количество вообще. Из этого, впрочем, можно сделать два вывода. С одной стороны, отсюда может следовать, что геометрия в качестве *Mathesis specialis* — это «единственная математическая наука, чьи объекты (в качестве величин) определяемы в чистом созерцании» (Friedman, 2020, p. 224). Ведь арифметика применяется независимо от конкретных различий величин, где последние рассматриваются просто как единицы. С другой стороны, возможен и альтернативный взгляд. Его предложил У. Тейт. Он указывает, что фридмановский тезис слишком сильный. Согласно Тейту, объекты арифметики также определены в чистом созерцании в качестве чисел и отношений между величинами (Tait, 2020, p. 285). Таким образом, и Тейт, и Фридман согласны с тем, что существует некоторая асимметрия, по выражению Ч. Парсонса (Parsons, 1992a, p. 54), между геометрией и арифметикой, но расходятся в понимании того, что такое математический объект.

Эта асимметрия и беспокоит Э. Карсон, которая задается следующим вопросом: «Если отношение между арифметикой и формой созерцания не такое же, как между геометрией и формой созерцания, тогда в каком смысле арифметика выражает условия возможности опыта?» (Carson, 2020, p. 234). Кант указывает, что число — это «схема определенной величины» (A 142 / B 182; Кант, 2006а, с. 261). Карсон предлагает следующую интерпретацию этого тезиса: «Утверждение, что число — это схема понятия величины, должно заключаться в том, что число каким-то образом выражает правило определения нашего созерцания посредством понятия величины» (Carson, 2020, p. 243). Получается, что конкретные пространство и время синтетически производятся так, что схемой величины является число. А так как все созерцания — это величины, то получается, что все созерцания для того, чтобы стать легальными предметами возможного опыта, должны вклю-

Thus, the object of arithmetic is *quantitas*, or quantity in general. However, this claim may lead to two conclusions. On the one hand, it may suggest that geometry (as *Mathesis specialis*) is “the only mathematical science whose objects (as magnitudes) are determinable in pure intuition” (Friedman, 2020, p. 224). For arithmetic is used irrespective of concrete differences of magnitudes, the latter being seen simply as unities. On the other hand, an alternative view is possible. It has been proposed by William Tait, who considers Friedman’s thesis to be too strong. According to Tait (2020, p. 285), the objects of arithmetic can also be determined in pure intuition as numbers and relations between magnitudes. In other words, Tait and Friedman agree that there is what Parsons (1992a, p. 54) called a certain asymmetry between geometry and arithmetic, but they differ on what exactly a mathematical object is.

The asymmetry is what worries E. Carson who asks the following question: “If the relation between arithmetic and the form of intuition is not the same as the relation between geometry and the form of intuition, then in what sense does arithmetic express conditions of possible experience?” (Carson, 2020, p. 234). Kant points out that number is “the pure schema of magnitude” (*KrV*, A 142 / B 182; Kant, 1998, p. 274). Carson offers the following interpretation of this thesis: “The claim that number is the schema of the concept of quantity must be that number somehow expresses a rule for the determination of our intuition by the concept of quantity” (Carson, 2020, p. 243). It turns out that concrete space and time are synthetically produced in such a way that number is the schema of a magnitude. Since all intuitions are magnitudes, it turns out that all intuitions must include sequential

чать последовательный синтез (Carson, 2020, p. 244). Поэтому арифметика и понятие числа вместе с ней «фундированы в необходимых условиях возможного опыта и тем самым предоставляют априорное познание объектов в отношении их формы» (Carson, 2020, p. 247). Так, арифметика, лишенная непосредственного предмета в созерцании, все же обладает объективной значимостью для предметов возможного опыта, выражая принцип, по которому синтезируются определенные величины.

3.3. Математика и естествознание

Кант полагает, что математика обладает объективной значимостью — она выражает условия возможности опыта. Она также, по-видимому, является корректным инструментом для описания природы. Насколько далеко простираются ее полномочия в этом деле?

Одна из центральных проблем в применении математики к явлениям заключается в том, что она, кажется, входит в противоречие с некоторыми философскими доктринами. Например, с представлением о том, что если есть нечто составное, то есть и нечто простое, из чего составное и составлено (AA 04, S. 505–508; Кант, 1994в, с. 295–299; AA 08, S. 248). В общем случае это означает, что есть некоторые неделимые элементы — атомы или монады, из которых составлен мир. Это представление очевидным образом противоречит представлению о бесконечной делимости пространства, в котором, соответственно, не может быть найдено ничего простого.

Кант во многих текстах обращался к обсуждению этой проблемы, настойчиво указывая, что ее решение предлагает трансцендентальный идеализм (A 155–156 / B 206–207; Кант, 2006а, с. 191; AA 04, S. 505–508; Кант, 1994в, с. 295–299; AA 08, S. 248; ср.: Crusius, 1766, S. 194–196). В общем случае решение выглядит следующим образом: явления не суть вещи сами по себе, и поэтому философские построения, основанные на одних только понятиях, не имеют

synthesis if they are to be legitimate objects of possible experience (*ibid.*, p. 244). Therefore arithmetic and the concept of number along with it are “grounded in necessary conditions of possible experience, and thereby provides *a priori* cognition of objects with regard to their form” (*ibid.*, p. 247). Thus, arithmetic, deprived of an *immediate* object in intuition, still has objective significance for objects of possible experience, expressing the principle in accordance with which certain magnitudes are synthesised.

3.3. Mathematics and Natural Science

Kant believes that mathematics has objective validity, expressing as it does the conditions of possible experience. It is also apparently the right instrument for describing nature. How far does its jurisdiction in this matter stretch?

One of the central problems in applying mathematics to phenomena is that mathematics seems to be in contradiction with some philosophical doctrines. For example, with the idea that if there is something composite there must also be something simple (MAN, AA 04, pp. 505-508; Kant, 2004a, pp. 42-45; *ÜE*, AA 08, p. 248; Kant, 2002, p. 334). Generally, it means that there are certain indivisible elements — atoms or monads — which constitute the universe. This idea obviously contradicts the idea of infinite divisibility of space in which therefore nothing simple can be found.

Kant touched upon this problem in many of his texts, insisting that transcendental idealism provides the solution (*KrV*, A 155-156 / B 206-207; Kant, 1998, pp. 281-282; MAN, 04, pp. 505-508; Kant, 2004, pp. 42-45; *ÜE*, AA 08, p. 248; Kant, 2002, p. 334; cf. Crusius, 1766, pp. 194-196). The solution is basically as follows: appearances are not things in themselves, thus philosophical reasoning based only on concepts (in abstraction from the conditions of sensibili-

значения в отношении явлений²¹. В этом контексте есть несколько сюжетов, которые приобретают особую важность. Во-первых, это вопрос о бесконечности, который уже кратко обсуждался выше. Во-вторых, это вопрос о статусе и роли бесконечно малых, что Кант обсуждал и в «критический» период, но чему уделил особенно пристальное внимание в работе «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (AA 02, S. 165-204; Кант, 1994а).

Традиционный контекст, в котором бесконечно малые появлялись в новоевропейской философии, связан с вопросом о делении протяженных вещей и о существовании или несуществовании атомов (Декарт, 1989, с. 358). Однако, как указывает Д. Уоррен, Кант разводит вопросы о бесконечной делимости и о бесконечно малых — к последним он апеллирует в особых случаях (Warren, 2020, p. 71). В некоторых текстах он называет бесконечно малые «идеями» (AA 04, S. 505; Кант, 1994в, с. 295; AA 04, S. 522; Кант, 1994в, с. 317), имея в виду нечто схожее с тем, что в «Критике чистого разума» называется «идеями» (Warren, 2020, p. 73) и без чего было бы невозможно математически рассуждать, например, о сжатии или расширении материи (Warren, 2020, p. 74). Они нужны для того, чтобы выразить изменения, вызываемые фундаментальными силами, которые без идеи бесконечно малого расстояния между частями материи не смогли бы стать интеллигибельными: расстояние между частями материи при этом не является действительным, и поэтому конструкция в созерцании требует обращения к бесконечно малым (Warren, 2020, p. 76). Вопрос же о делимости материи не играет здесь ключевой роли. Это, пожалуй, показательный пример того, как Кант представляет себе применение математики к явлениям, хотя и продемонстрированный в основном на материале докритических сочинений.

²¹ Позы интерпретировал этот тезис так, что логика «Критики чистого разума» не классическая, а интуиционистская, и это позволило Канту избежать традиционных парадоксов (Posy, 1983; 1991, p. 118; 2019, p. 23–24; ср.: Risjord, 1990, p. 126, 142).

ty) would not be valid with regard to appearances.¹⁹ In this context several issues take on particular significance. First, there is the question of infinity, which I have briefly touched upon above. Second, there is the question of the status and role of infinitely small magnitudes which Kant discussed in the “critical” period but especially in the *Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy* (NG, AA 02, pp. 165-204; Kant, 1992a).

The traditional context in which infinitely small magnitudes appeared in modern European philosophy involves the question of division of extended things and the existence or non-existence of atoms (Descartes, 1989, p. 358). However, as Warren points out, Kant separates the questions of infinite divisibility and infinitely small magnitudes, appealing to the latter only in exceptional cases (Warren, 2020, p. 71). In some texts he refers to infinitely small magnitudes as “an idea” (MAN, AA 04, p. 505; Kant, 2004a, p. 42; MAN, AA 04, p. 522; Kant, 2004a, p. 60), meaning something similar to what he called “an idea” in the *Critique of Pure Reason* (Warren, 2020, p. 73), and without which it would have been impossible to reason, e. g. about the contraction or expansion of matter (*ibid.*, p. 74). They are necessary to express the changes caused by fundamental forces which could not be intelligible without the idea of an infinitely small distance between particles of matter: the distance between particles of matter in this case is not real, which is why the construction in intuition calls for turning to infinitely small magnitudes (*ibid.*, p. 76). The question of divisibility of matter is not crucial here. This is perhaps a telling example of how Kant envisions the application of mathematics to phenomena, albeit it was demonstrated mainly in pre-critical works.

¹⁹ Posy interpreted this thesis in the sense that the logic of the *Critique of Pure Reason* was not classical but intuitionistic, which enabled Kant to avoid traditional paradoxes (Posy, 2019, pp. 23-24; 1991, p. 118; 1983; cf. Risjord, 1990, p. 126, 142).

4. Что значит заниматься математикой?

4.1. Метод математики и метод философии

Пришло время поставить вопрос о том, в чем заключается метод математики. В «Критике чистого разума» Кант указывает, что математика является единственной дисциплиной, которая может давать дефиниции в строгом смысле слова (A 730 / B 759; Кант, 2006а, с. 925)²², и вообще рассматривается в качестве парадигмы синтетического познания *a priori*. В исследовательской литературе существуют различные интерпретации этого утверждения.

Согласно «логической интерпретации» Я. Хинтикки, синтетичность математики заключается только в том, что в математике осуществляется конструкция понятий в созерцании (Hintikka, 1981, p. 210), то есть «вводятся некоторые новые линии, точки и окружности» (Hintikka, 1992, p. 30). Это в итоге позволяет ему объяснять кантовскую философию математики в терминах языковых игр поиска и нахождения (Hintikka, 1984, p. 103). Таким образом, согласно Хинтикке, неконцептуальным в математике является в первую очередь вывод (см. также: (Beth, 1956; Russell, 2010)). Однако есть и обратная позиция, согласно которой неконцептуальными являются в первую очередь аксиомы (Cassirer, 1907; Beck, 1955; Brittan, 1978; Hogan, 2020, p. 126). Дискуссия отчасти сводится к вопросу о том, что такое созерцание. Если созерцание – это просто единичное представление, которое требуется для математического вывода (для операции экзистенциальной инстанции или для выражения бесконечности), то, следовательно, экстраконцептуальным будет сам вывод. Однако если предположить, что неконцептуальными являются в первую очередь аксиомы, то открывается возможность для более формалистской интерпретации Канта.

²² См. подробнее: (Beck, 1956; Capozzi, 1981).

4. What Does It Mean to Do Mathematics?

4.1. The Method of Mathematics and the Method of Philosophy

The time has come to address the question, what is the method of mathematics? In the *Critique of Pure Reason* Kant argues that mathematics is the only discipline that can produce definitions in strict sense (*KrV*, A 730 / B 759; Kant, 1998, p. 639),²⁰ and is considered to be a paradigm of synthetic cognition *a priori*. This claim is variously interpreted in the literature.

According to the “logical interpretation” of Hintikka the synthetic character of mathematics is manifested only in that mathematics constructs concepts in intuition (Hintikka, 1981, p. 210), i. e. “some new lines, points, or circles are introduced” (Hintikka, 1992, p. 30). This enables him to explain the Kantian philosophy of mathematics in terms of language-games of seeking and finding (Hintikka, 1984, p. 103). According to Hintikka, what is non-conceptual in mathematics is above all the inference (see also: Beth, 1956; Russell, 2010). However, an opposite view holds that it is the axioms that are non-conceptual in the first place (Cassirer, 1907; Beck, 1955; Brittan, 1978; Hogan, 2020, p. 126). The discussion partly boils down to the question: What is intuition? If intuition is simply a singular representation required for a mathematical inference (be it an existential instantiation or to express infinity), then the inference itself will be extra-conceptual. However, if one assumes that it is the axioms that are primarily non-conceptual, a more formalistic interpretation of Kant becomes possible.

Throughout the greater part of his work, Kant stressed that mathematics and philosophy follow different methods. The key difference of the method of mathematics from that of philosophy is that the former gives definitions of ar-

²⁰ For more detail see Beck (1955), Capozzi (1981).

На протяжении большей части своего творчества Кант подчеркивал, что математика и философия руководствуются разными методами. Ключевое отличие их методов заключается в том, что первая дает определения произвольно созданным понятиям, в то время как вторая может лишь анализировать данные, поэтому определения математики являются синтетическими, а философские — аналитическими (AA 02, S. 276–277; Кант, 1994б, с. 161–162), определяющими лишь словоупотребление (AA 02, S. 283; Кант, 1994б, с. 170). Математика использует свои понятия *in concreto*, а не *in abstracto*, как философия (AA 02, S. 278; Кант, 1994б, с. 163). Так как математика создает свои понятия, она может начинаться с дефиниций и содержит очень мало недоказуемых положений (AA 02, S. 282; Кант, 1994б, с. 168). Таким образом, ключевое различие между математикой и философией заключается в том, как они оперируют понятиями (A 714–715 / B 742–743; Кант, 2006а, с. 907–909).

Дж. Хайс продемонстрировал это на примере дискуссии о дефиниции окружности. Проблема заключается в том, что из стандартной дефиниции окружности как фигуры, каждая точка которой равноудалена от центра окружности, не следует возможность такой фигуры. Действительно, для того, чтобы доказать возможность такой фигуры, нужно построить ее. Соответственно, считалось, что по этой причине стандартная дефиниция дефективна и нужно заменить ее генетической дефиницией²³, из которой возможность фигуры будет следовать непосредственно.

Кант полагал, что деление на реальные и номинальные дефиниции в математике является излишним, так как овладеть математическим понятием — уже значит овладеть им как правилом построения (Heis, 2014, p. 608–609). То есть единственный для нас способ мыслить фигуру, соответствующую «номинальной дефиниции», — это мыслить правило ее построения,

²³ Генетическая дефиниция — это такая дефиниция, которая указывает на метод, или способ, которым образуется предмет определения. См.: (Wolff, 1740, p. 735). См. также: (AA 16, S. 609, № 3001; Baumgarten, 1773, S. 47–48).

bitrarily created concepts while the latter can only analyse data, which is why mathematical definitions are synthetic and philosophical ones are analytical (UD, AA 02, pp. 276-277; Kant, 1992b, pp. 248-249), which only define word use (UD, AA 02, p. 283; Kant, 1992b, p. 257). Mathematics uses its concepts *in concreto*, and not *in abstracto*, like philosophy (UD, AA 02, p. 278; Kant, 1992b, pp. 250-251). Since mathematics creates its concepts it may begin with definitions and contains very few unprovable propositions (UD, AA 02, p. 282; Kant, 1992b, p. 255). Thus, the key difference between mathematics and philosophy lies in *how* they handle concepts (KrV, A 714-715 / B 742-743; Kant, 1998, pp. 631).

Heis demonstrated this on the basis of the discussion of the definition of a circle. The problem is that the standard definition of a circle as a figure each point of which is the same distance from a given point called the centre of the circle, does not prove the possibility of such a figure. Indeed, to prove that such a figure is possible one needs to construct it. Accordingly, it was assumed that for this reason the standard definition had to be replaced by a genetic definition,²¹ from which the possibility of such a figure would follow immediately.

Kant considered the distinction between real and nominal definitions in mathematics to be superfluous because mastering a mathematical concept already meant mastering it as a construction rule (Heis, 2014, pp. 608-609). In other words, the only way we can think a figure corresponding to a “nominal definition” is to think the rule of construction of it, which invalidates the epistemological meaning of the difference between real and nominal definitions in mathematics. Applying these results to the distinction between the methods of mathematics

²¹ A genetic definition is a definition that points to the method by which the object of definition is formed. Cf. Wolff, 1740, p. 735. See also *Refl* 3001, AA 16, p. 609; Baumgarten (1773, pp. 47-48).

что нивелирует эпистемический смысл различия между реальными и номинальными дефинициями по отношению к математике. Если применить эти результаты к различению методов математики и философии, то становится понятно кантовское утверждение о том, что математика и философия просто по-разному используют понятия: овладеть философским понятием значит узнать его существенные признаки; овладеть математическим — овладеть правилом построения предмета понятия²⁴.

4.2. Математика и графическое изображение

Выше указывалось, что математика использует свои понятия *in concreto*, и этот сюжет связан с вопросом о роли графического изображения в математике. Можно полагать, что Кант апеллирует к важности графического изображения, потому что традиционные евклидовы доказательства не могут обосновать существование некоторых точек без обращения к чертежам (Friedman, 1998, p. 58–60). Можно вообще считать, как Хинтикка, что отсутствует существенная разница между рассуждениями на языке формальной логики и теми, которые обращаются к чертежам, и что, соответственно, кантовские апелляции к важности чертежей не представляют особого философского интереса (Hintikka, 2020, p. 93). Можно, напротив, приняв во внимание обсуждение генетической дефиниции в прошлом разделе, а также обратив внимание на математическую практику XVIII в., заметить, что если возможность фигуры покоится на ее конструируемости (ср.: Parsons, 1992b, p. 137), а владеть математическим понятием — значит знать правило его конструкции, то схематическое²⁵

²⁴ См. также: (Wolff-Metternich, 1995, S. 146), ср. с операционистской интерпретацией А. Мельника (Melnick, 1992, p. 250–251).

²⁵ Кант, как и, например, Вольф, разделял схематическую, или априорную, и механическую, или эмпирическую, конструкцию (A 718 / B 746; Кант, 2006а, с. 911). См. также: (Allison, 1973, p. 90–91; Shabel, 2003, p. 102–106). Схематическая конструкция, как Кант указывает в споре с Эберхардом, не подразумевает точного построения фигуры, скорее ее задача — изобразить общую экземпликацию правила (AA 08, S. 191).

and philosophy, we can see the point of Kant's claim that mathematics and philosophy simply use concepts in different ways: to master a philosophical concept means to learn its essential characteristics; to master a mathematical one means to master the rule of construction of the object of the concept.²²

4.2. Mathematics and Diagrams

As pointed out above, mathematics uses its concepts *in concreto*, which leads us to the question about the role of graphic depiction in mathematics. Arguably, Kant appeals to the importance of graphic representation because traditional Euclidian proofs cannot ground the existence of certain points without reference to diagrams (Friedman, 1998, pp. 58-60). We can go along with Hintikka (2020, p. 93) who believes that there is no essential difference between reasoning in the language of formal logic and reasoning with diagrams, and that Kant's insistence on the importance of diagrams does not present a particular interest for philosophy. However, we may, on the contrary, take into account the discussion of genetic definition in the previous section and, being mindful of the mathematical practice of the eighteenth century, argue that if the possibility of a figure depends on its constructability (cf. Parsons, 1992b, p. 137), and mastering a mathematical concept means knowing the rule of its construction, the schematic construction²³

²² See also Wolff-Metternich (1995, p. 146), cf. A. Melnick's operationist interpretation (Melnick, 1992, pp. 250-251).

²³ Kant, like for example Wolff, distinguished schematic or *a priori*, and mechanical or empirical, construction (KrV, A 718 / B 746; Kant, 1998, pp. 632-633). See also Allison (1973, p. 90-91), Shabel (2003, pp. 102-106). Schematic construction, as Kant notes in his argument with Eberhard, does not involve an accurate building of a figure, its task being rather to depict the general exemplification of the rule (ÜE, AA 08, p. 191; Kant, 2002, p. 287).

изображение будет играть ключевую роль в математике (Shabel, 2003; Mancosu, 1996, p. 94–97).

Но математика обращается к конструкции и в той своей части, которая относится к естествознанию (AA 04, S. 481; Кант, 1994в, с. 264). Причем Д. Уоррен показывает, что схематическое изображение в математической части естественных наук не менее важно, чем в самой математике. Он обращает внимание на то, что схематическое изображение позволяет сделать интеллигибельными бесконечно малые изменения, которые без этого нельзя было бы выразить (Warren, 2020, p. 76). То есть схематическое изображение как в чистой, так и в прикладной математике служит для доказательства возможности объекта или преобразования: без схематического изображения, согласно Канту, объекты и преобразования лежали бы за пределами возможного познания (Warren, 2020, p. 76–78).

Однако у доктрины необходимого схематического изображения есть некоторые подводные камни, и на один из них указывает Г. Бриттан. Он обращает внимание на то, что к кантовскому времени под влиянием открытий Эйлера вопрос о «построимости» кривых сменился вопросом о «допустимости» функций. Для того чтобы узнать, допустима функция или нет, нет необходимости обращаться к конструированию кривых (Brittan, 2020, p. 197).

4.3. *Философия математики в творчестве Канта*

Осталось обсудить последний крупный сюжет — об историческом месте кантовской философии математики. С одной стороны, можно писать ее историю, которая начинается после смерти Канта (Tait, 2020, p. 290–291). С другой — можно задаться вопросами о том, в каком историческом контексте кантовская философия математики появилась и претерпела ли она изменения за время кантовского творчества.

Хинтикка, например, строит свою интерпретацию исходя из того, что у кантовской фи-

would play the key role in mathematics (Shabel, 2003; Mancosu, 1996, pp. 94-97).

However, mathematics turns to construction even in that part which pertains to natural science (MAN, AA 04, p. 481; Kant, 2004a, p. 16). Warren shows that schematic construction in the mathematical part of natural sciences is no less important than in mathematics itself. He points out that schematic construction makes intelligible infinitely small changes which would otherwise be impossible to express (Warren, 2020, p. 76). That is, schematic construction, both in pure and in applied mathematics, serves to prove the possibility of an object or a transformation: without schematic construction, according to Kant, objects and transformation would be beyond possible cognition (*ibid.*, pp. 76-78).

However, there are some stumbling blocks in the doctrine of necessary schematic construction, and G. Brittan points to one of them. He draws attention to the fact that by Kant's time, under the influence of Euler's discoveries, the question of "buildability" of curves was supplanted by the question of "admissibility" of functions. There is no need to construct curves in order to determine whether or not a function is admissible (Brittan, 2020, p. 197).

4.3. *The Philosophy of Mathematics in Kant's Works*

The last major issue that remains to be discussed is the historical place of Kant's philosophy of mathematics. On the one hand, one can write its history starting from after Kant's death (Tait, 2020, pp. 290-291). On the other hand, one may ask about the historical context in which Kant's philosophy of mathematics appeared and about the evolution of Kant's view on mathematics.

Hintikka, for example, builds his interpretation on the assumption that the Kantian philos-

лософии математики есть некоторое «ядро», изложенное в «Исследованиях отчетливости принципов естественной теологии и морали» и повторенное в «Учении о методе» в «Критике чистого разума», а есть то, что было приобретено позже и от чего «ядро» не зависит, — это учение о непосредственном чувственном характере созерцаний. Хинтикка называет «аристотелевской ошибкой» то, что Кант, как и Аристотель, ошибочно полагает, будто единственный доступный для нас способ иметь дело с партикуляриями — это их чувственное восприятие (Hintikka, 1984, p. 103)²⁶. Из этой перспективы становится ясен интерес к кантовской философии математики докритического периода.

Главный тезис «Исследования отчетливости принципов естественной теологии и морали» уже не раз обсуждался выше: математика произвольно создает свои понятия (AA 02, S. 276; Кант, 1994б, с. 161). То есть достоверность математики покоится на том, что она ничего не заимствует из свойств предмета, а только опирается на произвольные «операции со знаками» (Dunlop, 2020, p. 18). Существуют два подхода к интерпретации того, что в этом контексте означает «произвольность». Данлоп называет их «сильной» и «слабой» интерпретацией произвольности. Согласно сильной интерпретации произвольности, математическим понятиям вообще не соответствуют никакие объекты (Dunlop, 2020, p. 11; 2014, p. 669). Эта версия, однако, создает проблемы для объяснения применимости математики к последним, к тому же ей недостает текстологического обоснования (Dunlop, 2014, p. 670–671). Поэтому Данлоп предлагает слабую версию, согласно которой математика просто не рассматривает те свойства, которые могут быть обнаружены лишь эмпирически (Dunlop, 2020, p. 21).

Но разве философия не занимается тем же самым? Ведь она тоже абстрагируется от случайных свойств вещей: «Философия — это на-

ophy of mathematics has a “nucleus” set forth in the *Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality* and repeated in the “doctrine of method” in the *Critique of Pure Reason*. Then there is what was developed later and on which the “nucleus” does not depend, the doctrine of the immediate sensible character of intuitions. Hintikka (1984, p. 103) describes as “an Aristotelean mistake” the fact that Kant, like Aristotle, mistakenly believes that sensible intuition is the only way we can deal with particulars.²⁴ This perspective explains the interest in Kant’s philosophy of mathematics in the pre-critical period.

The main thesis of the *Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality* has been repeatedly discussed above: mathematics creates its concepts arbitrarily (UD, AA 02, p. 276; Kant, 1992b, p. 248). In other words, mathematics derives its validity from the fact that it does not borrow anything from the object’s properties and builds solely on arbitrary “operations with signs” (Dunlop, 2020, p. 18). There are two approaches to the interpretation of what “arbitrariness” means in this context. Dunlop calls them “strong” and “weak” interpretations of arbitrariness. In accordance with the strong interpretation, mathematical concepts do not correspond to any objects (Dunlop, 2020, p. 11; 2014, p. 669). This version, however, creates problems in explaining the applicability of mathematics to the latter and, besides, it lacks a textological grounding (Dunlop, 2014, pp. 670-671). Therefore Dunlop (2020, p. 21) proposes a weak version whereby mathematics simply does not concern itself with the properties that can only be discovered empirically.

But is it not what philosophy does? It, too, abstracts itself from accidental properties of things: “Philosophy is a science of gener-

²⁶ В одном месте Хинтикка указывает, что позиция Канта в этом аспекте оказалась некантовской (Hintikka, 1991, p. 132).

²⁴ In one place Hintikka (1991, p. 132) claims that Kant’s position on this matter turned out to be non-Kantian.

ука о всеобщих свойствах вещей, поскольку они могут быть познаны без обращения к вере», — пишет Майер (Meier, 1752, S. 10). В этом отношении философия просто является более абстрактной дисциплиной, чем математика, но это еще не значит, что они следуют различным методам. Так же выстраивал свою аргументацию и Мендельсон (Mendelssohn, 1786, S. 48—49). Почему Канта такое решение не устраивает?

Оба, Кант и Мендельсон, считают, что философия не может использовать знаки так же, как и математика, однако «только Кант рассматривает этот факт как фатальный для вольфианской программы» (Dunlop, 2020, p. 34). Он полагает, что восприятие играет ключевую роль в операциях со знаками, так как оно позволяет в случае, например, счета со «счетными палочками» установить «существование» получаемого числа (что в ином случае требовало бы дополнительной операции) (Dunlop, 2014, p. 673). Мендельсон, подобно Лейбницу и Вольфу, признавая прагматическую полезность восприятия в операциях со знаками, не считает его необходимым для всех таких операций. Именно поэтому для Канта (в отличие от вольфианцев) метод математики коренным образом отличается от метода метафизики (Dunlop, 2014, p. 34).

В том, как Кант разводит методы математики и философии, есть момент, на который нечасто обращают внимание. Дело в том, что Кант переосмысливает не только то, как следует заниматься философией, но также и то, в чем состоит метод математики. Действительно, Вольф описывает этот метод предельно общим образом: математика «начинается с объяснений (*Erklärungen*), переходит к основоположениям и далее к теоремам (*Lehrsätzen*) и задачам» (Wolff, 1710, S. 5). Но Кант указывает совсем другие признаки математического метода: для него важнее всего то, что математика осуществляет конструкцию понятий в созерцании (A 714 / B 742; Кант, 2006а, с. 907). Это должно дать возможность лучше понять, в чем Кант расходится с вольфианцами (Heis, 2014, p. 622).

al properties of things inasmuch as they can be cognised without turning to faith,”²⁵ writes Meier (1752, p. 10). In that respect philosophy is merely a more abstract discipline than mathematics, but that does not mean that they use different methods. Mendelssohn (1786, pp. 48-49) also made this claim. Why did Kant reject this solution?

Both Kant and Mendelssohn believe that philosophy cannot use signs in the same way as mathematics, but “only Kant considers this fatal for the Wolffian program” (Dunlop, 2020, p. 34). He maintains that perception plays the key role in operations with signs because, for example, in the case of counting with “counting sticks” it makes it possible to establish the “existence” of the number obtained (which would otherwise have required an additional operation) (Dunlop, 2014, p. 673). Mendelssohn, like Leibniz and Wolff, recognising the pragmatic utility of perception in operations with signs do not think it is necessary for all such operations. That is why for Kant the method of mathematics is radically different from the method of metaphysics, while they are not different for Wolffians (*ibid.*, p. 34).

An important point that is often overlooked has to do with how Kant distinguishes the methods of mathematics and philosophy. Kant reinterprets not only the method of philosophy, but also the method of mathematics. Indeed, Wolff (1710, p. 5) describes the method of mathematics in the most general way: mathematics “begins with explanations (*Erklärungen*), passing on to basic foundations and then to theorems (*Lehrsätzen*) and problems.”²⁶ But Kant names totally different features of the mathematical method: the most important thing for

²⁵ “Die Weltweisheit ist eine Wissenschaft der allgemeinen Beschaffenheiten der Dinge, in so ferne dieselbe ohne Glauben können erkannt werden.”

²⁶ *Mathematik* “fängt an von den Erklärungen, geht fort zu den Grund-Sätzen und hiervon weiter zu den Lehr-Sätzen und Aufgaben.”

Кант заявляет, что в «Критике чистого разума» он осуществил «коперниканский переворот» (В XXII; В XVI–XVII; Кант, 2006а, с. 23, 17–19). Традиционное объяснение «переворота» выглядит следующим образом: через какое-то время после публикации инаугурационной диссертации 1770 г. Кант совершил некое философское открытие, которое вылилось в проект «Критики чистого разума» и прочих текстов критического периода. Однако, согласно Позы, объяснить, в чем же в итоге состояло изменение кантовской позиции, непросто (Posy, 2020, p. 36). Он замечает, что основные «критические» тезисы встречаются уже в диссертации, и задается вопросом: «Где же, в таком случае, “критический поворот”?» (Posy, 2020, p. 39). И можно добавить: что он значит для кантовской философии математики?

Анализируя проблему, Позы обращается к различию человеческого и божественного интеллекта. Согласно популярному взгляду (которого придерживался, например, Лейбниц), эти два типа интеллекта различаются лишь по мощности: первый является конечным, в то время как последний бесконечен (Posy, 2020, p. 45)²⁷. Кантовская диссертация, по мнению Позы, содержит вариант этого взгляда, причем настолько противоречивый, что в нем обнаруживаются странные проблемы, среди которых, например, невозможность для математики постигнуть бесконечность, так как математика опирается на конечную рецептивность²⁸ (Posy, 2020, p. 50, 64). «Критический переворот» же, согласно Позы, заключается в том, что теперь познание рассматривается не как аналогичное божественному, а как познание с радикально иной точкой зрения — с человеческой (Ibid., p. 55). С этой точки зрения наконец-то стало возможно объяснить применение математики к явлениям, так как ее не нужно соотносить с вещами самими по себе (Ibid., p. 45).

²⁷ Схожим образом рассматривал критический поворот и Г. Эллисон (Allison, 2004, p. 27–34).

²⁸ Впрочем, Бриттан показывает, что Кант в этом и не нуждался (Brittan, 2020, p. 185).

him is that mathematics constructs concepts in intuition (*KrV*, A 714 / B 742; Kant, 1998, pp. 630-631). This gives a better insight into the differences between Kant and the Wolffians (Heis, 2014, p. 622).

Kant claims that in the *Critique of Pure Reason* he carried out a “Copernican revolution” (*KrV*, B XXII; В XVI-XVII; Kant, 1998, pp. 112-113, 110). The traditional view of the “revolution” is as follows: some time after the publication of his inaugural dissertation in 1770 Kant made a philosophical discovery which developed into the project of the *Critique of Pure Reason* and other texts of the critical period. However, Posy points out that it is difficult to see how exactly Kant’s position changed (Posy, 2020, p. 36). He notes that the main ‘critical’ theses are already contained in his dissertation and asks, “Where, in that case, is the ‘critical turn’?” (*ibid.*, p. 39). And we may add, “What does it mean for Kant’s philosophy of mathematics?”

Looking into this problem, Posy turns to the difference between human and divine intellect. According to one popular view (held, for example, by Leibniz), these two types of intellect differ only in power: the former is finite while the latter is infinite (*ibid.*, p. 45).²⁷ Kant’s dissertation, Posy notes, contains a variant of this view, which is so inconsistent as to throw up strange problems, one of which is: mathematics cannot deal with infinity because it rests on finite receptivity²⁸ (*ibid.*, p. 64, 50). The “critical turn”, according to Posy, lies in the fact that cognition is now seen not as analogous to the divine, but as cognition with a radically different point of view — that of the human (*ibid.*, p. 55). From that point of view, it has at last become possible to explain the use of mathematics with respect to phenomena, since it does not have to be related to things in themselves (*ibid.*, p. 45).

²⁷ Allison (2004, pp. 27-34) discussed the critical turn in similar vein.

²⁸ Brittan (2020, p. 185), though, shows that Kant did not need this.

5. Заключение

Обсуждаемые выше сюжеты, конечно, не исчерпывают содержание всех дискуссий, ведущихся вокруг кантовской философии математики. Мало они касаются и ее современного развития, которое Позы и Рехтер, по их словам, планируют осветить во втором томе издаваемого ими сборника (Posy, Rechter, 2020, p. 12). В ходе рассмотрения проблем, представленных в настоящем обзоре, можно было убедиться, что существует еще много открытых вопросов, которые нуждаются в разработке. Но я убежден, что эти лакуны будут закрыты в будущем при все более возрастающем интересе к кантовской философии математики, который, надеюсь, проявится и в литературе на русском языке.

Данное исследование проведено в рамках проекта «Кантовский проект дескриптивной метафизики: история и современное развитие», поддержанного грантом РФФИ (проект № 19-011-00925а).

Список литературы

Декарт Р. Первоначала философии / пер. С. Я. Шейнман-Топштейн, Н. Н. Сретенского // Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1989. Т. 1. С. 297–422.

Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994а. Т. 2. С. 41–84.

Кант И. Исследование отчетливости принципов естественной теологии и морали // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994б. Т. 2. С. 159–190.

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

Кант И. Логика // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994г. Т. 8. С. 266–398.

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

Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994е. Т. 2. С. 277–320.

5. Conclusion

The foregoing does not purport to exhaust the discussions around Kant's philosophy of mathematics. It says little about its modern development which Posy and Rechter plan to cover in the second volume of this collection (Posy and Rechter, 2020, p. 12). The discussion of the problems in this review shows that there are still many open questions that need further study. Even so, I am convinced that these lacunae will be filled in the future as interest increases in Kant's philosophy of mathematics, which hopefully will manifest itself in the Russian-language literature as well.

This study is part of the project “Kantian Project of Descriptive Metaphysics: History and Modern Development” funded by a grant of the RFBR (project № 19-011-00925а).

References

Allison, H. E., 1973. A Historical-Critical Introduction. In: H. E. Allison, ed. 1973. *The Kant-Eberhard Controversy; An English translation together with supplementary materials and a historical-analytic introduction of Immanuel Kant's: On a Discovery According to which any new Critique of Pure Reason has been Made Superfluous by an Earlier*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, pp. 1-104.

Allison, H. E., 2004. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. 2nd ed. New Haven, London: Yale University Press.

Baumgarten, A., 1773. *Acroasis logica*. 2nd ed. Halle: Hemmerde.

Beck, L. W., 1955. Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic? *Kant-Studien*, 47(1-4), pp. 168-181.

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

Beth, E. W., 1956. Über Lockes “Allgemeines Dreieck”. *Kant-Studien*, 48, pp. 361-380.

Brittan, G., 2020. Continuity, Constructibility, and Intuitivity. In: C. J. Posy and O. Rechter, ed. 2020. *Kant's Philosophy of Mathematics; Volume I: The Critical Philosophy and Its Roots*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 181-199.

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

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

Allison H. E. A Historical-Critical Introduction // The Kant-Eberhard Controversy / ed. by H. E. Allison. Baltimor ; L. : The Johns Hopkins University Press, 1973. P. 1–104.

Allison H. E. Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. 2nd ed. New Haven ; L. : Yale University Press New, 2004.

Baumgarten A. Acroasis logica. 2. Aufl. / hrsg. von I. G. Tellnero. Halle : Hemmerde, 1773.

Beck L. W. Can Kant's Synthetic Judgments Be Made Analytic? // Kant-Studien. 1955. Bd. 47. P. 168–181.

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

Beth E. W. Über Lockes «Allgemeiners Dreieck» // Kant-Studien. 1956. Bd. 48. S. 361–380.

Brittan G. Continuity, Constructibility, and Intuitivity // Kant's Philosophy of Mathematics. Vol. 1 : The Critical Philosophy and Its Roots / ed. by C. Posy, O. Rechter. Cambridge : Cambridge University Press, 2020. P. 181–199.

Brittan G. Kant's Theory of Science. Princeton : Princeton University Press, 1978.

Capozzi M. Kant on Mathematical Definition // Italian Studies in the Philosophy of Science / ed. by M. L. Dalla Chiara. Dordrecht : Springer, 1981. P. 423–452.

Capozzi M. Singular Terms and Intuitions in Kant: A Reappraisal // Kant's Philosophy of Mathematics. Vol. 1 : The Critical Philosophy and Its Roots / ed. by C. Posy, O. Rechter. Cambridge : Cambridge University Press, 2020. P. 103–125.

Carson E. Kant on Intuition in Geometry // Canadian Journal of Philosophy. 1997. Vol. 27, № 4. P. 489–512.

Carson E. Hintikka on Kant's Mathematical Method // Revue Internationale de Philosophie. 2009. Vol. 4, № 250. P. 435–449.

Carson E. Arithmetic and the Conditions of Possible Experience // Kant's Philosophy of Mathematics. Vol. 1 : The Critical Philosophy and Its Roots / ed. by C. Posy, O. Rechter. Cambridge : Cambridge University Press, 2020. P. 231–247.

Cassirer E. Kant und die moderne Mathematik. (Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik) // Kant-Studien. 1907. Bd. 12. S. 1–49.

Brittan, G., 1978. Kant's Theory of Science. Princeton: Princeton University Press,

Capozzi, M., 1981. Kant on Mathematical Definition. In: D. M. L. Chiara, ed. 1981. Italian Studies in the Philosophy of Science. Dordrecht: Springer, pp. 423-452.

Capozzi, M., 2020. Singular Terms and Intuitions in Kant: A Reappraisal. In: C. J. Posy and O. Rechter, ed. 2020. Kant's Philosophy of Mathematics; Volume I: The Critical Philosophy and Its Roots. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 103-125.

Carson, E., 1997. Kant on Intuition in Geometry. Canadian Journal of Philosophy, 27(4), pp. 489-512.

Carson, E., 2009. Hintikka on Kant's mathematical method. Revue Internationale de Philosophie, 250(4), pp. 435-449.

Carson, E., 2020. Arithmetic and the Conditions of Possible Experience In: C. J. Posy, O. Rechter, ed. 2020. Kant's Philosophy of Mathematics; Volume I: The Critical Philosophy and Its Roots. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 231-247.

Cassirer, E., 1907. Kant und die moderne Mathematik. (Mit Bezug auf Bertrand Russells und Louis Couturats Werke über die Prinzipien der Mathematik). Kant-Studien, 12, pp.1-49.

Crusius, C., 1766. Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wifern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden. 3. Auflage. Leipzig: J. F. Gleditschens Buchhandlung.

Descartes, R., 1985. Principles of Philosophy. In: J. Cottingham, R. Stoothoff, ed. 1985. The Philosophical Writings of Descartes. Vol. 1. New York: Cambridge University Press, pp. 177-292.

Dunlop, K., 2014. Arbitrary combination and the use of signs in mathematics: Kant's 1763 Prize Essay and Its Wolffian Background. Canadian Journal of Philosophy, 44(5-6), pp. 658-685.

Dunlop, K., 2020. Kant and Mendelssohn on the Use of Signs in Mathematics. In: C. J. Posy and O. Rechter, ed. 2020. Kant's Philosophy of Mathematics; Volume I: The Critical Philosophy and Its Roots. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-34.

Falkenstein, L., 2004. Kant's intuitionism: a commentary on the transcendental aesthetic. Toronto: University of Toronto Press.

Ferrarin A., 2006. Lived Space, geometric Space in Kant. Studi Kantiani, 19, pp. 11-30.

Friedman, M., 1998. Kant and the Exact Sciences. Cambridge MA, London: Harvard University Press.

Friedman, M., 2019. Henry Allison and the B-Deduction. [online] Available at: <<https://virtualcritique.wordpress.com/2019/04/19/henry-allison-and-the-b-deduction/>> [Accessed: 15. May 2019].

Crusius C. Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wifern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden. 3. Aufl. Leipzig : Johann Friedrich Gleditschens Buchhandlung, 1766.

Dunlop K. Arbitrary Combination and the Use of Signs in Mathematics: Kant's 1763 Prize Essay and its Wolffian Background // Canadian Journal of Philosophy. 2014. Vol. 44, № 5–6. P. 658–685.

Dunlop K. Kant and Mendelssohn on the Use of Signs in Mathematics // Kant's Philosophy of Mathematics. Vol. 1 : The Critical Philosophy and Its Roots / ed. by C. Posy, O. Rechter. Cambridge : Cambridge University Press, 2020. P. 15–34.

Falkenstein L. Kant's Intuitionism: a Commentary on the Transcendental Aesthetic. Toronto : University of Toronto Press, 2004.

Ferrarin A. Lived Space, Geometric Space in Kant // Studi Kantiani. 2006. Vol. 19. P. 11–30.

Friedman M. Kant and the Exact Sciences. Cambridge MA ; L. : Harvard University Press, 1998.

Friedman M. Henry Allison and the B-deduction. URL: <https://virtualcritique.wordpress.com/2019/04/19/henry-allison-and-the-b-deduction/> (дата обращения: 15.05.2020).

Friedman M. Space and Geometry in the B Deduction // Kant's Philosophy of Mathematics. Vol. 1 : The Critical Philosophy and Its Roots / ed. by C. Posy, O. Rechter. Cambridge : Cambridge University Press, 2020. P. 200–228.

Hanna R. Mathematics for Humans: Kant's Philosophy of Arithmetic Revisited // European Journal of Philosophy. 2003. Vol. 10, № 3. P. 328–352.

Heis J. Kant (vs. Leibniz, Wolff and Lambert) on real definitions in geometry // Canadian Journal of Philosophy. 2014. Vol. 44, № 5–6. P. 605–630.

Heis J. Kant on Parallel Lines: Definitions, Postulates, and Axioms // Kant's Philosophy of Mathematics. Vol. 1 : The Critical Philosophy and Its Roots / ed. by C. Posy, O. Rechter. Cambridge : Cambridge University Press, 2020. P. 157–180.

Hintikka J. Kant's Theory of Mathematics Revisited // Philosophical Topics. 1981. Vol. 12, № 2. P. 201–215.

Hintikka J. Kant's transcendental Method and his Theory of Mathematics // Topoi. 1984. Vol. 3, № 2. P. 99–108.

Hintikka J. Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology. Dordrecht : Springer, 1991. P. 126–134.

Hintikka J. Kant on the Mathematical Method // Kant's Philosophy of Mathematics / ed. by C. J. Posy. Dordrecht : Springer Netherlands, 1992. P. 21–42.

Friedman, M., 2020. Space and Geometry in the B Deduction. In: C. J. Posy and O. Rechter, ed. 2020. *Kant's Philosophy of Mathematics; Volume I: The Critical Philosophy and Its Roots*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 200-228.

Hanna, R., 2003. Mathematics for Humans: Kant's Philosophy of Arithmetic Revisited. *European Journal of Philosophy*, 10(3), pp. 328-352.

Heis, J., 2014. Kant (vs. Leibniz, Wolff and Lambert) on Real Definitions in Geometry. *Canadian Journal of Philosophy*, 44(5-6), pp. 605-630.

Heis, J., 2020. Kant on Parallel Lines: Definitions, Postulates, and Axioms. In: C. J. Posy and O. Rechter, ed. 2020. *Kant's Philosophy of Mathematics; Volume I: The Critical Philosophy and Its Roots*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 157-180.

Hintikka, J., 1981. Kant's Theory of Mathematics Revisited. *Philosophical Topics*, 12(2), pp. 201-215.

Hintikka, J., 1984. Kant's transcendental Method and his Theory of Mathematics. *Topoi*, 3(2), pp. 99-108.

Hintikka, J., 1991. *Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology*. Dordrecht: Springer, pp. 126-134.

Hintikka J., 1992. Kant on the Mathematical Method. In: C. J. Posy, ed. 1992. *Kant's Philosophy of Mathematics*. Dordrecht: Springer, pp. 21-42.

Hintikka J., 2020. Kant's Theory of Mathematics: What Theory of What Mathematics? In: C. J. Posy and O. Rechter, ed. 2020. *Kant's Philosophy of Mathematics; Volume I: The Critical Philosophy and Its Roots*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 85-102.

Hogan D., 2009. Three Kinds of Rationalism and the Non-Spatiality of Things in Themselves. *Journal of the History of Philosophy*, 47(3), pp. 355-382.

Hogan D., 2013. Metaphysical Motives of Kant's Analytic – Synthetic Distinction. *Journal of the History of Philosophy*, 51(2), pp. 267-307.

Hogan D. Kant and the Character of Mathematical Inference. In: C. J. Posy and O. Rechter, ed. 2020. *Kant's Philosophy of Mathematics; Volume I: The Critical Philosophy and Its Roots*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 126-154.

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

Kant, I., 1992b. Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality. In: I. Kant, 1992. *Theoretical philosophy, 1755-1770*. Translated and edited by D. Walford and R. Meerbote. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 243-286.

Hintikka J. Kant's Theory of Mathematics: What Theory of What Mathematics? // Kant's Philosophy of Mathematics. Vol. 1 : The Critical Philosophy and Its Roots / ed. by C. Posy, O. Rechter. Cambridge : Cambridge University Press, 2020. P. 85–102.

Hogan D. Three Kinds of Rationalism and the Non-Spatiality of Things in Themselves // Journal of the History of Philosophy. 2009. Vol. 47, № 3. P. 355–382.

Hogan D. Metaphysical Motives of Kant's Analytic – Synthetic Distinction // Journal of the History of Philosophy. 2013. Vol. 51, № 2. P. 267–307.

Hogan D. Kant and the Character of Mathematical Inference // Kant's Philosophy of Mathematics. Vol. 1 : The Critical Philosophy and Its Roots / ed. by C. Posy, O. Rechter. Cambridge : Cambridge University Press, 2020. P. 126–154.

Kant: Philosophy of Mathematics / ed. by C. Tolley // PhilPapers, Bibliography. URL : <https://philpapers.org/browse/kant-philosophy-of-mathematics> (дата обращения: 03.01.2021).

Lu-Adler H. Kant and the Science of Logic. A Historical and Philosophical Reconstruction. N. Y. : Oxford University Press, 2018.

Mancosu P. Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century. N. Y. ; Oxford : Oxford University Press, 1996.

Martin G. Die mathematischen Vorlesungen Kants // Kant-Studien. 1967. Vol. 58. S. 58–62.

Martin G. Arithmetik und Kombinatorik bei Kant. Berlin : De Gruyter, 1972.

Meier G. F. Vernunftlehre. Halle : Johann Justinus Gebauer, 1752.

Melnick A. The Geometry of a form of Intuition // Kant's Philosophy of Mathematics / ed. by C. J. Posy. Dordrecht : Springer, 1992. P. 245–255.

Mendelssohn M. Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften. Neue Aufl. Berlin : Haube und Spener, 1786.

Parsons C. Kant's Philosophy of Arithmetic // Kant's Philosophy of Mathematics / ed. by C. J. Posy. Dordrecht : Springer, 1992a. P. 43–79.

Parsons C. Arithmetic and the Categories // Kant's Philosophy of Mathematics / ed. C. J. Posy. Dordrecht : Springer, 1992b. P. 135–158.

Peijnenburg J. Formal Proof or Linguistic Process? Beth and Hintikka on Kant's Use of 'Analytic' // Kant-Studien. 1994. Bd. 85, № 2. P. 160–178.

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

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

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

Kant, I., 2004a. *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Translated by M. Friedman. New York: Cambridge University Press.

Kant, I., 2004b. *Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be Able to Come Forward as Science*. Translated by G. Hatfield. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I., 2002. On a Discovery Whereby Any New Critique of Pure Reason Is to Be Made Superfluous by an Older One. Translated by H. Allison. In: I. Kant, 2002. *Theoretical Philosophy after 1781*. Edited by H. Allison and P. Heath. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 281-336.

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

Lu-Adler, H., 2018. *Kant and the Science of Logic. A Historical and Philosophical Reconstruction*. New York: Oxford University Press.

Mancosu, P., 1996. *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*. New York: Oxford University Press.

Martin, G., 1967. Die mathematischen Vorlesungen Kants. *Kant-Studien*, 58, pp. 58-62.

Martin, G., 1972. *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant*. Berlin: De Gruyter.

Meier, G. F., 1752. *Vernunftlehre*. Halle: Johann Justinus Gebauer.

Melnick, A., 1992. The Geometry of a form of Intuition. Kant's Philosophy of Mathematics. In: C. J. Posy, ed. 1992. *Kant's Philosophy of Mathematics*. Dordrecht: Springer, pp. 245-255.

Mendelssohn, M., 1786. *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften. Neue Auflage*. Berlin: Haube & Spener.

Parsons, C., 1786. Kant's Philosophy of Arithmetic. In: C. J. Posy, ed. 1992. *Kant's Philosophy of Mathematics*. Dordrecht: Springer, pp. 43-79.

Parsons, C., 1992b. Arithmetic and the Categories. In: C. J. Posy, ed. 1992. *Kant's Philosophy of Mathematics*. Dordrecht: Springer, pp. 135-158.

Posy C. Dancing to the Antinomy: A Proposal for Transcendental Idealism // *American Philosophical Quarterly*. 1983. Vol. 20, № 1. P. 81–94.

Posy C. J. Mathematics as a Transcendental Science // *Phenomenology and the Formal Sciences* / ed. by T. M. Seebohm, D. Føllesdal, J. Mohanty. Dordrecht ; Boston ; Kluwer, 1991. P. 107–131.

Posy C. J. The Infinite, the Indefinite and the Critical Turn: Kant via Kripke Models // *Inquiry*. 2019. doi: 10.1080/0020174X.2019.1651095.

Posy C. Of Griffins and Horses: Mathematics, Metaphysics, and Kant's Critical Turn // *Kant's Philosophy of Mathematics*. Vol. 1 : The Critical Philosophy and Its Roots / ed. by C. Posy, O. Rechter. Cambridge : Cambridge University Press, 2020. P. 35–65.

Posy C., Rechter O. Introduction // *Kant's Philosophy of Mathematics*. Vol. 1 : The Critical Philosophy and Its Roots / ed. by C. Posy, O. Rechter. Cambridge : Cambridge University Press, 2020. P. 1–12.

Risjord M. The Sensible Foundation for Mathematics: a Defense of Kant's View // *Studies in History and Philosophy of Science*. Part A. 1990. Vol. 21, № 1. P. 123–143.

Rusnock P. Was Kant's Philosophy of Mathematics Right for Its Time? // *Kant-Studien*. 2004. Vol. 95, № 4. P. 426–442.

Rusnock P., George R. A Last Shot at Kant and Incongruent Counterparts // *Kant-Studien*. 1995. Vol. 86, № 3. P. 257–277.

Russell B. *Principles of Mathematics*. L. ; N. Y. : Routledge, 2010.

Schirn M. Kants Theorie der geometrischen Erkenntnis und die nichteuklidische Geometrie // *Kant-Studien*. 1991. Bd. 82, № 1. S. 1–28.

Schultz J. Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft. Neue verbesserte Aufl. Frankfurt ; Leipzig : [s. n.], 1791.

Shabel L. Kant on the 'Symbolic Construction' of Mathematical Concepts // *Studies in History of Philosophy of Science*. Part A. 1998. Vol. 29, № 4. P. 589–621.

Shabel L. *Mathematics in Kant's Critical Philosophy: Reflections on Mathematical Practice*. N. Y. ; L. : Routledge, 2003.

Sutherland D. The Point of Kant's Axioms of Intuition // *Pacific Philosophical Quarterly*. 2005. Vol. 86, № 1. P. 135–159.

Sutherland D. Kant's Conception of Number // *Philosophical Review*. 2017. Vol. 126, № 2. P. 147–190.

Peijnenburg, J., 1994. Formal Proof or Linguistic Process? Beth and Hintikka on Kant's Use of 'Analytic'. *Kant-Studien*, 85(2), pp. 160-178.

Posy, C. J., 1983. Dancing to the Antinomy: A Proposal for Transcendental Idealism. *American Philosophical Quarterly*, 20(1), pp. 81-94.

Posy, C. J. Mathematics as a Transcendental Science. In: T. M. Seebohm, D. Føllesdal and J. Mohanty, ed. 1991. *Phenomenology and the Formal Sciences*. Dordrecht, Boston: Kluwer, pp. 107-132.

Posy, C. J., 2019. The infinite, the indefinite and the critical turn: Kant via Kripke models. *Inquiry*. [online] doi: 10.1080/0020174X.2019.1651095. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0020174X.2019.1651095> [Accessed 03 January 2021].

Posy, C. J., 2020. Of Griffins and Horses: Mathematics, Metaphysics, and Kant's Critical Turn. In: C. J. Posy and O. Rechter, ed. 2020. *Kant's Philosophy of Mathematics; Volume I: The Critical Philosophy and Its Roots*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 35-65.

Posy, C. J. and Rechter O., 2020. Introduction. In: C. J. Posy and O. Rechter, ed. 2020. *Kant's Philosophy of Mathematics; Volume I: The Critical Philosophy and Its Roots*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-12.

Risjord, M., 1990. The Sensible Foundation for Mathematics: a Defense of Kant's view. *Studies in History and Philosophy of Science*. Part A, 21(1), pp. 123-143.

Rusnock, P., 2004. Was Kant's philosophy of mathematics right for its time? *Kant-Studien*, 95, pp. 426-442.

Rusnock, P. and George, R., 1995. A Last Shot at Kant and Incongruent Counterparts. *Kant-Studien*, 86(3), pp. 257 277.

Russell, B., 2010. *Principles of Mathematics*. London, New York: Routledge.

Schirn, V. M., 1991. Kants Theorie der geometrischen Erkenntnis und die nichteuklidische Geometrie. *Kant-Studien*, 82(1), pp. 1-28.

Schultz, J. *Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Kritik der reinen Vernunft*. Neue verbesserte Auflage. Frankfurt & Leipzig: [s. n.], 1791.

Shabel, L., 1998. Kant on the 'Symbolic Construction' of Mathematical Concepts. *Studies in History of Philosophy of Science*. Part A, 29(4), pp. 589-621.

Shabel, L., 2003. *Mathematics in Kant's Critical Philosophy: Reflections on Mathematical Practice*. New York, London: Routledge.

Sutherland, D., 2005. The Point of Kant's Axioms of Intuition. *Pacific Philosophical Quarterly*, 86(1), pp. 135-159.

Sutherland, D. 2017. Kant's Conception of Number. *Philosophical Review*, 126(2), pp. 147-190.

Sutherland D. Kant's Philosophy of Arithmetic: An Outline of a New Approach // Kant's Philosophy of Mathematics. Vol. 1 : The Critical Philosophy and Its Roots / ed. by C. Posy, O. Rechter. Cambridge : Cambridge University Press, 2020. P. 248–266.

Tait W.W. Kant on 'Number' // Kant's Philosophy of Mathematics. Vol. 1 : The Critical Philosophy and Its Roots / ed. by C. Posy, O. Rechter. Cambridge : Cambridge University Press, 2020. P. 267–291.

Thompson M. Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology // The Review of Metaphysics. 1972. Vol. 26, № 2. P. 314–343.

Vaihinger H. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Stuttgart ; Berlin ; Leipzig : Union deutsche Verlagsgesellschaft, 1921. Bd. 2.

Warren D. Kant on Mathematics and the Metaphysics of Corporeal Nature: The Role of the Infinitesimal // Kant's Philosophy of Mathematics. Vol. 1 : The Critical Philosophy and Its Roots / ed. by C. Posy, O. Rechter. Cambridge : Cambridge University Press, 2020. P. 66–82.

Wilson K. D. Kant on Intuition // The Philosophical Quarterly. 1975. Vol. 25 (100). P. 247–265.

Wolff-Metternich B.-S. von. Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals: Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie. Berlin : De Gruyter, 1995.

Wolff Ch. Der Anfangs-Gründe Aller Mathematischen Wissenschaften. Halle : Renger, 1710. Th. 1.

Wolff Ch. Auszug aus den Anfangsgründen aller mathematischen Wissenschaften, zu bequemerem Gebrauche der Anfänger, auf Begehren verfertigt. 5. Aufl. Frankfurt ; Leipzig : Rengersche Buchhandlung, 1734.

Wolff Ch. Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata // Wolff Ch. Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere. Francofurti ; Lipsiae : Officina Libraria Rengeriana, 1740.

Wolff Ch. Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntniß der Wahrheit. 12. Aufl. Halle : Renger, 1742.

Wolff Ch. Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt. Halle : Renger, 1752.

Wolff R. P. Kant's Theory of Mental Activity: a Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason. Cambridge MA : Harvard University Press, 1963.

Sutherland, D., 2020. Kant's Philosophy of Arithmetic: An Outline of a New Approach. In: C. J. Posy and O. Rechter, ed. 2020. *Kant's Philosophy of Mathematics; Volume I: The Critical Philosophy and Its Roots*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 248-266.

Tait, W. W., 2020. Kant on 'Number'. In: C. J. Posy and O. Rechter, ed. 2020. *Kant's Philosophy of Mathematics; Volume I: The Critical Philosophy and Its Roots*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 267-291.

Thompson, M., 1972. Singular Terms and Intuitions in Kant's Epistemology. *The Review of Metaphysics*, 26(2), pp. 314-343.

Tolley, C., ed. 2021. Kant: Philosophy of Mathematics. *PhilPapers, Bibliography*. [online] Available at: <<https://philpapers.org/browse/kant-philosophy-of-mathematics>> [Accessed 03 January 2021].

Vaihinger, H., 1921. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft; Band II*. Stuttgart, Berlin & Leipzig: Union deutsche Verlagsgesellschaft.

Warren, D., 2020. Kant on Mathematics and the Metaphysics of Corporeal Nature: The Role of the Infinitesimal. In: C. J. Posy, O. Rechter, ed. 2020. *Kant's Philosophy of Mathematics; Volume I: The Critical Philosophy and Its Roots*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 66-82.

Wilson, K. D., 1975. Kant on Intuition. *The Philosophical Quarterly*, 25(100), pp. 247-265.

Wolff-Metternich, B.-S. v., 1995. *Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals: Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter.

Wolff, C., 1710. *Der Anfangs-Gründe Aller Mathematischen Wissenschaften; Erster Theil*. Halle: Renger.

Wolff, C., 1734. *Auszug aus den Anfangsgründen aller mathematischen Wissenschaften, Zu bequemerem Gebrauche der Anfänger, Auf Begehren verfertigt*. 5. Auflage. Frankfurt und Leipzig: Rengersche Buchhandlung.

Wolff, C., 1740. *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata*. In: *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere*. Francofurti & Lipsiae: Officina Libraria Rengeriana.

Wolff, C., 1742. *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkänntniß der Wahrheit*. 12. Auflage. Halle: Renger.

Wolff, C., 1752. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle: Rengerischen Buchhandlung,

Wolff, R. P., 1963. *Kant's Theory of Mental Activity: a Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Translated from the Russian by Evgeni N. Filippov

Об авторе

Максим Дмитриевич *Евстигнеев*, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия.

E-mail: racdonny@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1391-4517>

Для цитирования:

Евстигнеев М. Д. Что такое кантовская философия математики? Обзор современных исследований // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 2. С. 151-178.

doi: [10.5922/0207-6918-2021-2-6](https://doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-6)

© Евстигнеев М. Д., 2021.

The author

Maksim D. Evstigneev, Laboratory of Transcendental Philosophy, HSE University, Moscow, Russia.

E-mail: racdonny@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1391-4517>

To cite this article:

Evstigneev, M. D., 2021. What is Kantian Philosophy of Mathematics? An Overview of Contemporary Studies. *Kantian Journal*, 40(2), pp. 151-178.

<http://dx.doi.org/10.5922/0207-6918-2021-2-6>

© Evstigneev M. D., 2021.



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



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

КАНТОВСКИЙ СБОРНИК
KANTIAN JOURNAL

2021

Том 40
Vol. 40

№ 2

Перевод с англ. *П.Р. Бонадысева*
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 *P.R. Bonadyseva* and *I.G. Chernenok*
Copy-edited by *D.A. Malevanaya*
Publishing editor *I.O. Dementev*
Russian version proofread by *S.V. Ilina*
English version proofread by *K. Caskie*
Layout by *A.V. Ivanov*

Подписано в печать 01.07.2021 г.
Формат 84×108¹/₁₆, Усл. печ. л. 18,8
Тираж 500 экз. (1-й завод 100 экз.). Заказ 70
Свободная цена. Подписной индекс 80623

Sent to the printers on July 01, 2021
Size 84×108¹/₁₆, 18.8 sheets
500 copies (first print: 100 copies). Order 70
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

